



UNIVERSITAT
POLITÈCNICA
DE VALÈNCIA

ESCOLA DE DOCTORAT

ingenio
CSIC-UPV

Tesis Doctoral – PhD Dissertation

**Programa de Doctorado en Desarrollo Local y Cooperación
Internacional**

Título

**Las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani y
la reproducción de las lógicas de manejo territorial ancestral en el barrio
waorani en Shell**

The intergenerational social relations of the Waorani Nationality and the reproduction of
the logics of ancestral territorial management in the Waorani neighborhood in Shell

Autora:

Gabriela Estefania Duque Orozco

Directores:

Dr. José Félix Lozano Aguilar
Dra. Kati Maribel Álvarez Marcillo

Valencia, septiembre 2021

DEDICATORIA

Mientras escribía este documento y me sentía tentada a contar algo sin haberlo contrastado efectivamente, tal vez por facilidad o porque parecería un buen hallazgo, los rostros de Micaela y David, mis hijos, venían a mi mente, “hay que hablar con la verdad”. Entonces, le dedicaba el tiempo necesario a verificar y documentar. Por ello, estas páginas son para Ustedes, para que cuando estén en capacidad de entender lo que aquí se dice, sepan que su mami habló basada en hechos comprobables y buscó decir la verdad.

AGRADECIMIENTOS

Si fuese posible impregnar estas páginas con los rostros de quienes fueron parte de este proceso de aprender-haciendo, tal vez esta tesis tendría otro nombre, “el tejido de vida sin fin”. Sin embargo, debido a la rigurosidad que la ciencia requiere, utilizo este espacio para construir la memoria colectiva de este documento desde la enunciación de quienes caminaron conmigo para lograrlo.

José Félix Lozano y Kati Álvarez, dos seres humanos dotados de un gran intelecto y de una humanidad impresionante. Como directores de tesis meticulosos académicos y generosos guías.

Gilberto Nenquimo, ahuene que lidera a la Nacionalidad Waorani con honestidad y tenacidad, el cual ha apoyado mi trabajo por ya casi 8 años, animándome con su visión de mejores días para su pueblo. Antonia Yeti, una intelectual de su cultura, hábil y presta para integrar a todo el que lo requiera. Saúl Nihua en representación de Shellpare.

Iteka, Onguime, Epe, Guatoca, Amoa, Coba, Mingui, Gacamo, Come, Ñai, Tamaye y Garcés pikenani de Toñampare, que creyeron en que sus exigencias podían cristalizarse a través de la Escuela Intergeneracional Wiñenani – Pikenani. Son los verdaderos PhD. en manejo territorial.

Paulina Oña y Marco Valladares, colegas y hermanos de la vida, que entre sueños, llantos y esperanza hicimos territorio. Paulina es mi ejemplo de perseverancia y fortaleza, junto con su esposo Silvio fueron quienes abrieron las puertas de Toñampare para la Universidad Central del Ecuador.

Universidad que me ha educado y a la que sirvo con esfuerzo. Gratitud a sus autoridades, en cabeza del Dr. Fernando Sempértegui – Rector, a los y las docentes y estudiantes que se vincularon a la Escuela Intergeneracional, el camino aún sigue y su aporte es invaluable. A María Luiza de Castro, por su evaluación y aportes para asegurar la calidad de esta tesis.

Al Instituto INGENIO UPV-CSIC por vincularme y permitirme entender cómo se teje la ciencia en Europa, en especial a Alejandra Boni; gracias al colectivo de doctorandos, de quienes aprendí mucho, gracias a Ana por animarme siempre. A María Josep Cascant de la Open University de Reino Unido, que con sus observaciones me retó a garantizar la existencia de un verdadero aporte académico. Así mismo a Morgane Leberre de Lycée Français de Valence, quien se tomó el tiempo de revisar este trabajo y compartir sus ideas para mejorarlo.

Así mismo a FLACSO-Ecuador, por acogerme como investigadora asociada en el Programa de Desarrollo, Ambiente y Sociedad, de manera especial a Teodoro Bustamante, el cuál con su generosidad me permitió ser parte y aprender de él. También a Michael Uzendoski y Fernando García, del Programa de Antropología por la generosidad de su tiempo para evaluar este documento y aportar para perfeccionarlo. Gracias a Camilo Mongua por su tiempo como tribunal calificador.

Nemonte Nenquimo, Vinicio Parra y Patricia Peñaherrera de CONCONAWEP, ejemplos vivos de resistencia y defensa de la vida plena. Espero ser parte de la cristalización del modelo de educación propia waorani.

Al GAD Municipal del Mera, en especial a su concejal Antonio Jaramillo y al GAD Parroquial de Shell, en cabeza de Patricio Peralta, quienes brindaron información oportunamente; así como a cada uno de los entrevistados y entrevistadas.

Y ahora los agradecimientos para quienes aguantaron ausencias, charlas reiterativas y un viaje al otro lado del océano, a mi amado esposo Fabricio y a nuestros hijos Micaela y David Carrasco. Fabri, gracias por tus sacrificios para que mis sueños se cumplan.

Germán y Pilar mis padres, fieles cuidadores de mi vida y de los míos. Desde el día en que unas coronas de bellas plumas llegaron a la casa cuando niña, supe que conocería que secretos escondían. Félix e Isabel, mis suegros, mi equipo de logística y avanzada, su apoyo fue fundamental para el trabajo de campo. Juan Pablo y Natalia, mis ñaños que siempre han estado y están.

Finalmente, a la familia de La Fuente en Quito, de Alpha Technologies y de la IBRV de Valencia que, con sus oraciones, llamadas y mensajes nos hicieron sentir amados y en casa. ¡A Dios sea la gloria!

RESUMEN

Los waorani del Ecuador son una nacionalidad indígena de reciente contacto. Su territorio ha ido modificándose debido a las presiones extractivas que le han devenido. La migración interna es uno de los efectos visibles de esta realidad. Shellpare es el espacio geográfico donde se han asentado familias waorani que empujan un modelo de desarrollo desde el derecho a la educación, salud y trabajo digno. El objetivo central de este trabajo de investigación es determinar cómo las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani influyen en la reproducción de las lógicas de manejo territorial ancestral en el barrio waorani en Shell. La Metodología desarrollada es cualitativa. Toma los aportes de la Escuela Intergeneracional Wiñenani-Pikenani y desarrolla procesos como el Campeonato Intergeneracional de Fútbol, para la recolección de datos. Se describe el camino ético de la investigación, así como sus principales retos. Se explica la utilidad del programa NVIVO12+ para organizar la información. Entre los resultados se puede destacar que las relaciones sociales intergeneracionales desarrollan formas de diálogo con interacciones tanto materiales como inmateriales entre lo humano y no-humano. Así mismo, se construyen desde el aprender-haciendo, lo que fortalece el concepto de intergeneracionalidad. Otro resultado es el entramado que emerge de ligar las relaciones sociales intergeneracionales (adaptabilidad, proficiencia, enunciación verbal, enunciación no verbal, integrativas, libertad, materialidad e inmaterialidad) con el manejo territorial vernáculo (alta movilidad interna, mapeo territorial, gestión político-administrativa y sistema productivo). Permitiendo concluir que esta contribución empírica es el primer acercamiento a la realidad urbana de los waorani. El aporte al debate teórico a través de conceptos como las interacciones entre lo humano y no-humano, el aprender-haciendo con enfoque intergeneracional y el manejo territorial sostenible dan una posibilidad de reflexión teórica sobre la territorialización de la intergeneracionalidad. Finalmente, se concluye que los conflictos por distribución ecológica que permean la vida de las poblaciones desfavorecidas modifican sus territorios y las formas de relación con lo no-humano. La crisis civilizatoria que el modelo industrial globalizado empuja afecta principalmente a los grupos históricamente excluidos y a los espacios geográficos con bienes comunes extraíbles.

RESUM

Els waorani de l'Equador són una nacionalitat indígena de recent contacte. El seu territori ha anat modificant-se a causa de les pressions extractives que li han esdevingut. La migració interna és un dels efectes visibles d'aquesta realitat. *Shellpare és l'espai geogràfic on s'han assentat famílies *waorani que espenten un model de desenvolupament des del dret a l'educació, salut i treball digne. L'objectiu central d'aquest treball de recerca és determinar com les relacions socials intergeneracionals de la Nacionalitat *Waorani influeixen en la reproducció de les lògiques de maneig territorial ancestral en el barri *waorani en Shell. La Metodologia desenvolupada és qualitativa. Presa les aportacions de l'Escola Intergeneracional *Wiñenani-*Pikenani i desenvolupa processos com el Campionat Intergeneracional de *Futbol, per a la recol·lecció de dades. Es descriu el camí ètic de la investigació, així com els seus principals reptes. S'explica la utilitat del programa NVIVO12+ per a organitzar la informació. Entre els resultats es pot destacar que les relacions socials intergeneracionals desenvolupen formes de diàleg amb interaccions tant materials com immaterials entre l'humà i no-humà. Així mateix, es construeixen des de l'aprendre-fent, la qual cosa enforteix el concepte de *intergeneracionalidad. Un altre resultat és l'entramat que emergeix de lligar les relacions socials intergeneracionals (adaptabilitat, *proficiència, enunciació verbal, enunciació no verbal, integratives, llibertat, materialitat i immaterialitat) amb el maneig territorial vernacle (alta mobilitat interna, mapatge territorial, gestió polític-administrativa i sistema productiu). Permetent concloure que aquesta contribució empírica és el primer acostament a la realitat urbana dels *waorani. L'aportació al debat teòric a través de conceptes com les interaccions entre l'humà i no-humà, l'aprendre-fent amb enfocament intergeneracional i el maneig territorial sostenible donen una possibilitat de reflexió teòrica sobre la territorialització de la *intergeneracionalidad. Finalment, es conclou que els conflictes per distribució ecològica que *permean la vida de les poblacions desfavorides modifiquen els seus territoris i les formes de relació amb el no-humà. La crisi *civilizatoria que el model industrial globalitzat espenta afecta principalment als grups històricament exclosos i als espais geogràfics amb béns comuns extraïbles.

ABSTRACT

The Waorani of Ecuador are an indigenous nationality of recent contact. Its territory has been changing due to the extractive pressures that have come to it. Internal migration is one of the visible effects of this reality. Shellpare is the geographical space where Waorani families have settled, pushing a development model based on the right to education, health and decent work. The central objective of this research work is to determine how the intergenerational social relations of the Waorani Nationality influence the reproduction of the logics of ancestral territorial management in the Waorani neighborhood in Shell. The methodology developed is qualitative. It takes the contributions of the Wiñenani-Pikenani Intergenerational School and develops processes such as the Intergenerational Soccer Championship, for data collection. The ethical path of research is described, as well as its main challenges. The usefulness of the NVIVO12 + program for organizing information is explained. Among the results, it can be highlighted that intergenerational social relations develop forms of dialogue with both material and immaterial interactions between the human and the non-human. Likewise, they are built from learning-doing, which strengthens the concept of intergenerationality. Another result is the framework that emerges from linking intergenerational social relations (adaptability, proficiency, verbal enunciation, non-verbal enunciation, integrative, freedom, materiality and immateriality) with vernacular territorial management (high internal mobility, territorial mapping, political-administrative management and productive system). Allowing to conclude that this empirical contribution is the first approach to the urban reality of the Waorani. The contribution to the theoretical debate through concepts such as the interactions between human and non-human, learning-doing with an intergenerational approach and sustainable territorial management provide a possibility of theoretical reflection on the territorialization of intergenerationality. Finally, it is concluded that the ecological distribution conflicts that permeate the lives of disadvantaged populations modify their territories and the forms of relationship with the non-human. The civilizational crisis that the globalized industrial model pushes mainly affects historically excluded groups and geographical spaces with extractable common goods.

SIGLAS

AMWAE:	Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador
CIA:	Central Intelligence Agency (Agencia de Inteligencia Norteamericana)
CNIPN:	Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades
CODENPE:	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CONAIE:	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONCONAWEP:	Consejo de Coordinación de la Nacionalidad Waorani del Ecuador Pastaza
CONFENIAE:	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana
ECUARUNARI:	Ecuador Runacunapak Rikcharimui
FECIP:	Federación de Centros Indígenas de Pastaza
IERAC:	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
ILV:	Instituto Lingüístico de Verano (sus siglas en inglés son SIL – Summer Institute of Linguistics)
INCRAE:	Instituto de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana
INEC:	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos del Ecuador
JAARS:	Jungle Aviation and Radio Service
LMMC:	Like-Minded Megadiverse Countries

NAWE:	Organización de la Nacionalidad Waorani del Ecuador
OACNUDH:	Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos
OIT:	Organización Internacional del Trabajo
ONAHE	Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador
ONWAN:	Organización de la Nacionalidad Waorani de Napo
ONWO:	Organización de la Nacionalidad Waorani de Orellana
OPIP:	Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza
TCA:	Tratado de Cooperación Amazónica
TLI:	Taller Lúdico-Intergeneracional
USAID:	Agencia de EE. UU. para el Desarrollo Internacional
ZITT:	Zona Intangible Tagaeri-Taromenani

INTERPRETACIONES Y TRADUCCIONES

Abya Yala:	América Latina
Ahuene:	sabio como árbol
Anka totamonipa:	Felicidad colectiva
Cowore:	Los otros – no waorani
Dagekape:	Bebida de chonta
Durani bai:	Como los antepasados
Eemebiki:	Beber alcohólicas durante una fiesta
Huaomoni:	Nosotros-la gente
Keki:	Hacer
Kewengaenka:	Bosquecillo biocultural
Kodomome:	Bebida de maní
Memeiri:	Los abuelos
Menca:	Pájaro de cola amarilla/ fruta mango
Naamome:	Jugando carnaval
Ñëne ahuè:	Árbol deceibo
Onco:	Casa
Okeme:	Armadillo
Omeren keme:	Selva
Omo miimo:	Mono chichico
Panone:	Guanta
Peibooerpoki:	Campeonato de fútbol
Pene:	Guatusa
Penemepe:	Chucula (bebida de plátano maduro)

Pikenani:	Los viejos
Tere/pare:	Tiempo/espacio
Tocuri:	Dinero
Waakebi:	Gracias
Wao:	Persona
Waomoni kemoni:	Que se encuentran haciendo algo
Waorani:	La gente
Wegongui:	Dios
Wica:	Pájaro cantor
Yowe:	Uva de monte

ÍNDICE

LAS RELACIONES SOCIALES INTERGENERACIONALES DE LA NACIONALIDAD WAORANI Y LA REPRODUCCIÓN DE LAS LÓGICAS DE MANEJO TERRITORIAL ANCESTRAL EN EL BARRIO WAORANI EN SHELL

DEDICATORIA	II
AGRADECIMIENTOS	III
RESUMEN	I
RESUM	I
ABSTRACT	I
SIGLAS	I
INTERPRETACIONES Y TRADUCCIONES	III
ÍNDICE	I
LISTADO DE TABLAS	IV
LISTADO DE ILUSTRACIONES	I
INTRODUCCIÓN	I
Objetivos de la investigación	V
Hipótesis	V
La investigadora y la investigación	VII
Capítulo 1. Planteamiento socio-contextual del territorio waorani y Shellpare	1
1.1. Las nacionalidades y pueblos indígenas	2
1.1.1. <i>La legislación ecuatoriana en materia de pueblos y nacionalidades a partir de la constitución de 2008</i>	4
1.2. La Nacionalidad Waorani del Ecuador	7
1.3. Ubicación geográfica del Territorio Ancestral Waorani	11
1.4. Relación sociohistórica del hostigamiento al territorio waorani con el modelo extractivista dominante	17
1.4.1. <i>El auge del caucho y los pueblos de la Amazonia ecuatoriana</i>	19
1.4.2. <i>Los efectos de los embates colonizadores producto del modelo extractivo dependiente</i>	23
1.5. Mecanismos de las misiones religiosas para la pacificación en el territorio waorani	25
1.5.1. <i>La institucionalización de la “pacificación” del territorio waorani</i>	25
1.5.2. <i>El inicio del contacto</i>	30
1.5.3. <i>El imaginario del perdón en el proceso de “pacificación” waorani</i>	33
1.5.4. <i>Reubicaciones: de la dispersión a la concentración demográfica</i>	35

1.5.5.	<i>El intercambio de mercancías en una sociedad del Oikos</i>	37
1.5.6.	<i>Matrimonios interculturales y debilitamiento de las fronteras del territorio.</i>	40
1.5.7.	<i>Acusaciones y expulsión del ILV del Ecuador</i>	42
1.5.8.	<i>La iglesia católica y su parte en la “pacificación” waorani</i>	45
1.6.	Principales flujos migratorios del territorio waorani a la sociedad envolvente	47
1.6.1.	<i>La migración interna indígena</i>	47
1.6.2.	<i>La migración interna waorani – los dirigentes salen del territorio</i>	49
1.6.3.	<i>Las ciudades de acogida de los dirigentes waorani y sus familias</i>	52
1.6.4.	<i>El acceso a educación como factor para los flujos migratorios waorani</i>	54
1.7.	Actividades económicas de los waorani fuera de su territorio ancestral	56
1.7.1.	<i>Definiciones de empleo y desempleo según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de Ecuador</i>	56
1.7.2.	<i>El sistema económico en el que desarrollan su vida los waorani</i>	59
1.7.3.	<i>Los espacios laborales fuera del territorio waorani</i>	62
1.8.	Los waorani en Shellpare	67
1.8.1.	<i>Cantón Mera y Parroquia Shell</i>	67
1.8.2.	<i>Barrio Nuevo Amanecer en Shell: inicios y presencia de la Nacionalidad Waorani</i>	70
1.8.3.	<i>Procedencia de los waorani en Shellpare</i>	78
1.8.4.	<i>Los servicios básicos y programas que ofrece en GAD de Mera a los moradores de Shellpare</i>	82
1.8.5.	<i>Los problemas sociales en Shellpare</i>	85
Capítulo 2.	Construcciones epistemológicas y metodológicas	87
2.1.	El Territorio	88
2.1.1.	<i>La Panamazonia</i>	91
2.1.2.	<i>El territorio amazónico ecuatoriano</i>	96
2.1.3.	<i>Territorio waorani</i>	99
2.2.	Las relaciones socioespaciales	107
2.2.1.	<i>Tere/pare: tiempo/espacio en las prácticas sociales intergeneracionales</i>	109
2.2.2.	<i>La forma de habitabilidad tradicional, la autoridad de ahuene y pikanani.</i>	120
2.2.3.	<i>La interdependencia waorani con el territorio construida a través del aprender-haciendo</i>	128
2.3.	Aportes al debate teórico para territorializar la intergeneracionalidad.	138
2.3.1.	<i>Repensar las ciudades como un lugar de interacciones entre lo humano y no-humano</i>	139
2.3.2.	<i>El aprender-haciendo intergeneracional y la conciencia de sostenibilidad</i>	141

2.3.3.	<i>Tejer relaciones sociales intergeneracionales en el manejo territorial sostenible.....</i>	141
2.4.	Construcción metodológica: la investigación cualitativa	143
2.4.1.	<i>Experiencia metodológica previa</i>	144
2.4.2.	<i>El aval ético en la investigación</i>	148
2.4.3.	<i>El método analítico y el análisis comparativo desde una perspectiva cualitativa.....</i>	149
2.4.3.1.	<i>Método analítico.....</i>	150
2.4.3.2.	<i>Análisis Comparativo</i>	156
Capítulo 3.	Relaciones Sociales Intergeneracionales de los waorani	159
3.1.	La intergeneracionalidad como elemento clave en las relaciones sociales de los waorani	160
3.2.	Características de las relaciones sociales intergeneracionales de los waorani del Ecuador	163
3.3.	La influencia de la sociedad envolvente en las relaciones sociales intergeneracionales	170
Capítulo 4.	El manejo territorial vernáculo de los waorani.....	177
4.1.	Defensa territorial.....	178
4.1.1.	<i>Alta movilidad interna.....</i>	179
4.1.2.	<i>Mapeo territorial.....</i>	182
4.1.3.	<i>Gestión político – organizativa</i>	186
4.1.4.	<i>Sistema productivo.....</i>	190
4.2.	Dominio del ciclo productivo	194
4.3.	Cuidado de los bienes comunes.....	199
4.4.	Continuidad de la memoria colectiva	207
Capítulo 5.	Las RSI y su influencia en la reproducción del manejo territorial waorani en Shellpare.....	214
5.1.	Las relaciones sociales intergeneracionales (RSI) en la reproducción de la lógica vernácula de defensa territorial (DT) en Shellpare.....	220
5.2.	Las relaciones sociales intergeneracionales (RSI) en la reproducción de la lógica vernácula de dominio del ciclo productivo (DCP) en Shellpare	225
5.3.	Las relaciones sociales intergeneracionales en la reproducción de la lógica vernácula de cuidado de los bienes comunes (CBC) en Shellpare	230
5.4.	Las relaciones sociales intergeneracionales en la reproducción de la lógica vernácula de continuidad de la memoria colectiva (CMC) en Shellpare	
	235	
Capítulo 6.	Conclusiones y Recomendaciones	242
6.1.	Conclusiones.....	242

6.2. Recomendaciones	254
6.2.1. <i>A la NAWE y CONCONAWEP</i>	254
6.2.2. <i>A la comunidad de científicos sociales y a las organizaciones sociales</i> ...	256
6.2.3. <i>Futuras líneas de investigación y acción</i>	256
BIBLIOGRAFÍA	259
REFERENCIAS – Entrevistas citadas textualmente	267
ANEXOS	268
Anexo I: Mosaico del proceso de construcción de una casa tradicional waorani	268
Anexo II: Documentos para el Campeonato Intergeneracional de Fútbol	269
Anexo III: Modelo de ficha Cronología vida – jóvenes waorani	272
Anexo IV: Mapa de relación entre entrevistas y nodos de la investigación	273
Anexo V: Mapas de conexiones entre fuentes primarias y secundarias y nodos de la investigación	274
Anexo VI: Aval ético de la investigación otorgado por el Comité de Ética de la UPV	280

LISTADO DE TABLAS

<i>Tabla 1 Nacionalidades y pueblos del Ecuador</i>	7
<i>Tabla 2 Indicadores de Empleo - septiembre 2020</i>	57
<i>Tabla 3 Caracterización nacional de empleo y subempleo indígena</i>	58
<i>Tabla 4 Apellidos waorani en Shellpare</i>	80
<i>Tabla 5 Cobertura de recolección de basura por número de viviendas en el sector urbano y rural de la parroquia Shell</i>	84
<i>Tabla 6 Enfermedades registradas en la comunidad de Toñampare por las que acudieron al Centro de Salud en el año 2018</i>	106
<i>Tabla 7 El calendario cowore y el tere/pare waorani</i>	116
<i>Tabla 8 Preferencia de asistencia a fiestas en territorio waorani por parte de waorani de Shell</i>	118
<i>Tabla 9 Actividades principales del aprender-haciendo por rango de edad, 2018</i>	132
<i>Tabla 10 Actividades del aprender-haciendo que se han incorporado a las prácticas tradicionales del manejo territorial waorani</i>	134
<i>Tabla 11 Actividades del aprender-haciendo relacionadas al durani bai</i> ¡Error! Marcador no definido.	
<i>Tabla 12 Esquema de la fase de Observación y recolección de datos - Método Analítico</i>	151
<i>Tabla 13 Esquema de la fase de Descripción - Método Analítico</i>	154
<i>Tabla 14 Esquema de la fase Examen crítico y segmentación del fenómeno</i>	155
<i>Tabla 15 Esquema de la fase Enumeración de las partes - Método Analítico</i>	155
<i>Tabla 16 Ejemplo de matriz para análisis comparativo</i>	157
<i>Tabla 17 Ejemplo de estructura del Análisis comparativo entre la Relaciones Sociales Intergeneracionales y las lógicas de manejo territorial y su reproducción en Shellpare</i>	157
<i>Tabla 18 Características y su nivel de manifestación en las relaciones sociales intergeneracionales de los waorani del Ecuador</i>	215
<i>Tabla 19 Lógicas de manejo territorial vernáculo waorani</i>	218
<i>Tabla 20 Índices para identificar el nivel de manifestación de una característica de las RSI en la reproducción de una lógica de manejo vernáculo</i>	219
<i>Tabla 21 Influencia de las RSI en la reproducción de la lógica de defensa territorial en Shellpare</i>	220

<i>Tabla 22 Las características de las RSI y su incidencia en el nivel de reproducción de la lógica vernácula de defensa territorial.....</i>	<i>222</i>
<i>Tabla 23 Influencia de las RSI en la reproducción de la lógica de dominio del ciclo productivo en Shellpare</i>	<i>225</i>
<i>Tabla 24 Las características de las RSI y su incidencia en el nivel de reproducción de la lógica vernácula de dominio del ciclo productivo.....</i>	<i>227</i>
<i>Tabla 25 Influencia de las RSI en la reproducción de la lógica de cuidado de los bienes comunes en Shellpare.....</i>	<i>230</i>
<i>Tabla 26 Las características de las RSI y su incidencia en el nivel de reproducción de la lógica vernácula de cuidado de los bienes comunes</i>	<i>233</i>
<i>Tabla 27 Influencia de las RSI en la reproducción de la lógica de defensa territorial en Shellpare</i>	<i>235</i>
<i>Tabla 28 Las características de las RSI y su incidencia en el nivel de reproducción de la lógica vernácula de cuidado de los bienes comunes</i>	<i>238</i>
<i>Tabla 29 Resumen de la reproducción de las lógicas de manejo territorial en Shellpare.....</i>	<i>241</i>

LISTADO DE ILUSTRACIONES

<i>Ilustración 1 Ubicación geográfica territorio de la Nacionalidad Waorani del Ecuador</i>	11
<i>Ilustración 2 Historia de las adjudicaciones del territorio Waorani</i>	13
<i>Ilustración 3 Ubicaciones de puntos estratégicos del territorio waorani en el proceso de "pacificación"</i>	29
<i>Ilustración 4 Dirigentes de la Nacionalidad Waorani, periodo 2020-2023, desfilando en Tena</i>	63
<i>Ilustración 5 Mujeres waorani de Napo tejiendo chambira durante un taller lúdico intergeneracional</i>	64
<i>Ilustración 6 Delimitación de los límites parroquiales internos del cantón Mera</i>	68
<i>Ilustración 7 Barrios y Sectores área urbana Shell. Fuente: Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Mera 2019-2025</i>	72
<i>Ilustración 8 Porcentaje de representación de comunidades waorani en Shellpare</i>	79
<i>Ilustración 9 Comunidades Waorani de Pastaza</i>	79
<i>Ilustración 10 Región Amazónica - América del Sur</i>	91
<i>Ilustración 11 Collage fotográfico del Levantamiento indígena de 1992</i>	98
<i>Ilustración 12 Albeiro Guamán en el Plantón por la defensa del presupuesto para educación</i>	105
<i>Ilustración 13 Chonta - Bactris gasipaes</i>	109
<i>Ilustración 14 Algodón recolectado por Antonia Yeti, 2020</i>	115
<i>Ilustración 15 Casa - Escuela Intergeneracional Wiñenani-Pikenani, 2018</i>	120
<i>Ilustración 16 Árbol de gran tamaño en la comunidad de Toñampare</i>	125
<i>Ilustración 17 Pikenani de Toñampare celebrando el primer taller intergeneracional</i>	127
<i>Ilustración 18 Autoidentificación de los jóvenes que participaron en la elaboración de la cronología del aprender-haciendo, 2018</i>	129
<i>Ilustración 19 Familiares que participan en el aprender-haciendo de los jóvenes de la comunidad de Toñampare</i>	130
<i>Ilustración 20 Estructura de la IAP</i>	144
<i>Ilustración 21 Frecuencia de relación investigadores – segmentos de la comunidad</i>	146
<i>Ilustración 22 Espacio de convivencia para trabajar con jóvenes waorani</i>	147
<i>Ilustración 23 Reunión para aconsejar a joven waorani en la comunidad de Toñampare</i>	165
<i>Ilustración 24 Coba Huamoni - lenguaje no verbal</i>	166
<i>Ilustración 26 Preparación de barbasco - una práctica intergeneracional</i>	169
<i>Ilustración 27 Frotación con ortiga para prevenir COVID-19</i>	174
<i>Ilustración 28 Nemonte Nenquimo, lideresa waorani reconocida internacionalmente, 2020</i>	178
<i>Ilustración 29 Mapa del contexto cercano de una pikenani de Gareno</i>	183
<i>Ilustración 30 Mapa de las rutas recorridas por Pirahua y las zonas de interés para los cowore</i>	184
<i>Ilustración 31 TLI - waorani de las tres provincias</i>	185
<i>Ilustración 32 Muestra de la producción vegetal en Territorio Waorani</i>	191
<i>Ilustración 33 Diez animales importantes del territorio para los waorani de Shellpare</i>	197
<i>Ilustración 34 Muestra de artesanías elaboradas en la Escuela Intergeneracional</i>	203
<i>Ilustración 35 Come Guikita aplicando wento (ortiga) para fortalecer la espalda de Antonia Yeti</i>	205
<i>Ilustración 36 Reproducción de los elementos de la lógica vernácula de defensa territorial</i>	221
<i>Ilustración 37 Aporte de las características de las RSI a la reproducción de la lógica vernácula de defensa territorial</i>	223
<i>Ilustración 38 Reproducción de los elementos de la lógica vernácula de dominio del ciclo productivo en Shellpare</i>	226
<i>Ilustración 39 Alicia Cahuya en CIDH - 156 Período Ordinario de Sesiones</i>	228
<i>Ilustración 40 Aporte de las características de las RSI a la reproducción de la lógica vernácula de dominio del ciclo productivo</i>	229
<i>Ilustración 41 Reproducción de elementos de la lógica vernácula de cuidado de los bienes comunes en Shellpare</i>	232
<i>Ilustración 42 Aporte de las características de las RSI a la reproducción de la lógica de cuidado de los bienes comunes</i>	234

<i>Ilustración 43 Reproducción de elementos de la lógica vernácula de continuidad de la memoria colectiva en Shellpare</i>	<i>237</i>
<i>Ilustración 44 Aporte de las características de las RSI a la reproducción de la lógica vernácula defensa territorial</i>	<i>240</i>

INTRODUCCIÓN

La investigación titulada “Las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani y la reproducción de las lógicas de manejo territorial ancestral en el barrio waorani en Shell” es el resultado de un proceso previo de investigación-acción participativa en la comunidad de Toñampare; al determinar que varios de los efectos del cambio de construcción territorial de los waorani, tenían como causa el hostigamiento y presiones sobre sus bienes comunes por parte de los agentes de la sociedad envolvente.

Generando un interés por entender cómo se estaban reproduciendo las lógicas de manejo territorial vernácula en Shellpare, un asentamiento de waorani fuera del territorio ancestral. Ya que, la intermediación cultural de sus habitantes impacta en la reproducción al interior del territorio. Sin embargo, solo cuando se definió la necesidad de entender cómo se entretajan las relaciones sociales intergeneracionales de los waorani se logró concebir una propuesta de investigación.

Propuesta que fue expuesta a los líderes de Shellpare y una vez validada por ellos se inició con su desarrollo, que se presenta en 6 capítulos. El primero permite entender el contexto histórico de una nacionalidad de reciente contacto. Se inicia con un recuento de los pueblos y nacionalidades del Ecuador y de la legislación ecuatoriana que los cobija a partir de 2008.

Con este marco se introducen datos sobre la Nacionalidad Waorani, su ubicación geográfica y la visibilización de los elementos sociohistóricos de hostigamiento territorial, como la explotación petrolera, la colonización, la evangelización y la pacificación. Se señala así mismo, a las reubicaciones y el intercambio de mercancías, los matrimonios interculturales y los programas evangelizadores como mecanismos de sometimiento cultural.

En esta contextualización se aborda la migración interna indígena como el preámbulo para entender los flujos migratorios de los waorani hacia ciudades como Coca, Puyo, Tena y Shell. El acceso a la educación es uno de los factores que motiva su salida. Se aborda también como el estado define el empleo y desempleo y la situación de las poblaciones indígenas fuera de sus territorios.

El capítulo termina con la exposición de los waorani en Shellpare, dónde están ubicados, como se asentaron en este sector y sus principales problemas frente a la vida “moderna”.

El segundo capítulo expone la construcción epistemológica y metodológica de la investigación. El debate se centra en el territorio como concepto y su diversificación en el contexto Panamazónico, ecuatoriano y waorani. A más de ello se discute sobre las relaciones socioespaciales y los tres aportes que los waorani dan a este tema. (1) Tere/pare en las prácticas sociales intergeneracionales. (2) La forma de habitabilidad tradicional. (3) La interdependencia waorani con el territorio desde el aprender-haciendo. Reflexiones para el debate teórico que permiten plantear una serie de aportes para pensar la territorialización de la intergeneracionalidad como mecanismo de sostenibilidad socioambiental.

El *aprender-haciendo* como metodología activa en un entorno de aprendizaje donde el componente práctico conduce la enseñanza, permitiendo que quien transmite el conocimiento, lo haga, no solo desde la verbalización, sino además desde la corporalidad; por lo que el que adquiere el conocimiento requiere de un tiempo-espacio suficiente para decodificar lo aprendido, ponerlo en práctica y validarlo. Este aprender-haciendo termina siendo un proceso de aprendizaje de doble vía, pues tanto el que enseña como el que aprende interactúan y construyen el conocimiento útil.

La construcción metodológica presenta a la investigación cualitativa como la línea de conducción de este estudio. Se reseña una experiencia metodológica previa, cuyos insumos sirvieron para la reflexión y argumentación de los resultados. Se explica como se definió el aval ético para la investigación.

Posteriormente se hace un recuento de uso del método analítico y del análisis comparativo para comprobar la hipótesis y exponer los resultados. Se señala que se trabajó con la plataforma de investigación cualitativa NVivo12+, Connectedpapers, entre otros.

El tercer capítulo tiene como objetivo explicar las relaciones sociales intergeneracionales de los waorani, sus características, la influencia de la sociedad envolvente y evolución. Entendiéndose a estas como un tejido complejo de conexiones entre grupos etarios de un mismo contexto social. Estas formas de diálogo específicas se construyen desde el aprender-haciendo, lo que fortalece el concepto de intergeneracionalidad. El proyecto interdisciplinario Escuela Intergeneracional Wiñenani – Pikenani permitió obtener la información presentada.

Ya en el cuarto, se analizan cuatro lógicas de manejo territorial vernáculo: la defensa territorial, el dominio del ciclo productivo, el cuidado de los bienes comunes y la continuidad de la memoria colectiva. Lógicas que fueron desarrolladas según sus principales elementos, para que pueda exponerse su nivel de reproducción en Shellpare. El manejo territorial vernáculo se entiende como el conjunto de estrategias de organización territorial para la continuidad de la vida plena.

Al comparar estos los capítulos III y IV se generaron resultados sobre la crisis intergeneracional que los waorani del Ecuador están sufriendo y que les impide reproducir plenamente su forma de concebir el territorio y reproducirlo. Resultados que se exponen en el quinto capítulo.

Aquí se puede ver como se entretajan las características de las relaciones sociales intergeneracionales (adaptabilidad, proficiencia, enunciación verbal, enunciación no verbal, integrativas, libertad, materialidad e inmaterialidad) con cada uno de los elementos que constituyen el manejo territorial vernáculo, mencionados anteriormente.

El sexto capítulo recoge las conclusiones y recomendaciones de la investigación que aportan a entender los conceptos clave desarrollados en esta investigación. Empíricamente se puede considerar que es el primer trabajo que busca entretajar las relaciones sociales intergeneracionales con las lógicas de manejo vernáculos waorani en Shellpare. Estudios anteriores han centrado sus esfuerzos en el territorio ancestral y lo que aquí se analizará podría verse como el primer acercamiento teórico a la realidad urbana de los waorani.

En cuanto a la contribución teórica de esta investigación se puede revisar el acápite sobre Aportes al debate teórico para la territorialización de la intergeneracionalidad, donde separándose del estudio de caso, se intentará reflexionar sobre las posibilidades epistemológicas de conceptos como las interacciones entre lo humano y no-humano, el aprender-haciendo con enfoque intergeneracional y el manejo territorial sostenible.

Objetivos de la investigación

Con el fin de limitar la investigación se definió un objetivo general que buscó *determinar cómo las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani influyen en la reproducción de las lógicas de manejo territorial ancestral en el barrio waorani en Shell*. Para alcanzarlo se definieron tres objetivos específicos que marcaron los resultados de este estudio.

El primero fue *conceptualizar los elementos que componen las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani*, una vez alcanzado este paso, se buscó *definir las principales lógicas de manejo territorial de la Nacionalidad Waorani y su reproducción en el barrio waorani en Shell*.

Finalmente, esto permitió *relacionar la conceptualización de las relaciones sociales intergeneracionales con las principales lógicas de manejo territorial de la Nacionalidad Waorani y su reproducción en el barrio waorani en Shell*.

Hipótesis

La crisis en las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani dificulta la reproducción de las lógicas de manejo territorial ancestral en el barrio waorani en Shell, pudiendo entenderse por varios factores, uno de ellos tiene que ver con la figura de autoridad de los *pikenani*, capaz de enseñar y liderar el territorio, la cual ha sido relegada. Otro, quizá tiene que ver con las

nuevas formas de organización, funcionales a la sociedad envolvente. En este sentido, el criterio vernáculo de construir un territorio útil ha sido cambiado significativamente, en tanto que la utilidad en sí misma, ha sido relacionada con el mercado, con la posibilidad de obtener mejor educación, acceso a salud y trabajo.

A este criterio, puede haber contribuido el sistema de educación formal, que por un lado subraya criterios de “desarrollo”, “adelanto”, “progreso” ligados a vivir cerca de centros poblados como el Puyo, y que, por otro, limita la interacción de los miembros de la nacionalidad con su territorio, al extraer los tiempos dedicados a relacionarse con los bosques y los canales ancestrales de conocimientos, y confinarlos en las paredes de los centros educativos. Cabe mencionar posiblemente a esto se suma la irrupción de la tecnología y en especial, el internet. Esta situación podría contribuir a que las generaciones jóvenes waorani prefieran imaginar su vida dentro de estándares cosmopolitas o regionales, y deseen abandonar sus territorios.

Esta irrupción en las formas legítimas de la nacionalidad para apropiarse internamente de su cosmovisión y manejo territorial hace que las nuevas generaciones, busquen espacios territoriales similares a los de la sociedad envolvente, como es el caso de Shell, poblado cercano a la capital provincial, ciudad del Puyo. En Shell se ha constituido el barrio conocido como Shellpare, asentamiento waorani en el cantón Mera, parroquia Shell, provincia Pastaza.

En Shellpare, los waorani en pleno proceso de urbanización, han construido sus viviendas según el patrón regional. Sin embargo, socialmente, podrían estar agrupados de acuerdo con sus filiaciones familiares. De ahí que, una vivienda o habitación pueda agrupar a varios miembros correlacionados, sin que esto

signifique que necesariamente reproduzcan el manejo territorial vernáculo, ni tampoco el cuidado común del territorio. Tampoco, se reproduce la idea del barrio periurbana o urbana, sino más bien, se trataría de un ejercicio de habitabilidad sui generis, en el cual, los waorani activan dispositivos como el de las relaciones sociales basadas en filiaciones familiares que constituyen relaciones espaciales en las cuales, lo que convoca es la utilidad de los territorios.

La investigadora y la investigación

Me permito escribir en primera persona este acápite para que quien lo lea pueda conectar no solo con la investigación, sino, además, con la investigadora. Desde que tengo memoria una vocación por liderar procesos de cambio y ayuda a los demás me ha movido hacia espacios en los que los derechos se estaban vulnerando.

Al recibirme como trabajadora social, ya había participado en la defensa estudiantil y organizado proyectos para mejorar las condiciones de salud de los estudiantes universitarios. Entender que la problemática social estaba íntimamente ligada con lo ambiental me hizo optar por indagar cómo se entretrejan y esto me vinculó a los estudios socioambientales. Ahí aparece mi primera aproximación a la Amazonia ecuatoriana, a través de la construcción de espacios de diálogo social.

La docencia también es una vocación que llegó de admirar la generosidad de mis primeras maestras. Durante los años de carrera universitaria mediante la ayudantía de cátedra, un gran maestro, me fue formando para aprender a compartir el conocimiento. El ingreso como docente en la Universidad Central del Ecuador fue la puerta para que el sueño de encender otros sueños se

empiece a concretar, lo que otros llaman, el despertar de la conciencia.

Cuando noto una ausencia de relación del trabajo social con los pueblos y nacionalidades del Ecuador, empiezo a convocar a otras y otros docentes que no se conformaban con lo que les correspondía. De ahí nace un proyecto para visibilizar a los sabios y sabias de la Nacionalidad Waorani.

Este vínculo con los waorani ha formado en mí una docente investigadora que prefiere escuchar, caminar y sentir para luego proponer, abstraer o debatir. La sencillez y alegría de los waorani me ha abierto el mundo hacia la posibilidad de gestar resistencias, porque otras formas de vivir son posibles.

Quiero exponer una serie de respuestas a varios cuestionamientos que se me han hecho respecto a mi lugar de enunciación y mi vivencia durante la investigación. Espero que sean de utilidad para quienes las lean.

¿Es la autora, Gabriela, blanca, mestiza o indígena ella misma? Mi autoidentificación étnica es afrodescendiente, porque mis ancestros llegaron de África como esclavos en las haciendas de la sierra norte del Ecuador, posiblemente en el siglo XVI y aunque genéticamente no mantenga rasgos puros, me identifica la alegría, resistencia y la generosidad de este pueblo. *¿De qué forma afecta que lo sea o no?* Mi carga ideológica y práctica impacta en todos los espacios donde me desenvuelvo, así se construyen las relaciones humanas. En el territorio waorani mi presencia ha intentado no ser invasiva, mis discursos han sido de exaltación a la cultura y un llamado a valorar su patrimonio inmaterial. Visualmente he tratado de que la sencillez me vista y he evitado tratos preferenciales. Todo con el fin de vivir la experiencia de la cotidianidad como una más.

¿Habla la lengua indígena? No hablo wao-terero, es una asignatura

pendiente. Solo entiendo frases básicas. El kichwa de la sierra está impregnado en la cultura ecuatoriana y varias de las palabras o expresiones que usamos son de esta lengua.

El ser parte de la comunidad universitaria, ¿es un beneficio para acceder a la comunidad waorani o más bien una dificultad? Ser parte de la comunidad universitaria suele ser una garantía de que se trae algo interesante para hacer o aprender y se vuelve una ventana para que alguien pueda ir estudiar. Pero también pesa el preconcepto de que las universidades llegan al territorio a extraer conocimientos y la comunidad no recibe nada. Por esta razón, hemos tratado de socializar lo que es una universidad pública y qué competencias tiene. También explicar lo que se quisiera hacer y que en Asamblea se acepte o no lo propuesto.

Por el otro lado, en la universidad, las dificultades de tipo administrativas ponen a prueba la paciencia y el compromiso social. Hemos experimentado desde aplausos hasta desdenes, sin embargo, en nuestras continuas reflexiones grupales, la palabra de ánimo y recordarnos para quién hacemos el trabajo ayuda mucho a no dejar de caminar.

¿Cómo afecta su clase social? Provengo de una familia que decidió que el patrimonio que dejarían a sus hijos es la educación, por lo tanto, mi condición de clase puede pensarse como media. Sin embargo, eso no es una limitante para recibir con agradecimiento toda la riqueza cultural waorani, que dista de la opulencia y materialismo de la sociedad envolvente.

¿Cómo afecta que sea mujer? En la Nacionalidad Waorani las mujeres adultas tienen un liderazgo potente, una fuerza física extraordinaria y conocimientos que estremecen el alma, trabajar en un espacio donde se puede

evidenciar esta naturalidad en las relaciones de género, ayuda a la fácil incorporación como mujer.

La forma en la que he llevado la maternidad en un contexto de alta movilidad ha sido una experiencia que la atesoro y espero sea un ejemplo para otras investigadoras que desean ser madres, pero que los temores de frustrar su carrera les impide tomar esa decisión.

Junto con mi esposo analizamos las condiciones de flexibilización laboral de cada uno y concluimos que debíamos organizar los horarios para que nuestros hijos pudiesen disfrutar de la presencia de los dos.

Cuando nació Micaela decidimos que respetaríamos su derecho a la lactancia plena, por lo que me acompañó a todos los viajes de trabajo que tenía, mi madre también decidió que estaría con nosotras durante el primer año. Luego nació David y nos organizamos para que el trabajo sea durante los fines de semana, así mi esposo podía acompañarnos y cuidarnos como equipo.

Hasta los 7 y 5 años respectivamente, cuando viajamos para España, estos guaguas (niños) ya habían podido experimentar viajes en avión, avioneta, canoa, tren y autobús. Conocer que, si tienes hambre, ser un buen trepador de árboles te ayudará. Han hecho amigos y amigas que les han enseñado a capturar animales, identificar peligros y divertirse en el río. También han aprendido a liderar, a aprender-haciendo y a defender la casa de sus amigos.

Yo he aprendido de ellos y han facilitado mi acercamiento a las familias, pues ellos ya eran amigos de mucha gente que yo aun no tenía la oportunidad de tratar. Muchos me preguntaban y cómo dejas que falten a la escuela, yo sonreía y decía que van a una gran escuela.

¿Cómo conoció la autora a la comunidad indígena y de dónde sale su

interés por esta comunidad en particular y no otra? Cuando tenía 8 años, mi padre llegó de realizar una producción audiovisual en la tierra de los waorani, trajo consigo tres coronas de bellas plumas y muchas historias. En mi corazón atesoré la importancia que tenían.

En 2013, como técnica de diálogo social en la Secretaría de la Política, asistí a una Asamblea en Miwagono – provincia de Orellana, para tratar la crítica situación por la muerte de Ompore y Buganey, dos pikenani waorani a manos de Taromenane (pueblo oculto en la selva). Mientras los funcionarios de las instituciones del Estado se encontraban en zozobra y pensando cómo negociar con los waorani, yo me acerqué a las mujeres y luego a los dirigentes jóvenes. Recibí una corona como mi padre y con dos de ellos, Timoteo y Gilberto, mantengo una amistad hasta el día de hoy.

Timoteo llegó a ser presidente de la Nacionalidad en 2016 y fue con quién iniciamos el proceso de acercamiento para que la Universidad Central se vinculara. Gilberto acompañó la planificación y ejecución del trabajo tanto en Konipare, Toñampare y Shellpare. En 2019 es nombrado presidente de la Nacionalidad y logramos sostener las iniciativas de la Escuela Intergeneracional Wiñenani – Pikenani. Es grato ver como su responsabilidad y visión han permitido mantener el trabajo.

¿Cómo le ha cambiado a la autora escribir esta tesis? Luego de correr por cinco años en el trabajo de campo con muy poco tiempo para reflexionar teóricamente lo que hacíamos; tener la oportunidad de escribir lo vivido, contrastarlo con lo que ya esté escrito ha sido para mí, de gran satisfacción. Espero que este documento no vaya al agujero negro de la internet.

¿Qué aprendizajes extrae la autora de su tesis que sean aplicables al

territorio que le acogió durante los años que realizaba su tesis en Valencia y que tiene una lengua (y cultura) propia minorizada? El principio de caminar para construir territorio fue esencial para la adaptación en Valencia. Junto con mi esposo e hijos mapeamos nuestra zona, tejimos redes de solidaridad y acompañamiento y podemos decir que hasta ganamos una familia extendida. Nuestro piso acogió a mucha gente y en él se sentía Ecuador. Valoro mucho que mis hijos se hayan educado dos años en lengua valenciana, aprendimos muchísimo.

Los resultados de la investigación que se presentan a continuación son la suma, resta, multiplicación y división de pensamientos, reflexiones y acciones de muchas personas, hombres y mujeres, desde gente dedicada a la intelectualidad hasta el grupo de los que corazonamos la realidad.

Estos 9 años caminando detrás y a veces junto a la Nacionalidad Waorani me llevan a concluir que el conocimiento es útil en tanto sirve para sostener la esperanza de una vida plena, con relaciones de generosidad y de respeto no solo hacia el otro, sino hacia uno mismo.

En mi introspección me pregunto que si me gustaría que esta tesis sea un aporte y obviamente que respondo sí, pero que sea un aporte para que pongamos la mirada en los niños, niñas y pikenani waorani que están sufriendo los embates de este modelo violento con el que la sociedad envolvente les impone vivir, y no aplausos y felicitaciones para mí.

¡Waakebi waorani, waakebi Wegongi!

Capítulo 1.

Planteamiento socio-contextual del territorio waorani y Shellpare

A continuación, se presenta el contexto histórico de la Nacionalidad Waorani del Ecuador. Se inicia con un recuento de los pueblos y nacionalidades del Ecuador y de la legislación ecuatoriana que los cubre a partir de 2008. Luego se reseñan datos sobre etnográficos, así como la visibilización de elementos sociohistóricos de hostigamiento territorial. Definiéndose a estos como explotación petrolera, colonización, evangelización y pacificación. Se señala a las reubicaciones y el intercambio de mercancías, los matrimonios interculturales y los programas evangelizadores como mecanismos de sometimiento cultural.

En esta contextualización se aborda la migración interna indígena como el preámbulo para entender los flujos migratorios de los waorani hacia ciudades como Coca, Puyo, Tena y Shell. Finalmente se presenta a los waorani en Shellpare, dónde están ubicados, como se asentaron en este sector, sus principales problemas, frente a la vida “modera”.

1.1. Las nacionalidades y pueblos indígenas

En el mundo existen un sin número de culturas que entienden y se apropian de su territorio de diferentes formas, estas filiaciones culturales pueden darse por el lugar de nacimiento, por una condición genética común o una cosmovisión similar.

En cuando a la población indígena se puede considerar que su filiación cultural y su lógica de interrelación territorial los singulariza de otros colectivos humanos, dándoles un sentido de espacialidad a sus relaciones sociales, constituyéndoles como pueblos o nacionalidades relacionados estrechamente con bienes comunes o recursos naturales renovables y no renovables. Además, sus relaciones sociales se caracterizan por sostenerse en la intergeneracionalidad para el desarrollo de sus prácticas y apegos cotidianos, destacando la oralidad para la transmisión de estos; por lo que otra característica de estos grupos humanos es la recurrencia a su lengua original, aun cuando son parte de una sociedad supranacional.

Las nacionalidades indígenas son colectivos con vínculos históricos, económicos, políticos ecológicos y culturales. Cuentan con un sistema de gobierno autónomo; es decir, la administración del territorio y las formas de justicia son propias a partir de su cosmovisión. Los pueblos indígenas por su parte son

colectivos internos o no, de una nacionalidad, que mantienen determinadas particularidades étnicas y culturales comunes (historia, cosmovisión, costumbres, idioma, vestimenta, fiestas, etc.) a través de mecanismos comunitarios.

El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre pueblos indígenas y tribales, considera pueblo indígena a los colectivos “cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial” (OIT 1989:1). Es así como este mismo instrumento plantea que son considerados indígenas por el “descender de poblaciones que habitaban en el país (...) en la época de la (...) y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (pt. 1).

Alrededor del planeta existen poblaciones indígenas ubicadas en más de 90 países con aproximadamente 370 millones de personas, representado el 5% del total mundial (Gobern 2017). Este porcentaje, que podría ser poco significativo en comparación del tercio de la población mundial que representan China e India en conjunto; toma sentido, cuando lo comparamos con el 70% de la biodiversidad planetaria (LMMC 2005) y encontramos que un número considerable de pueblos y nacionalidades indígenas están ubicados en estos espacios geográficos.

En el caso concreto de la cuenca del Amazonas y el Gran Chaco, su potencial de flora, fauna, hidrológico, de minerales, etc., se conjuga con los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial, generando una biodiversidad a gran escala. Según organismos internacionales responsables de la protección de derechos

colectivos, los indígenas constituyen unos 200 pueblos y alrededor de 10.000 personas (OACNUDH 2012).

1.1.1. La legislación ecuatoriana en materia de pueblos y nacionalidades a partir de la constitución de 2008

El Ecuador, en el 2007, convoca a una Asamblea Constituyente¹ para organizar su vida política, económica, social, cultural y ambiental, dando como resultado en 2008, una carta magna denominada Constitución de la República del Ecuador. Hasta antes de este documento, la constitución únicamente era un instrumento político de conducción del país; por lo que para el neoconstitucionalismo² significó un ejemplo concreto de sus postulados y ha sido considerada como una de las más avanzadas en materia de derechos en todo el mundo (Hoogesteger, Boelens, y Baud 2016).

Esto debido a que recoge varios planteamientos de los distintos actores de la sociedad civil y asume la postura de varios sectores sociales, además de dotar de derechos a la naturaleza, entendiéndola como un sujeto.

Antes de la Constitución 2008, se consideraba al Ecuador como un estado pluricultural y multiétnico³, organizaciones indígenas del Ecuador, como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), la Ecuador Runacunapak Rikcharimui (ECUARUNARI)⁴ y otras de

¹Es el máximo mecanismo democrático ecuatoriano para tratar temas de interés que reformulan su Constitución vigente

² En caso de querer profundizar sobre el neoconstitucionalismo en la Constitución del Ecuador, recomiendo el artículo “Neoconstitucionalismo y operación constituyente en América Latina: el caso de Ecuador” de Julio Echeverría. <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/37/10/ebook.pdf#page=126>

³ Tomado del artículo 1 de la Constitución Política del Ecuador 1998-2008.

⁴ Traducción interpretativa del kichwa al castellano: El Despertar de los Indígenas Ecuatorianos

base, lograron incluir una demanda de varias décadas sobre su visibilización y participación en el Estado. Es así como el Ecuador, actualmente es un estado intercultural y plurinacional.

Este postulado confiere a este colectivo, la legitimidad de llamar a sus miembros como nacionalidades y por ende la garantía de nuevos derechos, demostrando que el país no es un conglomerado homogéneo que principaliza una u otra cultura; sino que la coexistencia de culturas enriquece el desarrollo del Ecuador, potenciando las identidades y sus memorias para la construcción de un Estado diferente.

Esta conquista sirvió al mundo indígena ecuatoriano, para garantizar espacios políticos estatales como el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), posteriormente Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades (CNIPN), Secretaría de Pueblos, Subsecretarías y Direcciones relacionadas a la interculturalidad; cuotas por acción afirmativa a personas de las distintas nacionalidades; legalización y legitimación de las directivas de las organizaciones de base de cada nacionalidad.

Las nacionalidades indígenas en el Ecuador mantienen lazos comunes en cuanto a su ancestralidad al poseer un territorio propio y colectivo; una lengua vernácula, una forma de autogobierno y construcciones culturales materializadas en su forma de vida cotidiana y simbolizadas en sus relaciones inmateriales. En el caso de las nacionalidades amazónicas del Ecuador, se puede notar una similitud en cuanto a la búsqueda constante de propiciar condiciones de igualdad con el de afuera, con la posibilidad de transformarse hacia el exterior, pero sosteniendo su reivindicación desde adentro.

En Ecuador, “la población predominante es mestiza, hispanohablante (82,2% del total de habitantes). 14 nacionalidades y 18 pueblos, (...) La población indígena llega a un 8%, seguida por la población afroecuatoriana (4,3%) y por la montubia (3,8%)” (Senplades 2017, 114). A continuación, se muestra una tabla que resume las nacionalidades y pueblos existentes, así como su ubicación geográfica y lengua (ver Tabla1).

#	Región	Provincia	Nacionalidad/ Pueblo	Lengua
1	COSTA	Carchi*, Esmeraldas, Imbabura*	Awá	Awá pit
2		Esmeraldas	Chachi	Cha'palaachi
3		Esmeraldas	Epera	Sia Pedee
4		Santo Domingo de los Tsa'chila	Tsa'chila	Tsafiki
5		Manabí, Guayas	Manta – Huancavilca – Puná	Castellano
6	AMAZONIA	Sucumbíos	A'I Cofán	A'ingae
7		Sucumbíos	Secoya	Siekopai
8		Sucumbíos	Siona	Siekopai
9		Orellana, Pastaza, Napo	Waurani	Wao-terero
10		Pastaza	Andwa	Andwa
11		Pastaza	Shiwar	Shiwar
12		Pastaza	Sapara	Sapara
13		Pastaza, Morona Santiago	Achuar	Achuar- chicham
14		Morona Santiago	Shuar	Shuar-chicham
15		Sucumbios, Orellana, Napo y Pastaza	Kichwa Amazonia	Kichwa amazónico
16	Napo	Napuruna, quijos	Kichwa amazónico	
17	Pastaza	Canelos, sarayakus	Kichwa amazónico	
18	SIERRA	Imbabura	Karanki	kichwa andino

19	Imbabura	Natabuela	kichwa andino
20	Imbabura	Otavalo	kichwa andino
21	Pichincha, Imbabura	Kayambi	kichwa andino
22	Pichincha	Kitukara	kichwa andino
23	Cotopaxi	Panzaleo	kichwa andino
24	Tungurahua	Chibuleo	kichwa andino
25	Tungurahua	Salasaca	kichwa andino
26	Tungurahua	Kisapincha	
27	Tungurahua	Kichwa Tungurahua	kichwa andino
28	Bolívar	Waranca	kichwa andino
29	Bolívar	Tomabela	
30	Chimborazo	Puruhá	kichwa andino
31	Azuay, Cañar	Kañari	kichwa andino
32	Loja, Zamora	Saraguro	kichwa andino

Tabla 1 Nacionalidades y pueblos del Ecuador. Fuente: Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021. Senplades Ecuador. Elaboración propia.

1.2. La Nacionalidad Waorani del Ecuador

Un claro ejemplo de lo dicho es la Nacionalidad Waorani del Ecuador, no es sino durante la década del 60 del siglo XX, que la sociedad nacional pudo tomar contacto definitivo con este grupo humano, que había resistido los embates colonizadores por recursos como el caucho y la madera. Este primer contacto se debió a la incursión de una misión religiosa liderada por el Instituto Lingüístico de Verano, para la pacificación de una sociedad caracterizada por la guerra interclánica y por ende por muertes recurrentes (Álvarez 2016:80).

Este grupo se autodefine como waorani, que significa “la gente” de la raíz wao = gente y el subfijo rani que indica plural, y los no-waorani, vienen a concebirse como los cowore, los de afuera⁵. Varias son las versiones de sus orígenes, pero

⁵ Información recogida de varios textos sobre la nacionalidad y validada por hombres y mujeres waorani de Toñampare.

todas tienen en común el sentido de resistencia, los más fuertes. Su idioma es el wao-terero, del cual se dice en la actualidad, que “la fonología huaorani⁶ ha cambiado por el contacto con el español, se ha perdido mucho la sonorización” (Torres 2001:143). James Yost señala que “lecturas cuidadosas de mi parte, y también de parte de Peeke, tanto de listas publicadas como no publicadas, de vocablos de idiomas por toda Sudamérica no han producido congéneres para el idioma huao” (1979:9).

Para Trujillo, desde “los 70 [siglo XX], empieza un rápido proceso de reconfiguración de los espacios de este grupo, (...) en un extenso territorio de más de 20.000 kilómetros, divididos en cuatro grupos trashumantes (básicos), formado por un número aproximado de 500 individuos” (2001).

En el censo de 2010⁷, el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos del Ecuador (INEC) contabilizó 2000 waorani, sin embargo, según los registros de la propia nacionalidad, actualmente habrían alrededor de 4000, distribuidos en 57 comunidades. Con el censo poblacional y de vivienda previsto para el 2020, se pensaba tener un dato de mayor exactitud, puesto que el INEC cuentan con nuevos mecanismos para la recolección de datos y ubicación de personas. La pandemia por COVID19 ha retrasado el proceso y se ha replanificado para el 2021 en sus meses finales.

⁶ A lo largo del texto se utilizará huaorani o waorani, que tienen la misma significación, la primera responde a una fonetización al español y la segunda al inglés. Esta última, en la actualidad es la más común y su uso se ha expandido a nivel académico con rapidez.

⁷ Se puede consultar la información del Censo 2010 en <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/base-de-datos-censo-de-poblacion-y-vivienda-2010/>

Originalmente la Nacionalidad Waorani es uroxilocal, sus uniones maritales se hacían solo entre primos cruzados (Álvarez 2016:81; Trujillo 2001:61), situación que con el proceso de pacificación ha cambiado, puesto que los misioneros motivaron a casarse con personas de la nacionalidad kichwa, principalmente mujeres, pues mejoraría la diversidad genética y además ayudaría a la asimilación de la cultura envolvente; hecho que por otro lado ha permitido el ingreso de los familiares de las esposas y esposos kichwa al territorio waorani generando conflictos por la forma de aprovechamiento con los bienes comunes y prácticas chamánicas, antes no contempladas.

Estos 60 años de contacto le han significado a la nacionalidad cambios abruptos en su cultura, debido principalmente a la correspondencia cronológica con el tiempo de las tecnologías de la información y el conocimiento; que los han acercado a realidades diversas. También el desarrollo tecnológico en el mundo petrolero y maderero les ha significado a los waorani, desarrollar mecanismos de protección en algunos casos débiles por la nula experiencia para enfrentarlos.

Además de ello, les ha posibilitado posicionarse como un actor político a nivel nacional e internacional. La Nacionalidad Waorani es considerada como un grupo “nativo ecológico de la Amazonía ecuatoriana” (Burgaleta, Rodríguez, y Martínez-Fresneda 2018:159), ya que cumple con los requisitos que Castells propone para esta definición: “el reconocimiento del Estado, resultado de un proceso de resistencia, y una identidad de proyecto basada en las tradiciones y los discursos nacionales e internacionales” (159).

Tema que para otros sectores es debatido, ya que siguen una perspectiva similar a la de Yost, que planteaba que en el caso waorani “su ética de extracción

ha sido una de bienes ilimitados y con poca evidencia de que hayan tratado de conservar los recursos” (1979:14), para este autor el ecocidio de esta nacionalidad respondería a “su propia ética de extracción combinada con una tecnología más eficiente, será lo que destruirá el ambiente” (p. 14). Argumentos que se analizarán en acápite posteriores, ya que requieren de una discusión más amplia y fundamentada.

La singularidad de los waorani se puede ver en su forma de asumirse igual al otro, no hay una postura de inferioridad, es una cultura que encuentra al otro útil y en la medida de ello, intercambia ideas, información, y mercancías (Álvarez 2016; Burgaleta et al. 2018; Yost 1979). Mantiene la curiosidad de sentir como el otro para relacionarse. Son narradores de interesantes historias y buscan asombrar con sus relatos. Son fuertes tanto física como anímicamente, resistentes, hablan con sus gestos, con sus ojos, con sus cuerpos.

La nacionalidad, actualmente cuenta con una organización oficial que los representa conocida como NAWE, Organización de la Nacionalidad Waorani del Ecuador. Con sus filiales CONCONAWEP, Consejo de Coordinación de la Nacionalidad Waorani del Ecuador Pastaza; ONWAN, Organización de la Nacionalidad Waorani de Napo; ONWO, Organización de la Nacionalidad Waorani de Orellana. Esta forma de organización hace referencia a que geográficamente el territorio se encuentra en las provincias Pastaza, Napo y Orellana. Dentro de las capitales y/o ciudades principales de estas provincias, (fuera del territorio), han logrado establecer pequeños asentamientos, como es el caso del barrio waorani en Shell – Pastaza, conocido como Shellpare.

1.3. Ubicación geográfica del Territorio Ancestral Waorani

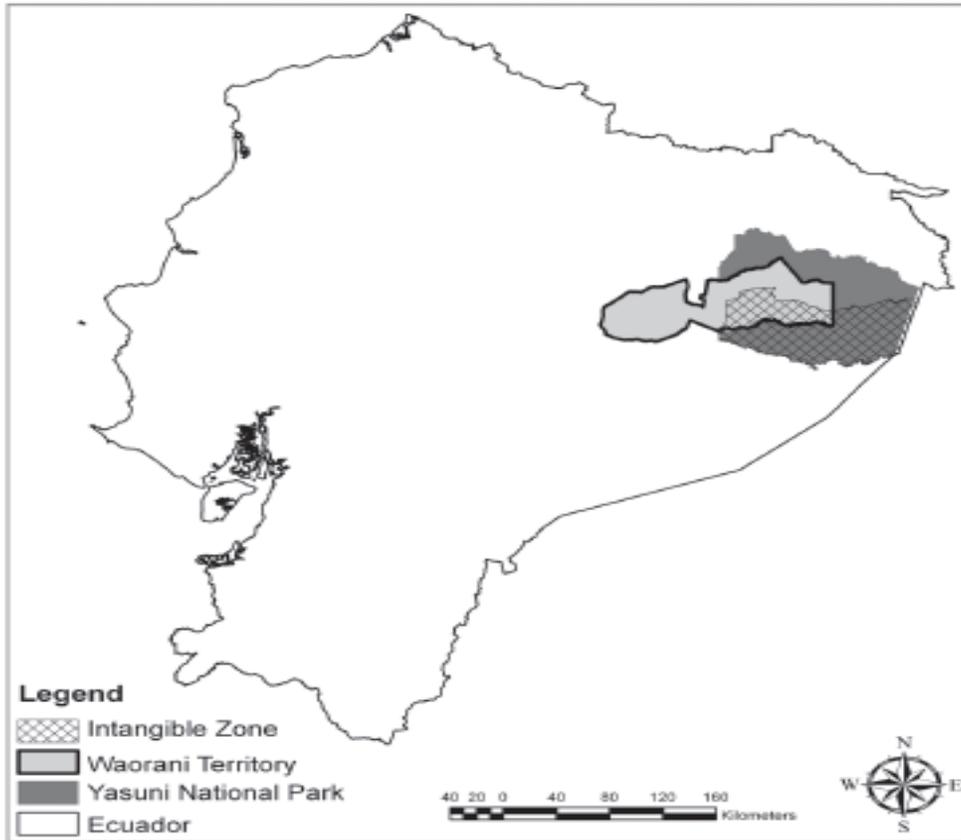


Ilustración 1 Ubicación geográfica territorio de la Nacionalidad Waorani del Ecuador. Fuente: Lu y Wirth (2011). *Conservation Perceptions, Common Property, and Cultural Polarization among the Waorani of Ecuador's Amazon*.

En la actualidad la Nacionalidad Waorani del Ecuador se encuentra ubicada en el nororiente ecuatoriano, entre las provincias de Pastaza, Napo y Orellana. Cuenta con un título de propiedad colectiva de 17.065 km² (Zurita 2017:499), en comparación a la superficie total del Ecuador representa el 6% del territorio como se aprecia en la Ilustración 1.

Sus coordenadas geográficas son “latitudes S 0° 24’ y S 1° 44’ sud y entre las longitudes 76° oeste y 77° 30’ este” (499), su bosque es lluvioso tropical, “con estribaciones importantes en su borde occidental y estaciones menos marcadas de las que normalmente imperan en la Cuenca del Amazonas”(Hidrobo 2013). Es decir,

un territorio con particularidades geográficas que permiten reproducir una vida de interdependencia con sus bienes comunes.

El clima de esta zona es de tipo tropical húmedo (según la clasificación de Köppen), la temperatura varía entre 24 y 27 °C y el nivel de humedad es de 80 a 94% (Bass et al., 2010; Finer et al., 2009). El régimen de lluvias del 2011 alcanzó 3.755 mm, los meses más secos fueron entre junio y agosto con un promedio de 169,5 mm y entre septiembre a mayo el promedio de lluvias fue de 360,7 mm (datos de la Estación Científica Jatun Sacha). (Zurita 2017:499)

En el territorio se encuentran superpuestas las “áreas de conservación de la biodiversidad y bloques petroleros. (...) Territorio Étnico Waorani y Zona Intangible Tagaeri-Taromenani; las zonas de conservación son el Parque Nacional Yasuní⁸ y la Reserva de la Biosfera Yasuní” (p. 500). La extensión de las adjudicaciones, según Trujillo (2001), son: “Protectorado 1.600.000 hectáreas (1964), Área río Curaray y Cononaco 56.570 adjudicado IERAC (1983), Áreas ríos: Curaray, Tzapino, Tihueno 650.000 hectáreas adjudicado por el IERAC 1983; y finalmente la Reserva Etnica Huaorani 612.000 (1990)” (Fuentes, 1996, p. 243 en Trujillo 2001:35). Ver ilustración 2.

⁸ El Parque Nacional Yasuní fue creado mediante Acuerdo Ministerial No. 032 del 26 de julio de 1979 y promulgado en el R.O. No. 69 del 20 de noviembre de 1979. Es el mayor de los parques nacionales (...). Forma parte de la gran hoya amazónica y en toda su extensión es un bosque húmedo tropical. Contiene gran diversidad biológica en refugios bastante definidos y corresponde esencialmente a la cuenca de los ríos Tiputini, Yasuní, Nashiño y Cononaco (Narváez 1996a:68).

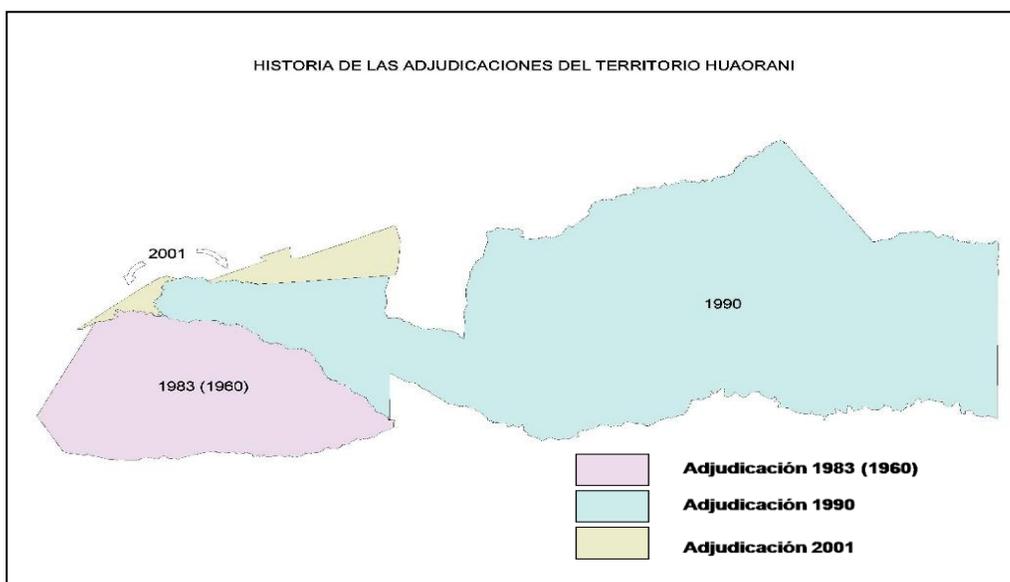


Ilustración 2 Historia de las adjudicaciones del territorio Waorani.
Fuente: Lara, et al. (2002) Plan de Manejo del Territorio Huaorani.

Por otro lado, el territorio Huaorani y el Parque Nacional Yasuní, se encuentran fraccionados por 4 espacios: 1. Un sector dominado por las comunas Kichwa situadas en la ribera del río Napo y el río Tiputini. 2. Las áreas colonizadas sobre el eje de la ruta petrolera conocida como “vía Auca”. 3. El territorio Huaorani en el bloque 16. 4. La carretera de ingreso al bloque 16, compartido por Kichwa y Huaorani (Trujillo 2001:31).

En cuanto a las formas de ingreso al territorio se tiene que son de tipo terrestre (carretera o senderismo), fluvial y aérea; varían de acuerdo con el lugar al que se quiera acceder, además de las condiciones físicas y capacidad adquisitiva. Con la apertura de la Vía Maxus y Vía Auca se posibilitó el acceso carrozable, para las comunidades de la provincia de Orellana y varias de Pastaza. Sin embargo, se facilita el ingreso a las comunidades originales y a las que se fueron creando en torno a la presencia de los agentes externos y nuevas necesidades de habitabilidad,

factores como la defensa territorial por invasiones, el distanciamiento del ruido, entre otros.

Vía aérea se ingresa principalmente desde Shell hacia las comunidades de Pastaza, por la facilidad del aeropuerto y la inexistencia de vías aptas para el ingreso carrozable, este hecho ha sido en cierto modo positivo, pues ha frenado el ingreso de maquinaria para la tala de árboles y cierto tipo de minería especializada, por los altos costos que supone el ingreso aéreo.

A través del tradicional transporte fluvial, aun cuando la historia waorani señala que no es un pueblo de desplazarse como forma principal por río, esta forma de movilización es útil para el ingreso a varios sectores del territorio, sobre todo en tiempo de río crecido (Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador 2009). Las comunidades que tienen acceso desde la provincia de Napo, así como Orellana tienen acceso carrozable, para luego movilizarse en canoas, varias de ellas, entregadas por gobiernos locales para uso colectivo, en algunos casos, desvirtuándose para uso familiar.

Sin embargo, de ello, la forma de ingresar al territorio y transitar por él, es la caminata, son veloces senderistas, con un conocimiento acumulado de inteligencia espacial, que les permite recordar caminos e identificar posibles peligros dentro de la selva. Es en esta práctica que se van construyendo relaciones socioespaciales. Caminar es construir el territorio (Álvarez 2016).

Varios relatos recogidos a quienes vivían en la ciudad de Coca en la actual provincia de Orellana, por los años 50 (siglo XX), señalan que para los kichwa de esa zona los waorani eran seres inmortales, que desde el otro lado del río

ingresaban a sus chacras a tomar sus alimentos, estos relatos ratifican la versión que los abuelos waorani sostienen sobre la extensión original de su territorio, que se plantea colindaba con la ciudad del Coca.

La Amazonia ecuatoriana posee una selva húmeda tropical, donde se distinguen dos formas de reproducción del sistema alimentario itinerante, la “roza-tala-quema (slash-and-burn) y roza-tumba-pudre (slash-and-mulch)” (Zurita 2017:496), lo que le permite desarrollar un ecosistema biodiverso, como sucede con el territorio waorani; donde se producen bajo la segunda modalidad, una variedad de frutos, entre los que se pueden destacar por su relación con la concepción del “tere” – subfijo que se utiliza para la designación de tiempo en el idioma wao-terero, a la uva de monte o yowe, chonta, yuca, plátano, además de la producción de algodón y chambira. Suelos que permiten obtener barro para la confección de utensilios para la preparación de alimentos, que cada vez más se han ido reemplazando por artículos de materiales como el metal, aluminio y/o plástico.

La dieta waorani, según los registros antropológicos y las fuentes primarias de esta investigación, permiten ver la importancia de la ingesta de proteína animal, que se la conoce comúnmente como carne de monte, a la que se suma la producción obtenida mediante la pesca, que es un rol visible de la mujer waorani (Álvarez 2016; AMWAE 2009; Hidrobo 2013; Zurita 2017).

El sistema de producción del territorio waorani, también está asociado al engorde y/o enflaquecimiento natural de los animales, la cacería principalmente se produce cuando el animal ha ganado peso, este hecho, les permitía identificar un determinado tiempo dentro del ciclo de vida del territorio útil (Yeti 2012).

El sistema hídrico del territorio waorani no era utilizado como la principal forma de movilidad, se privilegiaba como se ha señalado anteriormente; la caminata como mecanismo de movilidad, además del sentido de construcción social del territorio. Por tanto, el respeto al río era un elemento marcado en esta construcción; de ahí que, las casas (onco) no se levantaban cerca del río, sino más bien en lo profundo de la selva, también como forma de mimetización, para el cuidado. Hay registros que señalan que el río era conocido como la gran boa. Otro aporte valioso registrado para la protección ambiental, por parte de este grupo humano es que tanto hombres como mujeres, no defecan en los ríos y arroyos, lo realizan dentro de una sección del tronco de un árbol (Cipolletti 2002).

En la actualidad, el pacto social se ha ido conflictuando por las presiones que el territorio, en su sentido más amplio⁹ recibe, en relación con los ríos se puede demostrar el uso de venenos naturales, como el barbasco para la pesca.

En los relatos de Joaquina, una mujer kichwa que vivió con los waorani antes del contacto y luego pudo escapar, se menciona que no presencié la pesca con barbasco. Para Cipolletti, esta referencia no es suficiente para concluir que se trate de una práctica reciente postcontacto. “Los huaorani utilizan con este fin siete especies botánicas diferentes (Cerón y Montalvo 1998, p. 228), una diversificación que habla probablemente a favor de la antigüedad de la práctica” (2002:38). Mas también la literatura recoge que antiguamente la asimilación proteica animal provenía principalmente de la cacería (Houck et al. 2013; Rival 1993; Yost 1979).

⁹ Incluyendo a los waoani como elemento constitutivo del territorio.

Una práctica producto del contacto es el uso de químicos para fumigación de sembríos, contaminando el agua y cuando se aplica en exceso, al mismo fruto de la pesca. También producto de nuevas formas de habitabilidad dentro del territorio, que hacen que los desechos se viertan en los ríos o sus cercanías.

1.4. Relación sociohistórica del hostigamiento al territorio waorani con el modelo extractivista dominante

A lo largo de la historia del Abya Yala (América Latina) podemos identificar un proceso de hostigamiento constante a los territorios y bienes comunes, liderados por los diferentes grupos de poder, en los distintos momentos de su devenir social. Este hostigamiento en territorios amazónico-ecuatorianos tiene algunos hitos que han configurado las relaciones sociales de los grupos que ahí habitan. Wassertrom (2018), considera que desde 1905 se reforzó el exterminio de hombres y mujeres amazónicos, producto del boom cauchero.

En el caso de los waorani, aun sin tener referencias exactas de que se trata de ellos, hay registros de grupos humanos aguerridos que resistieron a las presiones de sus territorios evitando contactos innecesarios con otros. Para este autor el aislamiento no era una forma de vida en sí, “hasta mediados del siglo XX, los grupos waorani permanecieron en contacto continuo, aunque normalmente hostil, con sus vecinos. (...) Por casi veinte años, los ataques con lanzas —un supuesto imperativo de la cultura waorani— fueron prácticamente desconocidos.” (p. 12-13).

En esta línea, se puede apreciar relatos contenidos en cartas (1924-1930) como las de Emiliano Gianotti, misionero católico, que hace referencia a los

“aucas”¹⁰, su “ferocidad” y resistencia por las correrías que se realizaban para obtener mano de obra esclavizada en las haciendas de la Amazonia. Entre estas historias se encuentra la narración del escape de Carlos Sevilla a un ataque “auca”:

El infiel es considerado aquí como un animal salvaje a quien todos pueden matar si se presenta la oportunidad. (...) Seis días después apareció frente a nosotros en la Arcadia uno de los supuestos muertos [Carlos Sevilla] que se salvó de los rigores del hambre, comiendo frutas silvestres, y lo que más importa, logrando escapar de los salvajes. En el momento fatal del asalto logró esconderse bajo el tronco de un árbol, protegido por las matas, y desde esa posición, sudando frío, pudo observar los cautelosos merodeos de los salvajes espiando los escondrijos de sus fáciles presas; oía los chillidos furiosos de aquellos demonios y se horrorizaba de terror. Bien entrada la noche pudo salir de ese escondrijo y buscar salvación alejándose. Pero dio vueltas y más vueltas y terminó encontrándose en el mismo lugar, e incluso más cerca del sitio de la masacre. Se detuvo sin aliento, y pudo ver confusamente el bárbaro grupo de salvajes infernales que se divertían torturando lentamente a sus víctimas, riendo, carcajeando y bailando alrededor. El crujido de una rama seca a sus pies dio nuevamente la alarma al enemigo, que con más astucia que antes se lanzó tras él, y por más tiempo. Loco de terror, corrió y encontró una ciénega llena de lodo; allá se sumergió hasta el cuello y protegiéndose de la vista de los salvajes con ramitas y hojas,

¹⁰ Palabra kichwa que significa salvaje, referencia que este pueblo hacía a los grupos establecidos en lo que actualmente se conoce como territorio waorani.

observó a los infieles que reconocían las huellas, las hojas movidas, las ramitas quebradas, pero ellos tampoco esa vez lograron descubrir su presa.

(Gianotti 1996:104–5)

Este relato permite entender la sobre dimensión peyorativa con la que eran vistos los waorani, por otro lado, también posibilita argumentar las razones del porqué nunca fueron integrados masivamente a las haciendas, pudiendo apreciar su férrea defensa territorial entre el área del Napo y el Curaray.

Los waorani que eran capturados recibían tratos humillantes, como lo expone Gianotti, al hablar del caso Hacienda Libertad, propiedad del kichwa liberto Dávalos, “el panorama y la relación idílica con la familia de este peculiar "patrón" cambiará repentinamente (...) debido a los malos tratos para con "aucas" cautivos en la hacienda, donde el etnógrafo alemán Tessmann en 1925, haría su investigación con dos "sabelas"”(1996:50).

1.4.1. El auge del caucho y los pueblos de la Amazonia ecuatoriana

La época del auge del caucho en el Ecuador (1879 y 1912) significó la formación de grupos de poder entorno a este recurso, alza en las tasas de deforestación, apertura de carreteras básicas, entre otros elementos económicos y ambientales; sin embargo, para este estudio la transformación en todos sus contextos de los grupos humanos que originalmente habitaban esos territorios es lo que permitirá entender por qué los booms extractivos tienen un impacto considerable en el territorio waorani.

Wassertrom argumenta que se fortalecieron dos narrativas esencialistas respecto a la Nacionalidad Waorani, “la del aislamiento waorani y de su notoria “dinámica bélica tradicional” que los colocaría, como dice Taylor, en alguna

imaginaria Edad de Piedra” (2018:13) como han sido reconocidos internacionalmente. La reflexión a partir de esta postura deja ver con claridad la vulnerabilidad de los pueblos amazónicos, en especial de los waorani, con relación al modelo de estado extractivo dependiente.

Para Cabodevilla “los años del caucho fueron un azote para los indígenas amazónicos y una explosión instantánea y efímera de comercio en las riberas de sus ríos” (2010:30). Trujillo señala que “la extracción del caucho no rindió muchas divisas al país, pero fomentó un éxodo progresivo de mano de obra hacia la Amazonia desde diversas provincias de la sierra” (2001:22); lo que en términos prácticos significó la incorporación de nuevas formas de relación social, hábitos y de entender el mundo, transversalizadas por la discriminación.

Discriminación relacionada al preconceito de que los amazónicos eran salvajes y carentes de una cultura que les permitiera aportar al desarrollo económico del país. Sumado a su falta de apego religioso al catolicismo, debido a sus lógicas culturales de animización de los elementos de su territorio. Relacionada también con su economía de subsistencia y disparidad tecnológica para apropiarse de sus bienes comunes.

Complementario a ello, una discriminación de género, ya que como lo recoge Cipolletti “las mujeres huaorani eran incorporadas al estrato más bajo de la sociedad regional y de los trabajadores de la hacienda – previa violación, que era parte de la incorporación a ese nuevo mundo” (2002:6). Después de que Joaquina logra huir de un clan waorani, se convierte en testigo ocular de tan ansiado conocimiento etnográfico. Fue además intérprete para comunicarse con dos mujeres waorani

capturadas y llevadas a un claustro en Quito; se les entrevistó, “pero la enfermedad y la apatía se apoderaron de las mujeres, que murieron poco después” (Blomberg, 1996 en Cipolletti 2002:25).

Es necesario considerar como una de las primeras luchas o resistencias de los waorani, registradas contra las haciendas y sapaoranos, la información presentada por Martínez-Sastre (2015), el cual señala que se inició la extracción de caucho con mano de obra sápara¹¹ residente en las cabeceras de ríos, relacionados con la sociedad mestiza, a través de los sistemas de enganche por deuda. El Misionero Gianotti (1996) en sus cartas define al deudorismo en este contexto como:

un auténtico sustituto de la trata de negros, es la esclavitud adaptada al uso local que existe e impera en todo el Vicariato del Napo, protegida y favorecida por los funcionarios públicos, tolerada por el Gobierno central a pesar de estar prohibida por múltiples y sabias leyes. (p. 131)

En el mismo argumento, Martínez-Sastre (2015), plantea que los sápara que se resistían al contacto se internaban en la selva, para evitar ser incorporados a las haciendas. Mas, la necesidad de mano de obra hizo que se procurara en otras regiones, como en los asentamientos kichwa, por lo que el número de correrías para capturar indígenas aumentaba. El mismo autor considera que la época del caucho en la Amazonia ecuatoriana significó “la desaparición de muchas etnias y la potenciación de las dinámicas de quichuanización que habían comenzado en el siglo XVII” (2015:57). Aquí aparece un elemento importante, el kichwa como agente del proceso de integración al modelo de desarrollo nacional.

¹¹ Nacionalidad Sápara, revisar acápite 1.1.

Cabodevilla (1999) hace un recuento de hechos sobre el tiempo del caucho y los waorani. De 1890 a 1920, sobresale la violencia como una herramienta de sometimiento y de vulneración de los principios fundamentales que más tarde (1948) se declararían universalmente. “Dinwiddie (...) declaró que los waorani “aparentemente se volvieron salvajes por haber sufrido malos tratos de los blancos”” (Wasserstrom 2018:15).

Esta época caracterizada por las matanzas, permitió que los waorani quedaran “como los *últimos salvajes* de una zona radicalmente despoblada, puesto que muchos de sus indios mueren y el resto queda confinado en haciendas y fundos” (2010:38). Esta idea se refuerza con lo señalado por Martínez-Sastre: “con la crisis del caucho el Curaray comienza a quedar vacío de haciendas e indígenas “civilizados”, dinámica de abandono que acaba de consolidarse con la Guerra de 1941 y el cierre de la frontera ecuatoriano-peruana” (2015:70).

El declive del caucho trajo consigo una época de aparente calma en los territorios que sufrieron las presiones antes mencionadas, en buena parte por la desaparición de los grupos humanos que ahí habitaban; pero, además permitió la expansión de los waorani entre las riveras del Curaray y Napo. Cabodevilla (2010) lo presenta en una franja de tiempo de 1921-1938 y comenta de ello como un periodo de ocupación máxima territorial, que no se hace mediante la conquista, sino por el vaciamiento de la selva. Entre las referencias del tema en este periodo se puede consultar además a Gianotti (1996), Dinwiddie (1924), Tessmann (1999), Blomberg (1937), Loch (1938), entre otros.

Es decir, la historia de la extracción de caucho genera elementos de análisis útiles para entender la relación sociohistórica del hostigamiento al territorio waorani con los booms petroleros ecuatorianos, pues es la antesala de posturas, acciones y condiciones tanto a nivel de Estado como dentro del territorio.

1.4.2. Los efectos de los embates colonizadores producto del modelo extractivo dependiente

Hasta antes de 1956, los waorani tuvieron que defender su territorio de las presiones de los colonizadores y sus cuadrillas de ataque, que generalmente eran shuar, achuar, canelos y en menor cantidad naporunas. Esta relación hostil entre el mundo exterior y los waorani, definió su interpretación del otro, como un extraño que busca hacer daño, generando estrategias de defensa de la vida misma, como los ataques a los perpetradores de su territorio.

Debido al desarrollo de la explotación petrolera, el ejército, aparece como un nuevo actor. Los intereses nacionales comenzaron a centrarse en este nuevo bien común, que iría desarmando el concertaje, ya que el pago era con recurso monetario. Sin embargo, este proceso estuvo envuelto también por violencia, desprovisto de legislación que velara por la seguridad de los pueblos amazónicos y bajo un discurso de prosperidad.

Se hace referencia a que la primera colonización generada por el petróleo en la década de 1940 fue de los pueblos originarios amazónicos y “muchos de los incidentes producidos tienen que ver con esta colonización. (...) gracias a los petroleros, tuvieron en mano muchos datos precisos sobre sus enemigos aucas que emplearon a menudo para sus ataques” (Cabodevilla 2010:75). Otro elemento interesante es la incorporación de objetos como avionetas, carrocerías, maquinaria

en general a su imaginario. Entre 1939-1955, los principales ataques de waorani refieren a robos de herramientas y otros bienes de consumo; Wasserstrom (2018) la denomina economía de botín.

Según Cipolletti (2002), en los años 1940, para los waorani los aviones que atravesaban su territorio eran seres animados y por lo tanto con posibilidades de ser capturados y derrotados. Luego de la famosa historia (1956) que marca el inicio oficial del contacto de los waorani con la sociedad global, la misma autora plantea que los helicópteros y aviones se convirtieron en seres cargados de codiciados objetos, a los que se convocaban a través de cantos y rituales.

Esta lógica de igualdad que caracteriza a los waorani agudizaba sus enfrentamientos internos; varios autores señalan a esta época como la de mayor conflicto interno. Cuando los objetos que caían desde el aire no alcanzaban para todos, las discusiones conducían a veces a homicidios (Blomberg 1996:50 en Cipolletti, 2002). Con relación al escaso conocimiento que los responsables de la pacificación y de la extracción petrolera tenían sobre los waorani, Cipolletti nos brinda un ejemplo de ello, pues considera que:

A la luz de estas informaciones, es evidente que la interpretación de los huaorani acerca de los «regalos» era antipódica a la intención de los misioneros y petroleros. Mientras que éstos pensaban que así mostraban su deseo de establecer un contacto pacífico, para los huaorani estos objetos significaban una victoria, pues habían herido al ave y lo habían obligado a arrojar el contenido de su estómago. (2002:44)

Raquel Saint, una misionera norteamericana logra aprender wao-terero a través de Dayuma, una joven waorani que se encontraba en la Hacienda Ila de Carlos Sevilla. Dayuma es reconocida por su intelecto, entablan una amistad, que posteriormente las llevara a lograr ingresar a territorio waorani e iniciar el proceso de contacto permanente con la sociedad envolvente. Hidrobo (2013) para el caso waorani, toma de Cardoso de Oliveira el concepto de “contacto interétnico “ y lo plantea como “contacto directo con agentes externos (...) [que] incorpora nuevas estrategias de identificación o selección frente a la alteridad que se visibilizan al analizar las relaciones entre individuos y grupos de diversas procedencias “nacionales”, “raciales” o “culturales”” (p. 154).

1.5. Mecanismos de las misiones religiosas para la pacificación en el territorio waorani

A continuación, se presentan ocho elementos de análisis para entender los mecanismos de pacificación waorani. La institucionalización de la pacificación, el inicio del contacto, el imaginario del perdón, las reubicaciones, los matrimonios interculturales, la expulsión del Instituto Lingüístico de verano y el trabajo pacificador de la iglesia católica.

1.5.1. La institucionalización de la “pacificación” del territorio waorani

Para poder incursionar en el territorio waorani fue crucial la participación del Instituto Lingüístico de Verano, el cual comúnmente se lo conoce como ILV (sus siglas en inglés son SIL – *Summer Institute of Linguistics*); según Rubiano (2002), en 1934, en Arkanzas – Estados Unidos, William Cameron Townsend funda la organización *Wycliffe Bible Translators* (WBT), en honor a John Wycliffe, precursor de la Reforma

Protestante y profesor de Oxford. En 1944, con el fin de identificarse como una organización de corte científico-académico, se asocia con la Universidad de Oklahoma, dando como resultado el SIL o ILV.

Según Burgaleta et al (2018), la misión oficial del ILV era traducir la Biblia a los distintos idiomas originales. Esta organización de orden Presbiteriana también realizaba estudios culturales (Konecki et al. 2016). En el sitio web de SIL-International, se destaca la presencia del reconocido lingüista Kenneth L. Pike (1912-2000), el cual se desempeñó como presidente del ILV hasta 1979.

En el contexto latinoamericano, el ILV inicia su actividad con una base en Yarinacocha, en Perú, y para 1947, crea una de sus dependencias llamada en inglés JAARS (*Jungle Aviation and Radio Service*)¹²; mientras que, en 1952 con el auspicio de la Agencia Estatal Estadounidense USAID, el ILV ingresa a Guatemala y Colombia (Stoll 2002).

Rubiano (2002), sostiene que tanto el ILV como las petroleras Texaco y OXY se asociaron para ingresar a la Amazonia ecuatoriana y reducir a pueblos como los waorani. Cuando el presidente José María Velasco Ibarra (1952-1956) sucedía a Galo Plaza Lasso (1948-1952), se suscribieron acuerdos para el desarrollo de “estudios de investigación lingüística, antropológica y agropecuaria entre los grupos nativos de la costa y oriente; y proyectos de aplicación práctica de los resultados de la investigación” (Trujillo 2001:75). Con ello, a partir del 30 de enero de 1953, inició su labor. Es necesario recordar que hay referencias del trabajo de misioneros protestantes, ya para el año 1926, en sectores de Napo y Morona Santiago.

¹² “Servicio Selvático de Aviación y Radio”

Al inicio de las operaciones, el transporte aéreo se realizaba en cooperación con Alas de Socorro en Shell-Mera, servicio aéreo y radial, producto del avance tecnológico de la post-guerra, también de corte evangélico. “Su primer piloto en el Oriente fue Nate Saint, un ex mecánico del cuerpo aéreo [estadunidense] cuya avioneta enlazaba a dos docenas de misioneros protestantes en nueve estaciones, algunas en campos petroleros abandonados” (Stoll 2002:407).

Sobre el campamento del ILV en Ecuador, en la orilla del lago Limoncocha, en el cantón de Shushufindi, es importante destacar que se levantó una sólida infraestructura logística (carreteras, casas, pista de aterrizaje, escuela y zonas de cultivo). Se motivó la migración kichwa desde el Tena y se entregaron 50 hectáreas de tierra por familia, dentro de la concesión que el Estado dio al ILV (Hidrobo 2013). Para Trujillo, esta base permitía “control y fácil acceso a los recursos minerales de la zona; control y acceso a las potencialidades turísticas; facilidades en infraestructura para la concentración y formación de los nuevos agentes indígenas en un sitio (..) que escapaba del control de Estado” (1981:90).

Como toda institución “civilizatoria”, la tarea de pacificar y controlar a través de reducciones fue uno de los mecanismos utilizados en el devenir de la historia de la Nacionalidad Waorani. “La evangelización, en este sentido, jugó un papel fundamental en el establecimiento de relaciones de control a través de sus distintos discursos: pacificador, evangelizador, defensor del indígena o alfabetizador, entre otros” (Burgaleta et al. 2018:145). La convivencia con indígenas reducidos en las haciendas era una de las formas en que los misioneros aprendían los idiomas originales.

En el caso concreto de la misión evangélica que intervino en el territorio

waorani, los documentos relatan que, cuando Raquel Saint [hermana de Nate Saint] del ILV, empezó a aprender las lenguas originales, encontró en la Hacienda Illa de Carlos Sevilla a una joven que había escapado de un grupo de waorani del alto Napo, llamada Dayuma. Saint había logrado obtener información básica del waoterero, pero no era suficiente para iniciar un proceso de pacificación. Mas, las presiones petroleras por incursionar en estos territorios se intensificaban.

En este contexto, como intento de “pacificación”, en septiembre de 1955, se organiza la Operación Auca, considerada a nivel mundial, como una de las misiones religiosas más famosas del siglo XX. El equipo estaba conformando, según Stoll, por:

Nate Saint [que] era el mayor y más experimentado miembro de la operación Auca, con siete años en el Oriente. Otros tres eran misioneros de los Hermanos Plymouth entre los Quichua del Oriente, graduados universitarios, recién casados y con unos tres años en la región [Peter Fleming, Jim Elliot y Ed McCully]. El quinto, un ex-paracaidista llamado Roger Youderian, trabajaba con su esposa y la Unión Misionera Evangélica entre los Shuar y Atshuar al sur. (2002:407)



Ilustración 3 Ubicaciones de puntos estratégicos del territorio waarani en el proceso de "pacificación" Fuente: Stoll, D. (2002), *¿Pescadores de Hombres o Fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano En América Latina*.

En zonas de difícil acceso, la empresa petrolera Shell, tenía como táctica de aproximación cultural, la entrega de regalos a través de lanzamientos aéreos. El equipo de la Operación Auca utilizó esta táctica, pero mejorándola con lo que Saint llamó "técnica de cuerda en espiral" (Elliot 1956:63): "un método para bajar y recuperar objetos (...). Entre octubre y diciembre de 1955, el equipo hizo catorce lanzamientos –de ollas, ropa, dulces, sal, herramientas de acero– que los Huaorani pronto reciprocaban mandando algo para arriba"(Stoll 2002:410).

Entre los avances de la operación se pudo encontrar la ubicación de un espacio físico capaz de permitir el aterrizaje de una avioneta y un posible contacto. A este sector lo denominaron *Palm Beach* (Playa de Palma). Ver ilustración 3. El 6 de enero de 1956, el equipo liderado por Saint, sin hacer un reporte oficial del operativo, decide aterrizar y buscar contacto. En un inicio, según las grabaciones de video existentes, tienen un encuentro amistoso con dos jóvenes (hombre y

mujer). No obstante, fueron víctimas de una embocada que acabaría con sus vidas.

La noticia recorrió el mundo y permitió la recaudación de fondos a favor de la obra misionera, así como el posicionamiento mediático de la necesidad de una “pacificación” urgente para pueblos como el waorani, que para el mundo eran “bestias humanas sin más propósito que el satisfacer su sed de sangre” (El Comercio, 1956 citado en Cabodevilla 1999:327). Los misioneros asesinados pasaron a ser mártires de una “causa justa y necesaria”. Rubiano (2002), afirma que este hecho logró atraer la atención y el deseo de continuar la “pacificación” por parte de otros miembros de la organización.

Tres meses después de este hecho, Raquel Saint “descubrió que el valor de la única hablante Huao se había multiplicado por cien. Sevilla ascendió a Dayuma al servicio doméstico, lo que en opinión de Saint debía haber abierto nuevas perspectivas a su trabajo” (Stoll 2002:414), ya que eso significaba una dedicación mayor a otras actividades, al uso del quichua por sobre el wao terero, por ejemplo. Pese a ello, durante este tiempo seguía aprendiendo la lengua de Dayuma y tras una negociación con Carlos Sevilla, pudo sacarla de la Hacienda Illa. Por otro lado, Elisabeth Elliot, viuda de Jim Elliot se estaba convirtiendo en una escritora cristiana renombrada por su libro sobre la Operación Auca, *Portales del Esplendor*¹³. Juntas retomaron el trabajo de sus familiares para alcanzar los objetivos de “pacificación”.

1.5.2. El inicio del contacto

En septiembre de 1958, las dos misioneras apoyadas por Dayuma, Maengamo y Mintaka, familiares de Dayuma que habían escapado de su clan; junto con una

¹³ La versión en inglés: *Through the Gates of Splendor*, 1956, 1957, por The Auca Missionary Foundation Inc.

cuadrilla de quichuas empezaron la incursión. Las mujeres nativas actuaron como intermediadoras antes del contacto, cerciorándose que sus familiares estarían dispuestos a aceptar a las mujeres cowore¹⁴. “Dayuma se detuvo en el río Tigüeno (...). A la mañana siguiente de que sus primeros parientes vinieran a verla, ella ya estaba haciéndolos tumbar árboles (...). Este fue el origen de la sede de la misión” (Stoll 2002:416). Según Yost, localizaron un grupo de 56 personas, “los guequetairi, que vivían en el bajo Tehueno” (1981:4).

Yost argumenta que una de las razones para que las misioneras lograsen ingresar era su condición de mujeres, “por tanto no constituían amenaza alguna para la seguridad física de los huaorani, desde que se supone que las mujeres no matan” (1981:5–6). Además, como mecanismo para una buena llegada, utilizaron la entrega de regalos, principalmente herramientas de acero, ollas, comida, etc.; esta práctica se volvió parte del proceso de “pacificación” y fue el camino para lograr el asentamiento en Tiweno, del grupo próximo a Dayuma de manera definitiva. Es decir, la cristalización de la primera reducción en territorio waorani.

Ya en Tiweno, se trabajaron varias lógicas de cambio de la matriz cultural waorani, se pueden mencionar: la convención social de medir y organizar el tiempo bajo el calendario gregoriano; el uso de prendas de vestir que cubran principalmente las partes del cuerpo que son consideradas de pudoroso cuidado; el sistema de alimentación racionado diario; la higiene y cuidado personal; la lectoescritura; el perdón en lugar de venganza, entre otros.

Habiendo decretado la semana de siete días, cada domingo ella [Dayuma]

¹⁴ Ver referencia en acápite 1.2. de este documento

llamaba a todo el mundo a reunirse para una lección preparada de antemano por Saint. Pero Dayuma también tenía sus propias ideas Quichua, producto de la discriminación contra ella en la hacienda. A su llegada Elliot se sorprendió de que hubiera rapado a todo hombre al alcance. Con el apoyo de Saint, Dayuma hizo también lo posible por meter al grupo en ropa. Desde el principio, hizo campaña contra aspectos de la cultura Huao que las misioneras consideraban inocuos, diciéndole a la gente que no sólo su desnudez sino también sus aretones de madera, su corte de pelo y sus hábitos de comida los marcaban como salvajes. Los lóbulos vacíos y colgantes se convirtieron en el signo para los Quichua de que un Huao estaba civilizado, y que por lo tanto no se le debía disparar. (Stoll 2002:418)

Aunque en Tiweno las presiones por violencia interclánica y con colonos descendía, en los otros sectores del territorio (lado norte y este) la situación era distinta. Las arremetidas de colonos con armas de fuego eran respondidas con ataques de lanzas. Existen registros de decesos militares en territorio waorani y evacuaciones forzadas para evitar la pérdida de cuadrillas de ataque.

En medio de este escenario, Saint encontró una joven de un grupo waorani que no estaba en Tiweno; a la cual evangelizó y preparó para que hiciese una labor similar a la de Dayuma al regresar a su clan. La premura por llegar a estos grupos estaba mediada por los calendarios petroleros. “Quedaban dos bandas al este y en el camino de las compañías petroleras. (...) el temor a los ataques de lanza y a una solución militar mantuvo a la operación en marcha” (Stoll 2002:429–30). Para mitad de 1969 las compañías petroleras no daban tregua al proceso extractivo, por lo que,

a través de transmisores escondidos en cestas de doble fondo, se enviaban mensajes alentando el contacto urgente. También desde altoparlantes de helicópteros y avionetas se llamaba a dirigirse hacia Tiweno, para mantenerse a salvo, tener comida y protección (2002).

1.5.3. El imaginario del perdón en el proceso de “pacificación” waorani

Para Trujillo (1999), la Operación Auca con la ayuda de Dayuma alcanzó la reducción del casi 90% de waorani libres. Desde la óptica misionera, este éxito se debía al mensaje de perdón en lugar de venganza que enseñaron a los waorani, a través del esquema comparativo de la muerte sacrificial de Cristo por el perdón de pecados de la humanidad y la muerte de los misioneros en *Palm Beach* para la pacificación de los waorani. El simbolismo del perdón por venganza ante un asesinato era cristalizado en el interés de convivir con quienes habían quitado la vida a su esposo y hermano respectivamente (Elliot y Saint), como una muestra de que es posible vivir en paz al perdonar.

Stoll (2002), explica que Saint creía que la comunicación intercultural, no era un inconveniente, pues habló a los Huaorani en términos que ellos entendían. En el código comunicativo, el común denominador era venganza. Y cita de ella, declaraciones como:

Que nosotras estuviéramos dispuestas a vivir con ellos quebraba de lado a lado el patrón de venganza”, (...) “Ellos mataron a nuestros hombres. El hermano de Dayuma había matado a mi hermano. Con todo, estábamos solicitando vivir con ellos en lugar de tomar venganza. Después un día descubrieron que nuestros hombres habían tenido armas de fuego con ellos cuando fueron atacados y eligieron morir en vez de disparar a los indígenas.

Nada que fuera menos que este tipo de compromiso hubiera roto la disposición cultural de los Aucas. (Christianity Today, 1976 citado en Stoll 2002:419)

Este paradigma en la construcción cultural de los waorani les significó el asumir como malo, indeseable e inadecuado el buscar justicia a través de la muerte por venganza. Es decir, las guerras interclánicas o contra cowore, bajo este esquema, no eran el mecanismo adecuado para sostener relaciones de control territorial. Stoll considera que, “El 'sin saber matamos' es una disculpa ritual a un cuerpo misional que, para algunos Huaorani, han sido patrones buenos. La 'nueva vida' se refiere a la prohibición de matar gente y es un pedido para ser aceptados como pacíficos” (2002:420).

Yost, señala que, “la promesa de una vida en el más allá y de la paz tenía poco atractivo, ya que el sistema propio de creencias ya enseñaba que todo el mundo experimentaría eso” (1981:35). Resulta interesante el hecho de que el mensaje de una vida más allá de la muerte no haya sido lo que atraía a los waorani, sino la garantía de paz en periodos de tiempo largos, así como la posibilidad de interrelacionarse con cowore. Bajo estos preceptos, entonces, la forma de interpelar a los transgresores de la conducta aceptada entre waorani “pacificados” se concentró en un área de control social, a través de:

(...) la intensificación de un sistema existente mediante la utilización de un nuevo vehículo de expresión. Como en el pasado (Elliot 1961:145), los huaorani permanecen muy francos y sin inhibiciones en desafiar a alguien que haya quebrantado el código de conducta. Si es un caso flagrante

transgresión, la gente se une francamente en un castigo verbal al transgresor, quien, cuando menos, es anonadado sólo por el número de personas. Para reforzar este sistema, la autoridad de Wegongi y, el creador, era invocado. (Yost 1981:35)

Dentro del trabajo etnográfico se recogieron considerables versiones de la pacificación, atribuyendo a ésta como la posibilidad de que los waorani sigan existiendo, pues si no ocurría, se hubiesen extinguido por las matanzas interclánicas. Son pocos los waorani, que, en la actualidad, ven como negativo el proceso de incorporación a la sociedad envolvente; sin embargo, sí cuestionan, en algunos casos, el trabajo del ILV en su territorio¹⁵, principalmente por relacionarlo con las empresas petroleras.

1.5.4. Reubicaciones: de la dispersión a la concentración demográfica

En el tiempo en que se realizó el contacto había cuatro grupos clánicos waorani, con un total de 500 personas esparcidas sobre aproximadamente 20000 km² (Yost 1981). La reubicación de los grupos waorani era una posibilidad nada desestimable para el gobierno, petroleros, colonos o incluso kichwas, que constantemente estaban buscando perpetrar el territorio. Debido a ello, el trabajo del ILV no recibía mayores objeciones.

En 1968 los waorani junto con el ILV lograron que el gobierno nacional entregase una zona de protección o reserva de 1605 kilómetros cuadrados; “esto era una treceava parte de los que los (..) Huaorani habían controlado, pero para

¹⁵ Una versión del contacto donde se plantean acusaciones contra el ILV es recogida en este video de youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=xen2Drp47ii>

seiscientas personas eran todavía 270 hectáreas por persona” (Stoll 2002:432). Hay que señalar que esta zona de protección no incluía derechos del subsuelo, que es de entera propiedad del Estado. Sin embargo, como parte del acuerdo de la Reserva, el ILV debía acelerar la concentración de waorani dispersos.

Debido a ello, la concentración de población en Tiweno, en la Reserva Waorani era la prioridad; para Yost (1981), en pocos años fueron sometidos a un incremento en escala de su ambiente social. El cese de ataques y de hostilidades, así como del infanticidio, generaron un incremento interno de población en la Reserva. “El sistema de poblados dispersos fue transformado a medida que los grupos locales antes aislados se mudaron a un territorio menor de una décima parte del territorio original” (Yost 1981:6).

A esto se debe sumar las nuevas formas de relaciones sociales permanentes con agentes externos. Sin embargo, la comprensión de la magnitud numérica y tecnológica del frente de colonización del territorio waorani, es para Cipolletti (2002), un motivo decisivo para que los waorani aceptaran la pacificación a partir de 1960-1970.

Los grupos que pertenecieron a la reserva fueron: los Gikitairi, Piyemoiri, Baiwari y Wepeiri. El primer grupo incorporado fue el de la familia de Dayuma, a este se le unió luego “un pequeño grupo de unos 50 fugitivos (...) de los Piyemoiri” (Yost 1981:5). Posteriormente, el resto del grupo también se anexó, a través de sobrevuelos liderados por los Gikitairi en 1968 (Stoll 2002).

Un año más tarde los baihuairi que estaban viviendo cerca del bajo Tiweno (..) se mudaron al protectorado incrementando la población allí a 300. Luego

en 1970, usando aviones y dejando caer radiotransmisores entre grupos aislados de waorani, ILV hizo contacto con los huepeiri un grupo remoto que había sido separado del grupo Tiweno por un ataque sorpresivo 4 décadas atrás (...) elevando la población total en el área casi 500 y dejando menos de 100 fuera en el de ese territorio. (Yost 1981:5–6)

Este incremento demográfico, tuvo además otros elementos como la introducción de la medicina alopática para frenar nuevas enfermedades producto del contacto, para tratar mordeduras de serpientes; así como la movilización de heridos hacia hospitales fuera del territorio mediante transporte aéreo.

Finalmente, para Stoll, aunque Tiweno estaba controlada por Dayuma, las reubicaciones sirvieron para la creación de “nuevos feudos de refugiados, provocando fuertes competencias entre sus paisanas de hacienda. Los refugiados encontraron sus propias razones para irse de Tigüeno y, guiados por antiguos peones de Sevilla, empezaron a salir hacia el borde de la Zona de Protección” (2002:439–40).

1.5.5. El intercambio de mercancías en una sociedad del Oikos

Existe el registro de una joven quichua que fue secuestrada por un grupo waorani en la década de 1940 y que luego de escapar narró algunos elementos que permitieron conocer superficialmente a esta sociedad. En este relato cuenta que fue llevada por mujeres para mirar los aviones en el campamento de Shell en el río Arajuno y decían que se trataba de un “hombre pájaro” y al ser un hombre, se lo podía matar. Luego lo comentaron a los guerreros y cuando volaba cerca de sus casas comenzaron a arrojarle lanzas sin poder derribarlo. Pese a idear estrategias para vencerlo, no lograban tener éxito y esto los enfurecía. Sin embargo, en una

ocasión, del avión empezaron a caer objetos que no eran de uso común para ellos, por lo que celebraron una fiesta, como señal de haber herido al “hombre pájaro” (Cipolletti 2002).

Esta cercanía a objetos distintos a sus artefactos propios marcaba, en alguna medida, el ritmo de sus incursiones a asentamientos fuera de su territorio (casa quichua, haciendas, campamentos petroleros o militares). Incluso los cambios de sus viviendas estaban pensados por la cercanía a estos espacios y la defensa territorial de sus límites.

Para cuando los misioneros de la Operación Auca iniciaron el envío de regalos, los waorani ya tenían una idea medianamente clara de la utilidad de alguno de los objetos, por lo que la forma de reciprocidad de entrega de sus pertenencias estaba decodificada en un intercambio de valor de uso. Con relación a conceptos de la cultura occidental, se puede apreciar en el siguiente extracto, sobre las limitaciones de la traducción al wao-terero, que no eran parte de su forma de construir su mundo social.

Existen deficiencias en el vocabulario porque los Auca aparentemente han vivido sin ningún conocimiento de lo que el mundo civilizado alrededor de ellos está haciendo. En esta categoría están los conceptos de comprar y vender, o incluso intercambiar cualquier forma de trabajo especializado (...) cualquier organización religiosa o de gobierno, cualquier concepto de aldea o ciudad; cualquier idea de ley, juicio o autoridad (...) mercados y fronteras políticas son desconocidos para ellos. No conocen ninguna relación amo-siervo, ni rico ni pobre. No se reconoce situaciones de enseñar-aprender.

(Wallis, 1973 citado en Stoll 2002:417)

Esta información, permite ver que el sistema de intercambio en la cosmovisión waorani al momento de la “pacificación”, carecía de un valor cambio, tal como se conoce en términos economicistas. Por ello, desde la perspectiva occidental, el proceso de asimilación cultural que atravesaron los waorani en cuanto al intercambio de mercancías les dejó consecuencias como el despilfarro.

Desde una lectura antropológica cultural es posible comprenderlo como la irrupción de un modelo de acumulación en un sistema de auto subsistencia. Este mecanismo para la “pacificación”, puede ser entendido como la cosificación misma de su territorio.

Para los waorani que tomaron contacto permanente con cowore, una de las posibilidades de mantener el sistema de vida por el que habían optado, era la articulación con otros actores diferentes a las misioneras y Dayuma; por lo que ampliaron sus relaciones externas. Yost (1981) señala que mientras más se dispersaban, más se esforzaban por obtener artefactos cowore, sea a través de intercambios y posteriormente mediante la práctica del turismo. Esto ponía en desventaja a los intermediarios culturales, que Stoll los define como “unos pocos Huaorani cuyas habilidades lingüísticas los convertían en mediadores de contactos con gente de afuera” (2002:439) y que debieron entender el sistema de intercambio de mercancías de los cowore.

Esta posibilidad de obtener mercancías útiles e incluso inútiles para vivir en su territorio es entendida por varios estudiosos como la irrupción más peligrosa del contacto. Para Rubiano (2002) la dependencia a los activos de fuera estaba marcada por la disminución de lugares de caza y pesca. Se puede atribuir esta falta

de alimentos debido a un incremento demográfico y uso de dinamita y DDT (Dicloro–Difenil–Tricloroetano) por ejemplo. “Los nuevos métodos estaban agotando la caza tan rápidamente que eran necesarias expediciones más y más largas para magros resultados” (Stoll 2002:440).

1.5.6. Matrimonios interculturales y debilitamiento de las fronteras del territorio

Entre los mecanismos para la “pacificación” permanente de los waorani, los matrimonios interculturales, principalmente con kichwas, fueron, por un lado, una posibilidad para aproximarse a la sociedad envolvente, pero al mismo tiempo, fueron un detonante para la presión territorial, especialmente en zonas de caza y pesca. Además de las modificaciones culturales producto de la interrelación social y económica. Los matrimonios interculturales, en un primer momento auspiciados y bien vistos por el ILV y Dayuma, pronto se convirtieron en un problema para mantener su intermediación cultural, debido a la imposibilidad de controlar las relaciones con los nuevos parientes y la presión territorial.

Hay que destacar también, que no solo se buscaban parejas kichwa, para quienes históricamente, la mezcla étnica es parte de la reproducción social (Torres, 2001). Sino que los matrimonios se acordaban entre los grupos que iban conformando la zona de protección. El matrimonio en términos waorani era entre primos cruzados (hijos del hermano de la madre o la hermana del padre) y permitían mantener relaciones de paz entre grupos.

Cuando ya se había concentrado los Gikitairi y Piyemoiri, las presiones que se hacían a Dayuma estaban alrededor de encontrar cónyuges, por lo que se le exigía que el contacto con los otros grupos se haga de forma acelerada. Las mujeres

que habían vivido en haciendas estaban azuzando a otros waorani a que se casen con kichwas. “La fiebre matrimonial que campeaba en las dos bandas implicaba que la poligamia debía ser desalentada. Muchachas cristianas trataron de ahogar a sus bebés 'ilegítimos', y una cristiana embarazada se mató” (Stoll 2002:426).

Para la realización de los matrimonios interculturales, el sistema del compadrazgo era la forma de sellar las relaciones, en la actualidad, el apelativo “compadre” es utilizado por los waorani para generar relaciones de cercanía con visitantes o personas de interés comercial. Según Stoll (2002), para 1979, el 80% de las parejas de la zona de protección tenían compadres kichwa. Quienes lograban llegar a estos acuerdos, recibían beneficios de los kichwas, como bienes materiales y prestigio. Esto matrimonios eran vistos como la apertura de nuevas posibilidades de relacionarse con el exterior, pero también causaba molestia que los nuevos parientes kichwas demanden derechos para la caza y la pesca en territorio wao (Yost 1981:28).

Situaciones como la entrega de grandes cantidades de carne ahumada y presiones por tierras para cultivo dentro de la zona de protección por parte de los compadres kichwa, eran motivos de conflicto al interior de los grupos familiares. La imposibilidad de control sobre las numerosas alianzas, hizo que Dayuma y el ILV, “para captar nuevas fuentes de poder, (...) redoblaron los casamientos HuaoQuichua –que redobló la presión sobre tierras de la Zona de Protección por mayores cantidades de parientes políticos Quichua– y trataron de atraer más turistas” (Stoll 2002:453–54).

Un dato significativo es que “la atracción hacia aquellos que tenían mayor acceso a los bienes de exteriores indujo a algunos a cambiar su residencia a un

grupo diferente” (Yost 1981:27), debido a que era atrayente ganar prestigio o incrementar el tamaño de los grupos familiares, así como de aprender otras formas de relación social. Álvarez, comenta, por ejemplo, que “si la madre es kichwa, ella enseña a las niñas a cuidar de sus hermanos, a cocinar, a cuidar la chacra y alimentar a animales menores. Si la madre es wao, ella no enseña estas actividades consideradas sólo para niñas ya que el rol de los géneros en los waorani es mucho más relajado” (2015:9).

Los matrimonios tuvieron un impacto considerable en sostener la “pacificación” y sobre todo en incorporar a los waorani a la sociedad envolvente. El sistema de compadrazgo les aseguró un intermediario cultural individual o familiar, mercancías útiles (en algunos casos nocivas – inútiles -) y relaciones filiales permanentes.

Es decir, que fueron “el anzuelo que atrajo al resto de los huaorani a la dependencia.(...) estas atracciones y estos vínculos eventualmente dieron a las reubicaciones su propio impulso Huao en la medida que la gente aprendió a valorar el clientelismo y la paz” (Stoll 2002:422). Mas, sin embargo, las relaciones de tensión no cesaban, entre quienes legitimaban la resistencia, a través del mantenimiento de su cultura y territorio y de aquellos que veían en autodefinirse como kichwas como una mejor oportunidad de desarrollo.

1.5.7. Acusaciones y expulsión del ILV del Ecuador

En este acápite se recogen varias de las imputaciones hechas al Instituto Lingüístico de Verano, con relación a su trabajo en territorio waorani, por parte de investigadores y estudiosos del tema. También, posteriormente se explican las

motivaciones por las que el gobierno ecuatoriano expulsó al ILV del país.

Stoll (2002), que en su libro *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*, expone la intervención del ILV en América Latina y dedica un capítulo para describir los hechos ocurridos tocante a los waorani y el Instituto. Por ejemplo, en relación a la “pacificación” señala “las misioneras los desarraigaron de su tierra y convirtieron Tigüeno en un campo de refugiados, destruyendo un breve experimento en cristianismo primitivo (2002:421).

De igual forma, recoge del diario de Catherine Peeke, parte del ILV, declaraciones como:

Supongo que todos estamos muy conscientes, de que no estamos ofreciendo a la gente ninguna vida mejor desde el punto de vista material. ¿Qué valen unos pocos machetes y teteras comparadas con la reserva de caza ilimitada de la que siempre han disfrutado? Y nosotros les estamos ofreciendo un territorio desconocido a cambio del conocido, una tierra extranjera en vez de su hogar, dependencia por auto-subsistencia, sujeción a poderes de afuera en lugar de resistencia, y hambre donde ha habido todo. (...) ¿Cómo pueden confiar en [nuestra] buena voluntad cuando los cazamos tan implacablemente, acercándonos desde el mismo cielo, la esfera que ellos no controlan? Están desesperados por esconderse de fuerzas que no entienden, pero ¡cuánto más desesperados estarían si realmente entendieran! El tragarse sus recursos, su libertad, hasta su identidad es inevitable. Y ellos enfrentarán las frustraciones aún más grandes del hombre moderno. (Stoll 2002:429)

Debido al secretismo con el que Saint manejaba el trabajo del ILV en territorio waorani, Stoll comenta que durante una conferencia en la Universidad Católica se acusó al ILV de proscribir a los ecuatorianos de su propio territorio nacional, a lo que un vocero del gobierno calificó la acusación de absurda (2002:433). Otro argumento que el autor plantea sobre el primer grupo pacificado es que ahí se encontraban los antiguos peones de la hacienda Illa, “especialmente Dayuma, en quien Saint siempre se había apoyado fuertemente. Procedieron a introducir métodos de explotación estilo hacienda al sistema clientelista del ILV al utilizar su poder sobre los otros Huaorani para extraer de ellos prolongadas obligaciones de trabajo”(2002:438).

Muratorio, por su parte señala “al igual que otras formas de dominación, la introducción del capitalismo del siglo XX, (...) estuvo acompañada de los misioneros, los supremos y expertos comerciantes de imágenes y signos: en este caso, los protestantes evangélicos” (1996:381).

A su vez, Trujillo (2001), considera que “los misioneros influyeron drásticamente en el cambio del sujeto salvaje al sujeto moderno, y este fue definitivo, lograron su objetivo principal: civilizarlos y trasladarlos a la modernidad” (2001:89). Rubiano (2002) explica que en 1973, dentro de la política de aculturación se llevó a cabo un seminario de educación bilingüe, auspiciado por el ILV, USAID y Cuerpos de Paz.

Más de 27 compañías extranjeras pugnaban por tener acceso a los recursos petrolíferos de la región amazónica y de otras áreas del país. Detrás de algunas de ellas, la compañía Texaco manejaba los tenues pero poderosos

hilos de la diplomacia política para afianzar sus posiciones de privilegio a nivel del Gobierno. En 1964 comenzaron las actividades exploratorias en la región amazónica; fue cuando se desenmascaró el ILV, pues los geólogos realizaron sus tareas con el apoyo incondicional de los misioneros del ILV/WBT. (Trujillo 1981:52)

Rubiano explica que en un informe de Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) se describe la colaboración de las compañías petroleras Texaco, Shell y Gulf con el ILV y la WBT, así: “Un proceso híbrido de intereses religiosos mezclados con ambiciones petroleras, que aseguran un efectivo vasallaje cultural/religioso para dominar a las nacionalidades indígenas, utilizar su fuerza de trabajo y explotar la riqueza de sus territorios” (Kimmerling, 1993, p. 96 en Rubiano 2002).

En 1980, durante el gobierno de Jaime Roldós Aguilera, se decide expulsar al Instituto Lingüístico de Verano del Ecuador, porque, según acusaciones, estaba vinculado a la Agencia de Inteligencia Norteamericana (CIA - *Central Intelligence Agency*), a compañías petroleras estadounidenses y a la organización de campos de entrenamiento contra la guerrilla (Burgaleta et al. 2018).

1.5.8. La iglesia católica y su parte en la “pacificación” waorani

La historia de los pueblos del Abya-Yala está marcada por la invasión española y portuguesa. La iglesia católica realizó un amplio trabajo de cambio de la matriz cultural a través de la imposición de la creencia monoteísta y una suma de prácticas entendidas desde la moral conservadora católica como las socialmente correctas, pero, en muchas ocasiones alejadas de los planteamientos bíblicos, que centran su mensaje en la misericordia por sobre las obras y que develan la restitución de la relación de Dios con su creación.

El territorio ecuatoriano estaba repartido entre las diferentes misiones religiosas católicas, en la Amazonia, la disputa no era considerable, hasta que las misiones evangélicas empezaron a aparecer en el siglo XX. Sin embargo, los religiosos católicos, ya para el siglo XVII y hasta el XIX establecieron su control misional a través de las conocidas reducciones de los indios a la fe cristiana, a través de las órdenes franciscanas (y su continuidad con los capuchinos) y jesuitas (Hidrobo 2013).

En el caso de interés, la Misión Católica Capuchina, con sede en el Coca (Provincia de Orellana) y una base en la isla de Pompeya, ubicada entre las riberas del medio Napo, frente al territorio tradicional de cacería de los waorani; esta orden religiosa realizó sus primeros contactos con un grupo de la zona de Yasuni, una familia ampliada liderada por el guerrero Iniwa. Así como el ILV, dejaban regalos para los grupos a contactar en las orillas de los ríos o cerca de las áreas de cacería y vivienda (Trujillo 2001).

Las pugnas constantes con el ILV por la “pacificación” de los grupos waorani del bajo Napo, son relatadas por Stoll (2002) y permiten entender que el escenario político era complejo y en ocasiones favorecía a los evangélicos. Al igual que la historia de martirio de los cinco misioneros, para la misión católica, la muerte del Moseñor Alejandro Labaka y de la religiosa Inés Arango, fue un mecanismo simbólico para su trabajo de evangelización.

Para Burgaleta et al., los Capuchinos asumieron la muerte de Monseñor Labaka como la de un salvador, “que quiere evitar el exterminio de los huaorani a manos de las petroleras que pretendían realizar extracciones en la zona. El martirio,

en su caso, no está movido por el llamado de la fe, sino por su vocación salvadora” (2018:153), Cabodevilla del mismo grupo misional, cita la frase de Labaka: “si no vamos nosotros, los matan a ellos” (1999:432), como la justificación para que el religioso haya decidido incursionar en territorio waorani “no pacificado” y así evitar los impactos del proceso extractivo de la zona.

Civilizar y pacificar a los Huaorani, significó para los capuchinos, tratar de mantener el control total de los grupos que habitaban en la región del Yasuni. Salvarlos y cristianizarlos, permitió que pudieran ingresar en su mundo y traten de descifrarlo, mediante una serie de estudios, similares a los realizados por los especialistas evangélicos del ILV, creando las narrativas necesarias para construir al pueblo Huaorani y trasladarlos a la modernidad. (Trujillo 2001:89)

Los acuerdos entre capuchinos y petroleros consistían en alcanzar el contacto, para prevenir que los waorani ataquen a los equipos petroleros; ya que se contaba con varios casos de violencia, en los que los decesos de cada lado eran considerables numéricamente hablando y de riesgo, en términos culturales. “En noviembre de 1977, eran lanceados tres operarios de la CGG mientras laboraban en operaciones sísmicas, lo que inicia una espiral de violencia que finaliza con la militarización de todos los pozos de avanzada en territorio Huaorani” (Trujillo 2001:90).

1.6. Principales flujos migratorios del territorio waorani a la sociedad envolvente

1.6.1. La migración interna indígena

Para entender los flujos migratorios de los waorani hacia las zonas urbanas cercanas a su territorio; es pertinente considerar previamente, que en la migración

interna, “las fuerzas de repulsión de migrantes del área rural y pequeñas ciudades son la falta de fuentes de empleo, educación, lugares de diversión y entretenimiento, por lo que migrar parece un mecanismo de relocalización racional” (Alvarado-López, Correa-Quezada, y Tituaña-Castillo 2017:104). Por ello, la migración interna aumenta si las fuerzas de repulsión son mayores a las fuerzas de atracción, principalmente cuando el detonante de salida se trata de la pobreza, uno de los factores estructurales de este fenómeno.

Además, en el caso de la Amazonia ecuatoriana la colonización y las actividades extractivas, principalmente de petróleo, son factores que han contribuido a la migración interna en este sector. Según datos estadísticos, los indígenas migran menos que los no indígenas y muchas veces en forma temporal” (Larrea et al. 2007). En este sentido, se debe diferenciar la migración interna indígena de la no indígena, ya que la primera es una “práctica de movilidad, en la cual hay variables culturales e históricas inherentes que le son propias y que las distingue de la población no indígena” (Valdés 2006:2). Así también, se reconoce que los indígenas son parte de todos los tipos de movilidad territorial ancestral, sea “permanente o temporal, cíclica, pendular, estacional, o en los procesos de retorno” (Del Popolo et al. 2011).

En el contexto indígena la decisión de migrar está mediada por un orden familiar ampliado y hasta comunitario, relacionada a las lógicas de organización social de los pueblos, a diferencia de la migración no indígena, que suele tener un comportamiento individual o familiar. Valdés refiere que, “tanto la población indígena como la población no indígena son atraídas hacia Divisiones Administrativas

Mayores en donde hay predominancia de población urbana (...) relativamente similares” (Valdés 2006:6). En algunos casos, la presión demográfica sobre sus territorios, el deterioro de los mismos, (...) la falta de acceso a la educación” (Del Popolo et al. 2011) son factores ecológicos que se suman a las motivaciones para migrar.

Cuando se piensa en grupos indígenas en movilidad interna, se asume que el cambio es de lo rural (incluyendo en este imaginario a los territorios ancestrales) a lo urbano, pero en el caso de migración indígena hay diferencias respecto a “las magnitudes relativas, causas, itinerarios, significados y consecuencias” (Del Popolo et al. 2011:109). Así también se reconoce que la migración interna indígena suele darse con todo el grupo familiar, así mismo, estudios demuestran que los migrantes indígenas tienen una representación juvenil mayor, “alrededor de un 44% de los jóvenes indígenas reside en zonas urbanas” (2011:109).

Se debe destacar que el principio de reciprocidad, característico de los pueblos indígenas, está presente en sus lógicas migratorias; los familiares que permanecen en los territorios envían raciones alimenticias o materia prima para la elaboración de artesanías, de vuelta reciben artículos de aseo, alimentos procesados o de “primera necesidad”, vestido, aparatos electrónicos, entre otros.

1.6.2. La migración interna waorani – los dirigentes salen del territorio

Para el caso waorani, el proceso de contacto es el factor determinante en sus movimientos migratorios fuera de su espacio geográfico. Si bien, al ser un pueblo itinerante dentro de su territorio (antes de la “pacificación”), sus lógicas de movilidad estaban mediadas por la necesidad de proteger al grupo, escapar de guerras interclánicas y de abastecer de alimentos a las familias. A partir de 1960, las razones

por las que deciden salir están estrechamente ligadas a ideales de desarrollo, tomando como referencia a sus intermediarios culturales y posteriormente al conocer ciudades como Quito, Puyo, Coca, etc., donde fueron recibidos por autoridades nacionales y locales y su estancia era financiada sea por las misiones o en su mayoría por petroleras.

En este contexto, la necesidad de migrar de los waorani hacia perímetros urbanos puede encontrar su génesis en la creación de la Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (ONHAE), en 1986¹⁶, con sede en la ciudad de Puyo, provincia de Pastaza. Organización que “aparece en un complejo período de relaciones sociopolíticas inter e intraétnicas y con otros agentes regionales (...) dinamizando y acelerando el proceso de su integración a la sociedad nacional” (Narváez 1996b:82).

La ONHAE se crea con el fin de tener un interlocutor funcional a las demandas externas, auspiciada por la petrolera Maxus y bajo el visto bueno del gobierno nacional de turno. Debilitando por un lado a los liderazgos legítimos del territorio, ya que como explica Narváez cada grupo local tiene su propio jefe natural, lo que “genera confrontación (...) con los nuevos dirigentes con sueldo, por la disputa de espacios de poder y ejercicio de poder divergente: los primeros respondiendo a exigencias comunitarias y los otros a presiones exógenas que rupturan el interés colectivo” (Narváez 1996b:93).

Aun hoy, las confrontaciones entre los dirigentes de las organizaciones de la Nacionalidad Waorani con los jefes de familias está presente en las dinámicas de

¹⁶ Según Acuerdo Ministerial No.100050.

interacción social. La inestabilidad política de los dirigentes, su falta de legitimidad y su capacidad de negociación suelen ser debatidas en Asambleas globales como comunitarias (Consejo Byle). Sin embargo, para Hidrobo:

La ONHAE y posterior NAWA, por primera vez en la historia del grupo, funcionó como entidad de representación de todo el conglomerado waorani. Esta nueva forma de organización, a diferencia del sistema profundamente horizontal que mediaba las relaciones entre los diferentes miembros de las familias y grupos afines waorani, propiciaba una directiva que hablaba en representación del conglomerado. (2013:157)

Los dirigentes de la ONHAE, al tener su sede administrativa en la ciudad de Puyo, recibieron apoyo de la empresa petrolera para su permanencia en las cercanías de sus oficinas. Sin embargo, cuando su tiempo de trabajo se iba prolongando en la ciudad, debieron alquilar viviendas y movilizar a sus familias del territorio y con ello, el inicio del flujo migratorio de los waorani hacia ciudades intermedias como el Coca y Puyo.

Si bien, antes de la creación de la ONAHE existen registros de waorani fuera del territorio; es a partir de esta que el flujo migratorio se empieza a asentar de manera permanente o prolongada en las ciudades mencionadas. No obstante, es adecuado presentar algunos datos recogidos por el antropólogo James Yost, entre 1974-1979 sobre el tema, para dimensionar la transición de itinerancia interna hacia migración interna:

Mientras que menos de 10 hombres trabajaron por las compañías petroleras antes de 1977, hacia el fin de 1978, 33 hombres, o sea el 27% de la mano de obra disponible en el protectorado había salido a trabajar cuando menos

en una ocasión, y muchos en varias ocasiones. Hacia el fin de 1979 este porcentaje había subido hasta el 60%, trayendo así un número significativo de influencias externas al área, (...) de acuerdo con la ética del trabajo y el sistema de cambio monetario propio de la economía de consumo, al interactuar con grandes números de cohuori provenientes de varios trasfondos culturales (...). Además, unas cuantas mujeres solteras, 13 hasta la fecha, también han ido a los pueblos aledaños como Tena a trabajar como sirvientas domésticas de los blancos que viven allí. La mayoría de ellas trabajan solo por casa y comida, recibiendo poco ningún pago por su trabajo. (1981:42–43)

1.6.3. Las ciudades de acogida de los dirigentes waorani y sus familias

Como parte de la adaptación a las reglas de juego de la dinámica organizativa externa de la Nacionalidad Waorani, los dirigentes de la ONHAE debieron buscar espacios físicos para permanecer fuera del territorio cuando debían realizar actividades, reuniones o cualquier proceso de gestión. Las mismas petroleras eran quienes subsidiaban los viajes a Quito. Estas empresas tenían convenios con hoteles que usufructuaban importantes sumas de dinero tanto en Quito como en el Coca, principalmente.

Sin embargo, cuando los dirigentes observaron que en las ciudades había posibilidades de educar a sus hijos, empezaron a asentarse en Coca y posteriormente en Puyo con sus familias. El principal discurso asumido por los waorani sobre desarrollo es que la educación es el medio más eficaz para poder alcanzarlo, corroborando estudios de agencias especializadas, que señalan que “la

búsqueda de mejores oportunidades educativas también es considerada por algunos pueblos como un medio importante de movilidad social” (Del Popolo et al. 2011:113); por esta razón, cuando los dirigentes veían que con sus sueldos podían arrendar una vivienda y vivir con sus familias, las sacaban de las comunidades. No obstante, la inestabilidad de las organizaciones hacía que no siempre puedan sostener los costos y muchos terminaban enviando de vuelta a su familia o retornaban conjuntamente.

Según Gilberto Nenquimo (2019), presidente de la Nacionalidad Waorani del Ecuador, las primeras familias waorani se asentaron en la ciudad de Coca, donde hay un mayor flujo monetario por las actividades extractivas del sector y posteriormente fueron hacia Tena y Puyo. Comenta que, en la ciudad de Tena, no hay asentamiento masivo, pero sí en Puyo y en la parroquia de Shell. Señala que el motivo para salir, más que económico, fue educar a los hijos e hijas, porque veían que la calidad de educación en la ciudad era mejor que las comunidades.

Si se compara el costo de vida entre Puyo y Shell, la mayor diferencia se puede apreciar en el costo de la vivienda, un alquiler de un departamento de las mismas dimensiones y condiciones puede llegar a costar el doble en Puyo, debido a que es la capital de la provincia y por ende el centro comercial. Con relación a la educación, la oferta educativa tanto pública como privada es mayor en Puyo.

Por otro lado, dentro de Shell, a través de invasión de tierras, los waorani han podido obtener títulos de propiedad en los Barrios Camilo Gallegos y en Nuevo Amanecer, este último es donde se encuentra ubicado Shellpare. También se registran waorani en la invasión denominada Ciudad Intercultural ubicada en la antigua Hacienda Zulay, hasta el momento sin poder regularizarse.

1.6.4. El acceso a educación como factor para los flujos migratorios waorani

La Nacionalidad Waorani, al tener una densidad poblacional baja, contar con un sistema de interdependencia social y ambiental y ser un grupo indígena catalogado como de reciente contacto; no percibe la falta de recursos económicos como la causa principal para migrar hacia espacios urbanos. Más bien, existen otros factores que han configurado la salida de su territorio, como se mencionaba anteriormente, la idea de desarrollo, que se incorporó en el discurso waorani, a través de los agentes que han intervenido en su relación con la sociedad envolvente, es la que determina su necesidad de moverse hacia las ciudades.

El desarrollo es entendido como la posibilidad de educarse en español, ingresar a la universidad y trabajar por su pueblo. Si un waorani alcanza estas metas es considerado de utilidad social y por ende adquiere prestigio. Parte de este imaginario tiene que ver con la necesidad de salir del territorio, ya que la educación no alcanza los niveles de calidad esperados, sea por la preparación de los docentes o por la dificultad que estos tienen para permanecer en las comunidades.

Así también se distinguen problemas de infraestructura, material didáctico, descontextualización del modelo educativo, limitaciones en cuanto a presupuestos, permanencia de estudiantes por la distancia a centros educativos. A nivel cultural, se puede ver la imposición de la cultura kichwa por parte de los maestros y maestras de esta nacionalidad.

Estos factores han influenciado directamente en la decisión de buscar mejorar las condiciones educativas de niños, niñas y jóvenes fuera del territorio; los jóvenes, sobre todo, se ven atraídos por las facilidades que consideran, tiene la

ciudad; esto puede comprobar la premisa de que “la migración interna no solo es motivada por factores monetarios, sino también por factores psicológicos” (Alvarado-López et al. 2017:103). Durante el trabajo de campo, los jóvenes sentían que estar a la moda era más fácil en Shell que en sus comunidades, ya que, por ejemplo, la ropa, artículos para el cabello, aparatos electrónicos, etc., se podían conseguir más rápido allí, que esperar a que alguien ingrese a su territorio y lo regale.

También consideraban que estar en Shell les daba facilidad para estudiar en la universidad que estando dentro de la comunidad, los datos sobre acceso a la educación superior pública de los waorani demuestran que esa percepción no es completamente correcta, ya que, desde 2007, a partir del ingreso por medio de un examen de admisión y puntajes para selección de carreras, apenas han ingresado cuatro jóvenes en 2019¹⁷.

Los factores de atracción tales como la mayor oferta de empleo en las ciudades, la presencia de las universidades y otras instituciones de capacitación y formación, las instituciones públicas y en general, la presencia de mayores servicios en las grandes ciudades provoca que los migrantes se localicen en las grandes ciudades. (Alvarado-López et al. 2017:104)

A través de convenios con empresas petroleras, la NAWE ha podido conseguir becas para estudios en universidades privadas, lastimosamente muy pocos han podido permanecer y culminar la carrera universitaria. La Universidad de Cuenca a través de su Departamento de Estudios Interculturales hizo un importante aporte al

¹⁷ Información del Proyecto Escuela Intergeneracional Wiñenani – Pikenani de la Universidad Central del Ecuador.

formar a un grupo considerable de waorani para ser docentes de educación primaria y secundaria.

1.7. Actividades económicas de los waorani fuera de su territorio ancestral

Este acápite presenta un recuento de las actividades económicas que los waorani realizan fuera de su territorio. Para esto se contextualizan las definiciones estatales de empleo y desempleo. A más de ello, se analiza el sistema económico en el que desarrollan su cotidianidad y los espacios laborales que han alcanzado.

1.7.1. Definiciones de empleo y desempleo según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de Ecuador

En el Ecuador, las encuestas de empleo generalmente han demostrado la desigualdad económica y social que existe, ya que, al analizar el nivel educativo, ubicación geográfica, género, edad y autodeterminación étnica en relación con las tasas de empleo, subempleo o desempleo, se puede analizar una disparidad de acceso y permanencia.

La desigualdad a nivel urbano y rural es evidente, pero aún más, al tratarse de personas indígenas. Para entenderlo adecuadamente, es preciso exponer las definiciones de empleo, subempleo y desempleo que el Instituto Nacionalidad de Estadísticas y Censos del Ecuador maneja para analizar la situación del país en esta materia.

Para el empleo utiliza la categoría de *adecuado/pleno* definiéndolo como “una condición laboral en la cual las personas satisfacen ciertas condiciones mínimas, desde un punto de vista normativo. (...) personas [que] trabajan igual o más

de 40 horas, perciben ingresos laborales mensuales iguales o superiores al salario mínimo (..)” (INEC 2020). Así mismo, identifica en esta categoría a las personas ocupadas que “durante la semana de referencia, perciben ingresos laborales iguales o superiores al salario mínimo, trabajan menos de 40 horas, pero no están disponibles para trabajar horas adicionales” (INEC 2020). Ver tabla 2.

Indicadores de Empleo (Tasas - 15 años y más).							
Encuesta	Periodo	Indicadores	Nacional	Área		Sexo	
			Total	Urbano	Rural	Hombre	Mujer
ENEMDU*	sep-20	Empleo Bruto (%)	58,7	55,0	67,2	70,2	47,6
ENEMDU*	sep-20	Empleo Global (%)	93,4	91,4	97,3	94,3	92,0
ENEMDU*	sep-20	Empleo Adecuado/Pleno (%)	32,1	39,3	17,6	36,2	26,4
ENEMDU*	sep-20	Subempleo (%)	23,4	23,4	23,3	24,5	21,8
ENEMDU*	sep-20	Subempleo por insuficiencia de tiempo de trabajo (%)	20,8	20,7	21,0	21,3	20,2
ENEMDU*	sep-20	Subempleo por insuficiencia de ingresos (%)	2,5	2,7	2,3	3,3	1,6
ENEMDU*	sep-20	Empleo no Remunerado (%)	10,8	5,5	21,2	6,3	16,9
ENEMDU*	sep-20	Otro Empleo no pleno (%)	26,3	22,1	34,7	26,4	26,1
ENEMDU*	sep-20	Empleo no Clasificado (%)	0,9	1,1	0,4	0,9	0,8
ENEMDU*	sep-20	Desempleo (%)	6,6	8,6	2,7	5,7	8,0
ENEMDU*	sep-20	Desempleo Abierto (%)	5,7	7,5	2,2	4,8	7,0
ENEMDU*	sep-20	Desempleo Oculto (%)	0,9	1,1	0,5	0,9	1,0
ENEMDU*	sep-20	Participación Global (%)	62,8	60,1	69,1	74,5	51,7
ENEMDU*	sep-20	Participación Bruta (%)	44,6	43,7	46,7	52,9	36,8

Tabla 2 Indicadores de Empleo - septiembre 2020.

Fuente: Encuesta de Empleo, Desempleo y Subempleo – ENEMDU, septiembre 2020.

Elaborado por: Instituto Nacional de Estadística y Censos.

Con relación al subempleo, el INEC lo diferencia por insuficiencia de tiempo de trabajo y por insuficiencia de ingresos; el primero tiene que ver con el tiempo de trabajo inferior a 40 horas, aun cuando en la semana de referencia, las personas

desean y están disponibles para trabajar horas adicionales de tener la oportunidad; mientras que en el segundo perciben ingresos laborales inferiores al salario mínimo, trabajan igual o más de 40 horas, y desean y están disponibles para trabajar horas adicionales.

El empleo no remunerado, por su parte indica que “los trabajadores del hogar no remunerados, trabajadores no remunerados en otro hogar y los ayudantes no remunerados de asalariados/jornaleros [son parte de esta categoría ya que] en el mes anterior al levantamiento de la encuesta, no perciben ingresos laborales” (INEC 2020).

Finalmente, define en situación de desempleo a las personas mayores de 15 años que presentan estas características: “i) no tuvieron empleo, ii) estaban disponibles para trabajar y iii) buscaron trabajo o realizaron gestiones concretas para conseguir empleo o para establecer algún negocio en las cuatro semanas anteriores” (INEC 2020).

Caracterización nacional de empleo y subempleo - autoidentificación indígena			
Empleo	Empleo Adecuado/Pleno	Subempleo	Otro empleo no pleno
9,1%	2,7%	7,5%	12,2%

Tabla 3 Caracterización nacional de empleo y subempleo indígena.

Fuente: Encuesta de Empleo, Desempleo y Subempleo – ENEMDU, septiembre 2020.

Los porcentajes representan parte del total de encuestados, según su autoidentificación étnica.

Elaboración: propia.

Una vez que se han expuesto estas definiciones, es posible analizarlas con relación a la variable autoidentificación étnica. Así, según la Encuesta de Empleo, Desempleo y Subempleo – ENEMDU, con corte septiembre 2020, se puede apreciar

que la población indígena que se encontraba empleada correspondía al 9,1% del total de ecuatorianos en la misma condición. Lastimosamente, no hay una desagregación por pueblo y nacionalidad; por lo que no es posible saber el porcentaje de waorani laboralmente activos. En la tabla 3 se pueden apreciar los porcentajes de población indígena, respecto a empleo pleno, subempleo y otro empleo no pleno, en los que la situación laboral de los waorani calza, de acuerdo con entrevistas y el trabajo de campo.

1.7.2. El sistema económico en el que desarrollan su vida los waorani

Como se ha analizado anteriormente, las nuevas formas de relacionarse de los waorani, más allá de su territorio, modificó una serie de elementos de su cultura, a la vez que introdujo formas de intercambio a través de la circulación monetaria.

Por lo que las dinámicas de obtención de alimentos y otros bienes de consumo varían dependiendo del nivel de proximidad con la sociedad envolvente, la capacidad adquisitiva, el poder de negociación, el grado de kichwización, y el interés por adoptar la forma de vida del exterior.

Hidrobo (2013), en una comparación entre las comunidades Keweiriono y Gareno, distingue que su aproximación al mercado difiere en cuanto que, la primera ha optado por elecciones más cercanas a elementos de su tradición. La segunda ha apostado por las formas de vida externa. Esto se debe a su relación con el proceso extractivo petrolero y la influencia del concepto de desarrollo asimilado en sus prácticas cotidianas. Rival, explica que “en el idioma waorani, el concepto de desarrollo está íntimamente vinculado con lo que ellos llaman civilización, una noción relacionada muy de cerca con su comprensión de los cambios culturales que ocurrieron con la evangelización, así como su llamada pacificación” (2017:270).

La circulación monetaria entre los waorani entonces se ve reflejada en los lazos alcanzados con agentes del mercado a través de sus formas de relación, pudiendo ser la reciprocidad, el trueque, la venta, etc.; pero además bajo la lógica de cuidado de la delimitación territorial. Hidrobo, por ejemplo, explica que “habitantes de Gareno incluso vivieron en Keweiriono, pero salieron ya sea por conflictos internos, cuidado del límite occidental del territorio waorani, búsqueda de fuentes de trabajo asalariado (principalmente en el sector petrolero) o para acceder a centros educativos y comerciales” (2013:152).

Desde la decolonialidad, Muratorio, explica que el cambio drástico de la Amazonia ecuatoriana (la empresa Shell llegó a pagar en dólares y aceleró la ruptura del régimen de hacienda) no solo modificó los procesos económicos y políticos sino que, al ser un proyecto cultural, “la introducción de relaciones sociales capitalistas (...), importaba significados y prácticas acerca del tiempo, el espacio, el yo y el trabajo, que aun hoy en día intentan activamente cambiar, modificar o desplazar a los significados y prácticas indígenas” (1996:381). Pudiendo argumentarse, como explica Trujillo que:

la frecuencia con la que cazan y pescan es un signo claramente ligado al nivel de integración del trabajo asalariado. En el caso de asentamientos cercanos a las carreteras y a estaciones petroleras, se caza con una frecuencia de uno a dos días, la pesca de igual forma, con la integración de los Huaorani como empleados petroleros estas formas culturales han disminuido, puesto que la comida la consiguen en los campamentos. (2001:37)

Es decir, se puede distinguir dos formas predominantes de obtención de bienes de consumo por parte de los waorani, una mediante la autosubsistencia, que tiene que ver con su interdependencia con el territorio, considerada tradicional y sustentable; y la asalariada, que, bajo las caracterizaciones del INEC, sería principalmente en condición de subempleo y empleo no pleno, en menor medida en empleo pleno. Estas formas de participar en el proceso económico marcan su identidad y sus posibilidades de alcanzar el desarrollo que esperan.

En la actualidad, la salida hacia ciudades cercanas al territorio, como Coca, Puyo, Tena y Shell, les ha permitido ir vinculándose a otros espacios laborales, que, en algunos casos, los ha aculturizado y pauperizado. Gilberto Nenquimo¹⁸, da a conocer que las principales actividades económicas que los waorani realizan fuera de su territorio ancestral son en primer lugar como dirigentes de las organizaciones (reciben remuneración); también algunos trabajan con organismos no gubernamentales que se dedican a la conservación cultural y ambiental; en la función pública de manera esporádica (número no representativo). Si no son dirigentes y están fuera del territorio laboran eventualmente, recibiendo una remuneración de 20 dólares aproximadamente (albañilería, pintura, cerrajería, etc.). Las mujeres que están vinculadas a la Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE) confeccionan artesanías llegando a generar entre 15 y 20 dólares por semana, otras mujeres trabajan por horas en limpieza o en bares.

Con relación a las mujeres, como sujeto político, continuamente procuran un “espacio de oportunidades de desarrollo que abra los mecanismos de participación,

¹⁸ Presidente actual de la Nacionalidad Waorani (2019-2023)

comunicación, formación y capacitación, gobernabilidad y derechos para las mujeres, de suerte que ellas se conviertan en seres productivos económicos, sociales, culturales, ambientales que aporten dignamente al desarrollo local” (Green 2012:129).

1.7.3. Los espacios laborales fuera del territorio waorani

Como se ha señalado, la salida de los waorani de su territorio, para asentarse en las poblaciones cercanas y centros políticos de las provincias donde se ubica el territorio (Napo, Pastaza y Orellana), se daba en la medida en la que participaban de la vida organizativa, que el modelo de sociedad envolvente había marcado para ellos.

Al tener una remuneración entregada por la empresa Repsol para cada miembro del Consejo de Gobierno, el atractivo de ganar un puesto en la organización hizo que varios waorani abandonaran definitivamente sus comunidades, consecuencia de ello, hay familias enteras que se dedican a la labor dirigencial. Entre los efectos negativos se puede mencionar la corrupción, abuso de poder y alcoholismo, en la que varios dirigentes se han visto involucrados. También se debe reconocer figuras ejemplares, que han desarrollado un liderazgo constructivo y efectivo.



Ilustración 4 Dirigentes de la Nacionalidad Waorani, periodo 2020-2023, desfilando en la ciudad de Tena. Fuente: fotografía tomada de la página oficial de Facebook de la NAWE. De 8 de febrero de 2020. Título: Nuestro presidente sr. Gilberto Nenquimo Enqueri, Luria Nenquihui dirigente de género y familia, saludan a todo el pueblo de Napo en especial a las comunidades Waorani de Napo.

La AMWAE, ha sido considerada como la muestra del liderazgo femenino waorani, que es capaz de superar los estigmas de ser mujer, indígena y pobre (Green 2012; Larrea et al. 2007); sobre todo, por la transparencia con la que se ha manejado. El Estado y las organizaciones no gubernamentales prefieren trabajar con esta organización que con la NAWE. Sin embargo, la actual dirigencia de la NAWE ha mejorado visiblemente la imagen de la organización, ya que su presidente goza de una reputación construida durante más de tres décadas, en la Ilustración 4 se puede observar a dirigentes actuales.

Green explica que la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana, fue registrada por el Consejo Nacional de Mujeres CONAMU en enero del 2005, con el objetivo central de “mejorar las condiciones de vida de las familias Waorani a través de la captación de recursos, la comercialización de la artesanía, la agricultura y el turismo” (2012:72).



Ilustración 5 Mujeres waorani de Napo tejiendo chambira durante un taller lúdico intergeneracional, facilitado por equipo de investigación Universidad Central del Ecuador en la comunidad de Gareno. Fuente: archivo fotográfico equipo de investigación. 08 diciembre 2017.

La elaboración de artesanías ha sido uno de los puntales para la aglutinación de mujeres en la AMWAE, ya que les ha significado un ingreso económico, para apoyar a sus familias y mantener algunas prácticas culturales como el cuidado de los huertos, el uso de materiales naturales, el manejo del estereotipo de belleza waorani (pintura de ojos con achiote), las relaciones intergeneracionales, entre otros.

En el caso de las mujeres que viven fuera del territorio, la elaboración de las artesanías, por un lado, les mantiene en contacto con sus familias y por otro les

permite acceder a un recurso mínimo para comprar alimentos, pagar servicios básicos y educar a sus hijos e hijas. Durante el trabajo de campo en Toñampare y Gareno-Konipare, como lo demuestra la Ilustración 5, se pudo evidenciar la práctica continua de tejido con chambira por parte de las mujeres, participaban en varias actividades estaban acompañadas de chambira. Hecho que no ocurría con la misma intensidad en las actividades colectivas en Shellpare; pero al interior de varias viviendas, las mujeres sí se encontraban tejiendo.

Una actividad económica que combina la presencia de waorani fuera y dentro del territorio es el turismo. El discurso del turismo comunitario para el desarrollo económico, que implementó el ILV para el cuidado territorial; así como las empresas de turismo que generaron lazos cercanos a varios waorani, han marcado un ritmo distinto en las comunidades. Las apuestas por atraer a los turistas han adaptado su vida a recibir grupos y exponer su cotidiano vivir y lo que el territorio les ofrece.

La imagen del [turismo] es diferente (.), las personas que visitan la comunidad están interesadas en conocer otras formas de vida y pagan para verlas. (...) En este sentido, los hombres no son solamente contingente de mano de obra, sino que forman parte integrante de la práctica económica.

Este tipo de actividad ha generado una mayor cercanía con los otros e implica reglas de juego más flexibles. (Hidrobo 2013:156)

Así también, la participación en ferias los fines de semana, para vender productos hortícolas y hasta carne de monte¹⁹; generalmente estas ferias están ubicadas en recintos cercanos a las comunidades (implica horas de caminata y se puede retornar

¹⁹ Así se denomina a carne de animales que no son domesticados, pero se cazan para el consumo de su carne.

el mismo día) y esporádicamente al interior de las mismas comunidades (posiblemente cuando la actividad la organiza un organismo de gobierno seccional). Esta actividad no implica la salida permanente, lo que sí significa, es la posibilidad de obtener bienes como productos de limpieza, alimentos elaborados, bebidas y la oportunidad para abusar del alcohol.

Se puede considerar que, aunque la presencia en las compañías petroleras es baja en relación a la cantidad de empleados que tiene, “esta actividad ha constituido una fuente de ingresos monetarios que ha estado presente desde mediados de la década de los 70’s” (Hidrobo 2013:152) y ha servido como medio para viajar a ciudades como el Coca, donde los hombres han gastado sus remuneraciones en alcohol, comida, sexo y han sido víctimas de engaño y estafa. Hay relatos que muestran como la proporción de lo que compran con lo que pagan no tiene equivalencia lógica, han perdido vehículos, artefactos tecnológicos por insignificancias.

Para evitar estos abusos, los y las dirigentes han impulsado capacitaciones y largos discursos en el territorio sobre el manejo del dinero, pese a ello, aún persisten estos impases entre los waorani. En el marco de las capacitaciones, los waorani que dominan el español suelen ser contratados como facilitadores y traductores por los colaboradores externos de las organizaciones. Muchos de estos contratados viven fuera del territorio y cobran por servicio, lo que los ubica en el subempleo.

Quienes alcanzan un empleo pleno, generalmente son quienes han podido ingresar al sector público. En la actualidad, por ejemplo, hay una mujer waokichwa

en la policía (carrera de tiempo indefinido). Hasta el año 2020, el único waorani con cuarto nivel (maestría) ocupó el cargo de director Distrital de Educación (Arajuno) y director Provincial del Consejo Electoral de Pastaza; siendo el primero en alcanzar estas dignidades públicas entre los waorani. De forma temporal, pocos waorani han sido parte de las instituciones públicas en Quito, han podido acceder por presiones políticas y si han tenido título de tercer nivel (grado).

Son los Ministerios de Salud y de Educación que mantienen en su plantilla laboral a waorani de forma permanente. En el primer espacio, en los hospitales de las cabeceras provinciales de Pastaza, Napo y Orellana como traductores o facilitadores culturales; en las comunidades como técnicos de atención primaria (para acompañar al equipo sanitario en la intermediación cultural). En el segundo espacio, a través de las escuelas y colegios se ha vinculado a waorani como docentes.

1.8. Los waorani en Shellpare

Como cierre de este planteamiento sociocontextual de la Nacionalidad Waorani del Ecuador, se analiza ahora, su permanencia y pertenencia a Shellpare. En vista de ello se caracteriza su ubicación dentro de un área parroquial y cantonal. Se describen los elementos históricos de constitución de Shellpare y se presentan los servicios básicos y programas estatales del lugar. Terminando con la descripción de los principales problemas sociales que viven los waorani de Shellpare.

1.8.1. Cantón Mera y Parroquia Shell

Como contexto socioespacial de Shellpare, ubicado en la parroquia Shell del cantón Mera, Provincia de Pastaza; es preciso iniciar con una breve reseña a nivel cantonal

y parroquial. Para ello, se ha estudiado la información oficial del Gobierno Autónomo Descentralizado Cantonal de Mera (GAD de Mera), responsable de transparentar los datos tocantes a la planificación y ordenamiento territorial.

En este sentido, sus archivos demuestran que, con relación a la creación del Cantón Mera, el 11 de abril de 1967, la Asamblea Nacional Constituyente eleva a Mera a la categoría de Cantón, “el mismo que estará integrado por las Parroquias Mera que será la Cabecera Cantonal, Shell y Madre Tierra, siendo el territorio de este Cantón el comprendido por los linderos de las tres parroquias que lo integran” (GAD-Mera 2020:25).

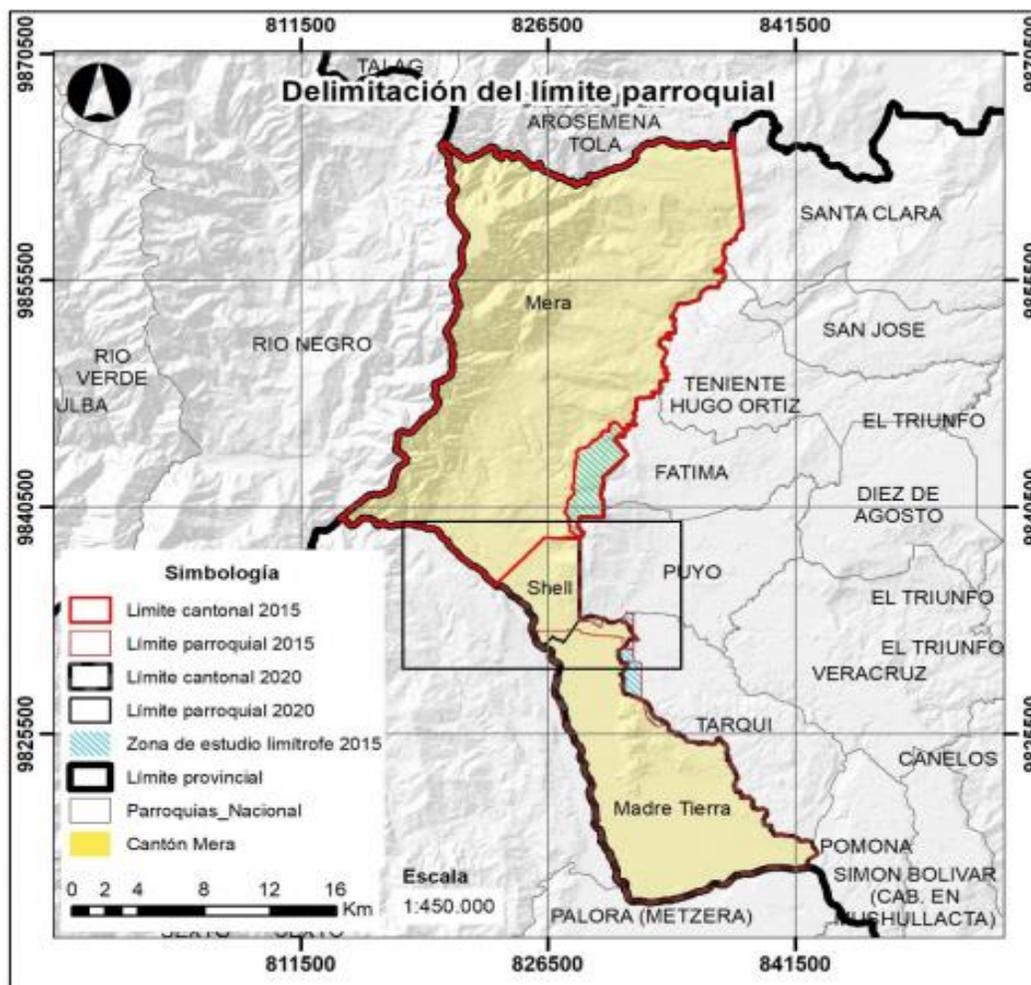


Ilustración 6 Delimitación de los límites parroquiales internos del cantón Mera. Fuente: Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Mera 2019-2025, incluyendo la Formulación del Plan de Uso y Gestión de Suelo. Equipo técnico PDOT, 2020.

El promedio de altura de la circunscripción es 948 m.s.n.m. En cuanto a sus límites el GAD de Mera los define de la siguiente manera (ver Ilustración 6):

- Norte: con la Provincia de Napo
- Sur: con la Provincia de Morona Santiago
- Este: con los Cantones Santa Clara y Pastaza
- Oeste: con las provincias de Tungurahua y Morona Santiago

Y refiere una superficie por parroquia de:

- Mera: 37.186,50 Ha.
- Madre Tierra: 13.534,0 Ha.
- Shell: 2.292,83 Ha. (GAD-Mera 2020:30).

Este organismo descentralizado del Estado reseña de la Parroquia Shell, que sus inicios datan de la década de los años 20 del siglo XX, cuando llegan dos familias extranjeras, los Kubes Adameck que instalan la Hacienda Moravia y los Murtinho la hacienda Zulay. En 1937, la Compañía Shell atrajo mano de obra de todos los sectores. El crecimiento poblacional obliga a crear la Escuela 12 de octubre. En 1939 se construye el campo de aviación, se prioriza la construcción de la carretera Baños – Shell, en 1945, convirtiéndose en un sitio estratégico para la actividad militar, petrolera, transporte aéreo, misionero y comercial. En 1952 la Misión Evangélica instalada en lo que hoy se conoce como el Hospital Voz Andes. En 1956 se crea el Hospital Militar (GAD-Mera 2020).

El INEC, en su último censo de 2010, contabilizó en el cantón Mera a 12175 habitantes; sin embargo, en las proyecciones poblacionales, se estima que, para 2025, Mera cuente con 22144 habitantes, de los cuales 15338 son de la parroquia

Shell. Según el GAD de Mera la proyección cuenta con un crecimiento del 4,33%, lo que “permite ver que la población de Shell seguirá siendo la parroquia con mayor número de habitantes y se distanciará de forma significativa del resto de localidades” (GAD-Mera 2020:292–93).

En referencia a la autoidentificación étnica de sus habitantes, en Shell está el mayor número de indígenas. “Lo que destaca de esta parroquia es que no se encuentran viviendo en comunidades sino la mayoría están integradas a los barrios o centro urbano parroquial” (2020:340), siendo los waorani un caso sui generis de habitabilidad en esta zona. Según los datos que el GAD de Mera toma del Censo 2010 del INEC, manifiesta que “existen 3653 personas pertenecientes a nacionalidades indígenas, principalmente son Kichwa Amazónico, también es representativo las nacionalidades Shuar, Andoa y Achuar” (2020:346). Evidencia de que el asentamiento waorani en Shell es posterior.

En el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Mera, se puede identificar a la migración como un eje de las modificaciones territoriales y por ende culturales, sociales, ambientales, políticas, etc., por ejemplo, “en la Parroquia Shell el 65.49% de su población es foránea, lo que se traduce en una participación del 79.79% a nivel de la inmigración cantonal (es decir, sobre el total de la población nacida fuera)” (GAD-Mera 2020:350).

1.8.2. Barrio Nuevo Amanecer en Shell: inicios y presencia de la Nacionalidad Waorani

Para desarrollar este punto es pertinente conceptualizar lo que se concibe como barrio. Así, se registra que “Clarence A. Perry acuñó la idea de «neighbourhood unit», a principios del siglo XX en el marco del primer Plan Regional de Nueva

York” (De las Rivas et al. 2017:46), en este documento de planificación, el concepto de barrio urbano “se dota de un rol urbanístico específico, no sólo para el análisis urbano sino como herramienta de planificación urbana dirigida a dimensionar la acción —5.000 habitantes—, ajustar la funcionalidad de la estructura urbana y garantizar un sistema de dotaciones idóneo” (2017:46).

Esta base permitió que el barrio se configurara, como lo manifiesta Tapia (2015), en un bloque básico para la cohesión social; ante los crecientes niveles de pobreza y desigualdad en zonas de las grandes ciudades. Ya que los gobiernos tienen dificultad de controlar los efectos del capitalismo global, el barrio se convierte en la escala más accesible y posible de intervenir.

Además, plantea que el barrio es el resultado de tres tipos de influencias: ecológicas, culturales y políticas. “Se constituye como el refugio del sentido comunitario, el cual está condenado a debilitarse o sencillamente desaparecer por la intensidad de la vida moderna y la intensificación del proceso de urbanización” (2015:128). Es decir, el barrio, entendido como fragmento urbano en transformación, busca una descentralización de recursos estatales y el sostenimiento de las relaciones sociales de reciprocidad.

El GAD de Mera (2020), conceptualiza al barrio, como *Unidad Territorial (UT)*. La UT es un asentamiento humano que tiene una escala menor que las ciudades. Es decir, el barrio mantiene una estructura que le dota de cierta unidad e individualidad a través de una conexión con el territorio macro (ciudad), pero que a su vez lo singulariza de este.

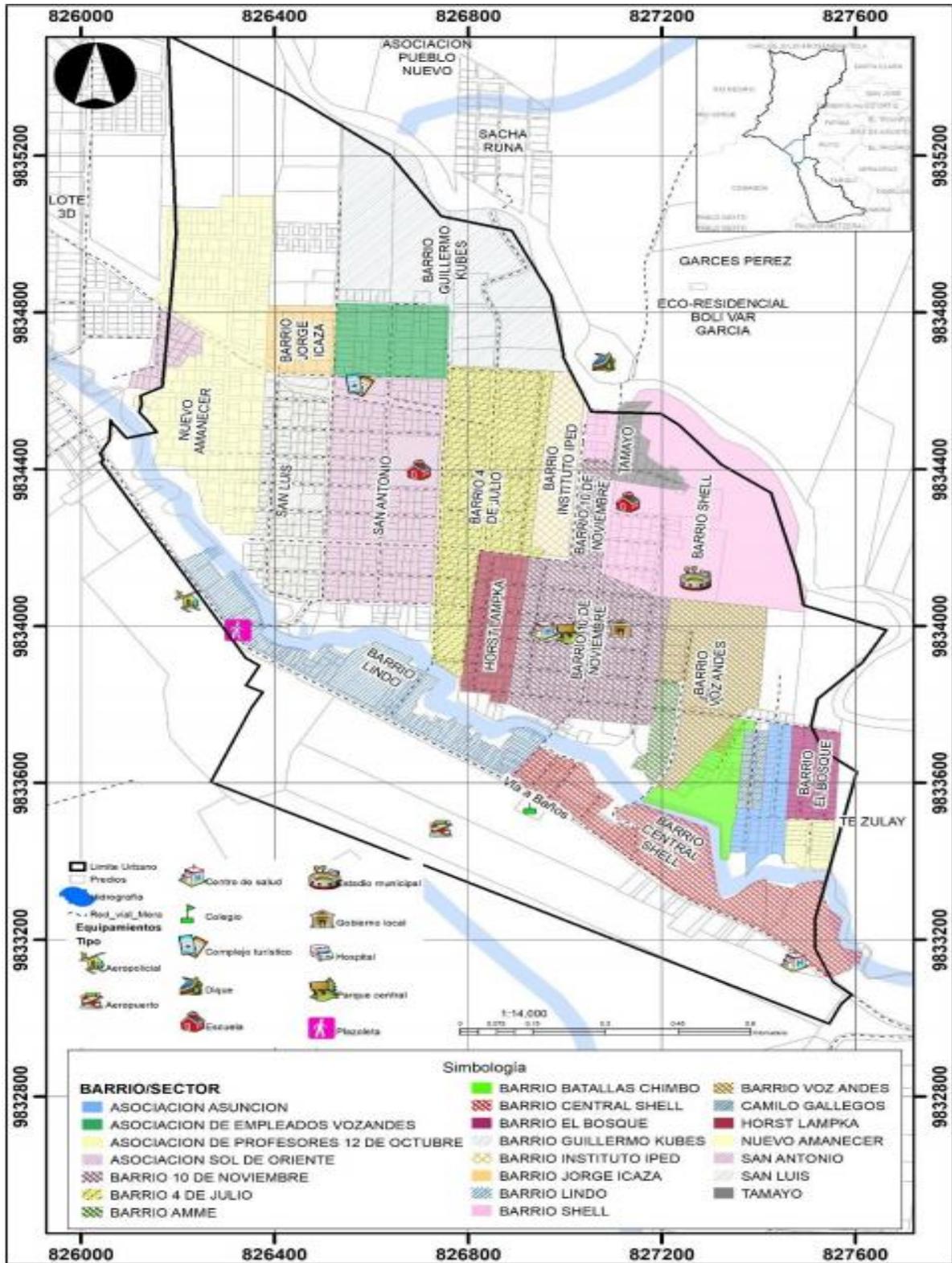


Ilustración 7 Barrios y Sectores área urbana Shell. Fuente: Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Mera 2019-2025, incluyendo la Formulación del Plan de Uso y Gestión de Suelo. Equipo técnico PDOT, 2020

En el cantón Mera, “no existe una ordenanza o normativa que reconozca de manera oficial la denominación de estas unidades territoriales o barrios. Según esto, se han identificado varias unidades territoriales por cada parroquia, clasificados en: Barrio, Lotización, Sector, Urbanización, Colonia, Comuna, Huertos Familiares”(GAD-Mera 2020:443). Específicamente, en Shell, se distinguen: 24 unidades territoriales urbanas y 37 rurales, como se aprecia en la Ilustración 7. El barrio Nuevo Amanecer aparece en la clasificación municipal como Lotización.

En entrevista, Antonio Jaramillo (2021), concejal Cantonal, explicó que, en el año 2014, la adjudicación de lotes de terreno de Nuevo Amanecer se hizo a través del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP)²⁰. La versión por parte de uno de los primeros líderes del Comité de Vivienda Nuevo Amanecer, sobre cómo se logró la legalización de los predios, refiere a que un grupo de 67 familias compró los terrenos en mención a un falso dueño. Al darse cuenta de que fueron víctimas de estafa, en 2002, deciden fundar un comité y empezar acciones legales para reclamar sus derechos y reparar su afectación (tanto en lo civil, penal y administrativo).

Manuel Tayupanda (2021), dirigente fundador del Comité de Vivienda Nuevo Amanecer, explica que al notar que los trámites legales eran muy complejos, el falso dueño buscó personas de otras provincias del Ecuador y también de Shell, para intentar invadir la posesión que el Comité de Vivienda Nuevo Amanecer resguardaba, aduciendo que eran suyas. Como estrategia, en 2007, crean la Cooperativa de Vivienda Social y Agrícola Nuevo Amanecer. Debido a esto, entre

²⁰ Ahora conocido como MAG. Ministerio de Agricultura y Ganadería.

2008-2009, por consejo de varios actores de la provincia de Pastaza decide tomar contacto con la dirigencia de la Nacionalidad Waorani, para invitarles a ser parte, ofreciendo parte de las tierras si se comprometían defenderla del intento de invasión.

La figura que se tomó para garantizar a los waorani que el ofrecimiento era cierto fue la de ayuda social a personas de atención prioritaria por condiciones económicas bajas. Tayupanda comenta que, los waorani pidieron la documentación para revisarla y ver si era legal, pues ellos le manifestaron que no respaldan problemas ajenos a su nacionalidad. Luego de visitar la zona y transparentar los valores que deberían asumir para pago de trámites legales, aceptaron participar. Una vez hecho el acuerdo, los waorani interesados llegaron a dar el refuerzo requerido y a saber dónde se les daría sus terrenos.

Alrededor de 8 días de iniciada su participación, un número mayoritario de waorani ya tenía la ubicación para la defensa de las tierras. Tayupanda explica que eran hombres y mujeres fuertes y responsables, a los cuales se les daba alimentación tres veces al día e iban rotando sin abandonar el lugar, pues el grupo que intentaba invadir hacía mucha presión. Sin embargo, comenta Tayupanda, debido a la presencia de waorani, el 70% de invasores desistieron y los conflictos desescalaron.

La forma de organizar el avance interno del cuidado de los predios se basó en mingas²¹. Había una serie de reglas, como la notificación y presentación de un

²¹ La Minga es un sistema de trabajo colectivo indígena, principalmente andino, que se enmarca en un imaginario de cuidado y defensa colectiva de los bienes comunes de los territorios. Esta palabra se ha extendido coloquialmente a la reunión de personas para una actividad común – cooperativa.

justificante ante la necesidad de salir de la zona; la asistencia a reuniones y pago puntual de los recursos comprometidos. Los waorani, según Tayupanda, cumplieron eficazmente lo establecido, además de calificarlos como personas muy educadas y respetuosas con la organización. Considerando que eso permitió que las relaciones fueran muy tranquilas y la relación se sienta como en familia. Comenta también que el trabajo de las mujeres era digno de admiración, no solo que cuidaban bien los predios, sino que además elaboraban artesanías para poder sostener la economía familiar. Recuerda a Manuela Ima, como un referente de liderazgo femenino dentro del grupo.

Sin embargo, de esta relación, 45 familias waorani no recibían sus títulos de propiedad como la Cooperativa De Vivienda Social y Agrícola Nuevo Amanecer les ofrecía. Estaban molestos porque habían entregado dinero y tiempo, exigían una solución, junto con otras familias afectadas, sea el retorno de sus pagos o las escrituras de los predios. El resultado fue la salida inmediata de Tayupanda de forma violenta y la separación de los socios.

Los waorani, además de la defensa territorial, fueron cruciales en las negociaciones con los organismos de gobierno, por sus contactos y relaciones políticas en todos los niveles del Estado. Fueron la punta de lanza del Comité de Vivienda Nuevo Amanecer. Gilberto Nenquimo²² explica que los waorani tenían potencial diálogo con el gobierno y eran privilegiados en la atención en las instituciones públicas; por lo que en la comitiva había una presencia fuerte de waorani, sobre todo de Moi Enomenga, que cuando fue presidente de la

²² Presidente de la Nacionalidad Waorani, periodo 2019-2023.

nacionalidad llegó a ser muy apreciado por el entonces presidente, Rafael Correa.

El argumento que abría el espacio de diálogo ante las instancias de gobierno fue que los waorani son personas de bajos recursos y habían pagado por sus predios. Es decir, los waorani abrían el camino para que el Estado cediera la lotización, ya que inicialmente se quería dar un título global de posesión. Entonces, el Comité pedía a los waorani que hagan presión al gobierno por títulos individuales.

Según voceros de la Subsecretaría de Tierras, el 14 de febrero de 2014 se realiza el proceso de reversión de la adjudicación que pesaba sobre el predio “Nuevo Amanecer”, por lo que este regresó al Estado, específicamente a custodia del Ministerio de Agricultura, nombrándose al director Provincial del Magap, como custodio del bien. Para la reversión, se realizó un proceso de georeferenciación y se contabilizaron 240 lotes y se dio la categoría de posesionarios a quienes demostraron haber estado en el predio, pagado o haber sido víctimas de estafa.

En abril de 2014, inicia el levantamiento planimétrico de cada lote individual, así como, la inspección de campo y las planimetrías para que los posesionarios puedan aprobarlas. Con esto se elaboró el informe de campo y el plan de manejo de cada uno de los lotes y se derivaron los expedientes al Distrito Centro-Oriental de la Subsecretaría de Tierras en Riobamba que luego de 30 días emitió una providencia para cada lote. Una vez recibidas, se envió a las notarías y registrador de la propiedad para la elaboración de escrituras públicas; es decir, concluir con la adjudicación de la tierra y la titulación individual.

Nenquimo (2019) comenta que la debilidad de los waorani fue la de no saber negociar el tamaño de los predios; al dimensionar el número de lotes que las familias

cowore se adjudicaron, la distribución, considera él, fue desigual.

Como era con la presencia de los waorani, las autoridades deciden otorgar rápidamente las escrituras individuales, una vez registrados eran a quienes les iban a dar los terrenos. Los primeros en recibir fueron los waorani. En un evento en Puyo llaman solo a los waorani y el ministro Xavier Ponce entrega a Mencay Nenquihui, en representación de las mujeres la primera escritura y luego Moi Enomenga, como representante de los waorani y así a los waorani, después de unos meses, les dieron a los que estaban alrededor. Era interesante como se reconocía a los waorani por encima de la gente de Shell, el ministro se concentraba en los waorani, en un grupo pequeño. Aunque los títulos de propiedad se entregaron por tener escasos recursos, podemos ver como aprovecharon otros que tenían casas y edificios en Shell. Ahora quieren vender el terreno en 45000 dólares cuando ellos pagaron USD\$1000 dólares, los más pequeños costaron USD\$700, USD\$500 dólares. (Nenquimo, 2019)

Los waorani, luego de obtener los títulos de propiedad de sus predios, han intentado separarse de Nuevo Amanecer, con el fin de hacer una gestión directa de sus necesidades como pueblo de reciente contacto en un espacio urbano. Mas, han recibido la negativa por parte de las autoridades locales. Este pedido se ha quedado en suspenso, debido a la crisis económica del Ecuador y en la actualidad a la pandemia por Covid-19. Empero, Nampa o Nampahue, como llamarían a Shellpare en caso de lograr delimitarse como barrio, es un ideal que se mantiene en el discurso de los waorani en Shell.

1.8.3. Procedencia de los waorani en Shellpare

Shellpare se convierte en un espacio urbano habitado por un grupo humano proveniente de la selva ecuatoriana, con menos de 60 años de contacto permanente con la sociedad dominante y a diferencia de otros grupos indígenas del sector, logra la titulación individual de tierras en una zona capaz de mantenerlos cohesionados como nacionalidad.

La referencia popular es que los waorani de Shell vienen de “el Coca para adentro”, es decir, de las comunidades waorani que están entre Pastaza y Orellana, pero que sus vías de comunicación terrestre (Auca y Maxus) los conecta con la ciudad de Coca. También se señala que vienen del “sector de Arajuno”, refiriéndose a las comunidades conectadas por el Río Curayay.

Como parte del trabajo de campo, se realizó un Actividad Lúdica-Intergeneracional en Shellpare (se explicará su desarrollo metodológico en el capítulo II), en el cual se conoció que las comunidades waorani representadas son Acaro, Apayka, Daipare, Gomatán, Gontigueno, Queweriono, Kiwaro, Miguaguno, Nemompare, Ñoneno, Ongimeno, Tarangaro, Tepapare, Teweno, Titepare, Tiwino, Toñampare y Tzapino, como se puede analizar en la Ilustración 8, que se presenta a continuación.

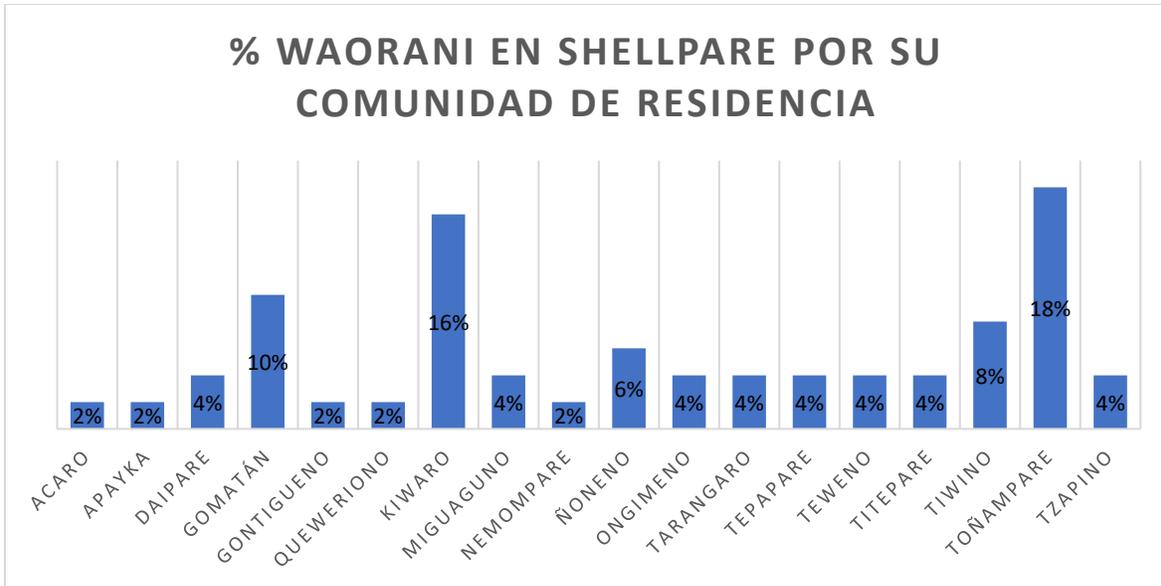


Ilustración 8 Porcentaje de representación de comunidades waarani en Shellpare.
Fuente: Trabajo de campo. Elaboración propia.

En la Ilustración 9, se puede tener una mejor ubicación visual de las comunidades en mención, ya que este mapa está actualizado a 2020. Si bien muestra el estado de salud y amenazas territoriales, permite conocer la ubicación geográfica de las comunidades estudiadas.

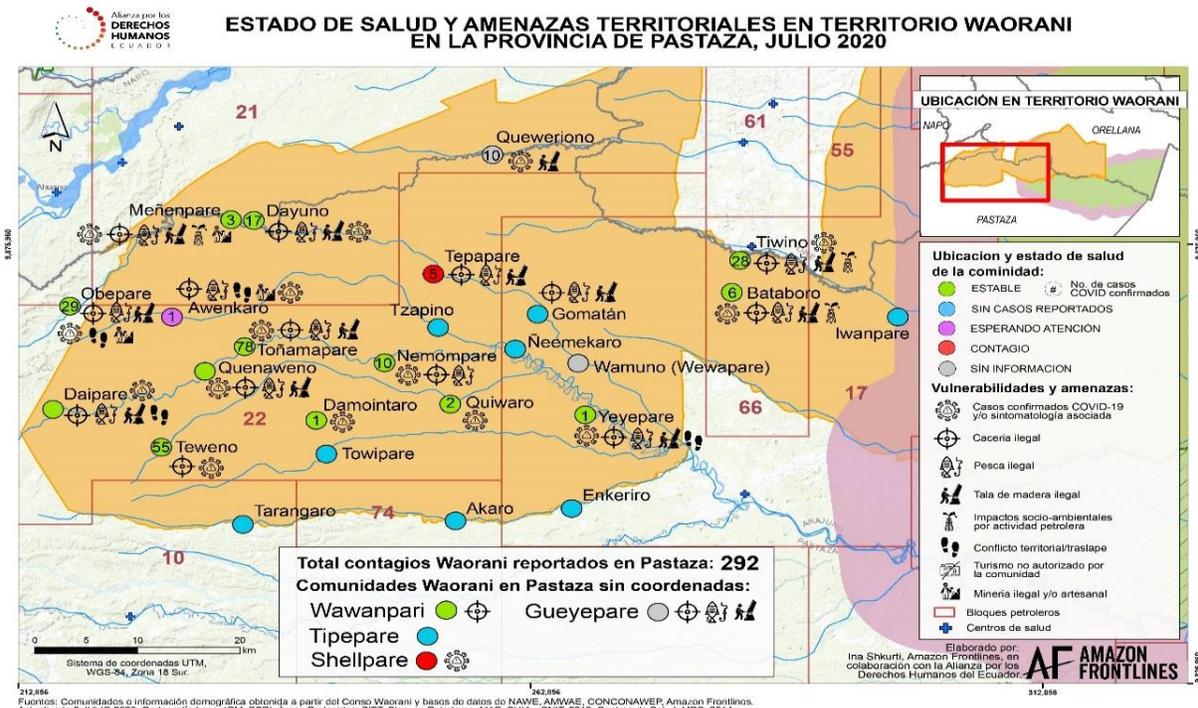


Ilustración 9 Comunidades Waorani de Pastaza. Fuente: Nawe, AMWAE, Conconawep y Amazon Frontlines

En esta misma actividad de campo, se identificaron los principales apellidos, que corresponderían a grupos clánicos presentes en Shellpare. Los grupos con mayor representación son: Enqueri, Ima, Omene Huamoni, Nenquimo, Nihua, y Yeti. Apellidos que se reconocen en los dirigentes waorani desde la conformación de su organización, pudiéndose apreciar a detalle en la Tabla 4.

APELLIDOS DE HABITANTES WAORANI EN SHELLPARE					
% PRIMER APELLIDO		% SEGUNDO APELLIDO		% GENERAL APELLIDOS	
Huamoni	10%	Enqueri	16%	Enqueri	13%
Enqueri	9%	Omene	16%	Ima	12%
Ima	9%	Ima	14%	Omene	10%
Nenquimo	9%	Sin apellido	9%	Huamoni	5%
Nihua	9%	Yeti	7%	Nenquimo	5%
Caiga	5%	Alvarado	5%	Nihua	5%
Sevilla	5%	Avilez	5%	Yeti	5%
Tocari	5%	Caiga	3%	Alvarado*	5%
Alvarado	3%	Cerda	3%	Caiga	5%
Boyotay	3%	Paa	3%	Tocari	4%
Enomenga	3%	Cahuiya	2%	Avilez*	3%
Irumenga	3%	Coba	2%	Irumenga	3%
Omene	3%	Gaba	2%	Sevilla*	3%
Tani	3%	Guiquita	2%	Boyotay	2%
Yeti	3%	Irumenga	2%	Cerda*	2%
Ahua	2%	Naaca	2%	Coba	2%
Coba	2%	Nenquihui	2%	Enomenga	2%
Gaba	2%	Nenquimo	2%	Gaba	2%
Hernan	2%	Nihua	2%	Nenquihui	2%
Ininchahue	2%	Tocari	2%	Paa	2%
Nango	2%	Weu	2%	Tani	2%

Tabla 4 Apellidos waorani en Shellpare. *apellidos no waorani. Fuente: Trabajo de campo, 2019. Elaboración propia

Según el GAD de Mera (2020), el tamaño promedio del hogar en Shell es de 4 miembros por familia, en el caso de Shellpare, varias mujeres comentan que en sus casas suele haber mucha gente (más de 6), que, por lo general, vienen de visita y

permanecen por más de un mes. Explican que no hay problema a la hora de dormir y aunque no todas tienen hamaca, se puede utilizar éstas para descansar, como en el territorio de sus abuelos. Cipolletti, al hablar sobre el uso de hamacas antes del contacto, expone que éstas estaban en diferentes partes de la casa. “colgadas en líneas, la altura sobre el suelo (...) Los niños pequeños duermen con el padre, las niñas duermen en la misma hamaca con su madre hasta que sean lo suficientemente grandes como para tener su propia hamaca” (Cipolletti 2002:58).

Nenquimo (2019), refiere que los meses donde hay mayor número de waorani en Shellpare son: diciembre, julio, agosto y septiembre. También llegan cuando hay fiestas provinciales y cantonales. Explica, por ejemplo, que de cinco que llegan por vacaciones o fiestas regresan 2 y se quedan 3, pudiendo pasar meses o años sin regresar a su comunidad.

Así mismo, desde Shellpare, cuando hay fiesta dentro del territorio salen masivamente. Por ejemplo, “para la fiesta de Toñampare se llena el bus para ir hasta Arajuno, solicitan apoyo de concejales y autoridades para poder ir” (Nenquimo, 2019). Las fiestas que más convocan a los waorani de Shellpare son las de Toñampare, Guiyero y Tiwino, tres comunidades donde se provee masivamente de alcohol.

Nenquimo explica que, en una ocasión, en la comunidad de Guiyero, para tres días de fiesta, ingresó un camión entero de cerveza pagado por la petrolera Repsol, por presión de la comunidad. En el caso de Toñampare, “los del GAD Arajuno entregan mucho trago, para promover la captación de votos; los jóvenes toman, pelean, se divierten y después regresan, no importa si están en clases, igual se van” (2019).

1.8.4. Los servicios básicos y programas que ofrece en GAD de Mera a los moradores de Shellpare

El GAD de Mera, al tener la competencia de dotar de servicios básicos a sectores como Shellpare, ha hecho esfuerzos en torno a sus capacidades técnico-operativas y políticas para garantizarlos. Esto ha sido posible, a partir de la formación de la Unidad Territorial Nuevo Amanecer, catalogada como lotización, para este organismo descentralizado de gobierno.

De los datos recogidos se puede referir que, en 2014, según Jaramillo (2021), el lugar donde están asentados los waorani, no tenía ninguna vía de acceso y el municipio no tenía recursos para vialidad; por lo que la Junta Parroquial (GAD Parroquial de Shell), sin tener la competencia pidió permiso al GAD de Mera para invertir USD\$41000 dólares en apertura de vías para ese sector, recursos que se gestionaron del Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico (ECORAE), actualmente conocida como Secretaría Técnica de la Circunscripción Territorial Especial Amazónica. Anterior a esto, los moradores habían abierto caminos básicos y debido a la dificultad de estabilizar el suelo, por ser una zona pantanosa, se colocaban maderos para poder transitar.

En cuanto al servicio de alcantarillado, se ha registrado que Shellpare no cuenta con este, las administraciones de turno habían hecho ofrecimientos; sin embargo, no existía la viabilidad técnica de la ex - Secretaría de Agua; por lo que no podía cumplirse y esto desembocaba en que no se pueda asfaltar las vías, pese a constar en el Plan Maestro de Alcantarillado del GAD de Mera.

En la parroquia Shell, la cobertura corresponde al 81.4% del total de predios, el 10.06% no tiene acceso al servicio de alcantarillado ni de ningún otro tipo

de descarga de desechos, que básicamente se concentra en la parte norte de la zona urbana de la parroquia. El 6.08% está conectado a pozo ciego o pozo séptico, y el 2.42% descarga los desechos a cuerpos de agua. Los barrios urbanos que no poseen el servicio de alcantarillado de la red pública en su totalidad corresponden a Nuevo Amanecer y Sol de Oriente, los cuales recurren a pozo ciego o séptico para la evacuación de aguas servidas. (GAD-Mera 2020:496)

En 2020, la actual administración ha realizado una serie de acciones técnicas para conseguir la aprobación de la autoridad competente (Gestión del Agua - MAE) y ya existe la viabilidad técnica en 2020. Jaramillo (2021) informó que se logró conseguir USD\$2 millones de dólares no reembolsables para servicios básicos y principalmente para alcantarillado, de los cuales el 40% serán destinados para la totalidad del alcantarillado de Nuevo Amanecer en 2021. La ciudadanía, a través de varios medios de comunicación, denuncian la falta de atención de las autoridades frente al servicio de alcantarillado y arreglo de calles. Con relación al servicio de electricidad, todas las casas de Shellpare cuentan con luz eléctrica.

En cuanto a agua potable, el sector de Shellpare la recibe de la captación del Río Pindo, al igual que el todo Nuevo Amanecer, Cuatro de Octubre, Sinchapuma y Moravia; cuando hay estaje sobre los niveles aceptables o hay sequía el sistema colapsa y las familias se quedan sin el servicio. Para evitar esto, Jaramillo (2021) explica que se está trabajando en el cerramiento de la captación del Río Tigre y Pindo, también se está recuperando las cuencas hídricas y mejorando la calidad del agua y refiere que el 70% de las familias en el sector waorani ya tienen agua. “La

parroquia Shell tiene un (...) 97% de cobertura de agua por red pública, 2% sin servicio y 1% la obtiene mediante captación río vertiente” (GAD-Mera 2020:479).

Respecto a la recolección de desechos, en todo el cantón de Mera hay un solo camión recogedor de basura y el relleno sanitario está colapsando, la práctica de varias familias es la quema de desechos, arrojar a la quebrada o al río (ver tabla 5). A través de un préstamo del Banco del Estado, el GAD de Mera, comprará dos vehículos de recolectores, una compactadora, un tractor de orugas y una minicargadora. También 150 eco-tachos, ya que Shell, por ejemplo, solo dispone de cuatro.

Tipo	Nro. Viviendas		Carro recolector		Arroja quebrada ^a		Arroja a río		La quema		No genera	
	Cant.	%	Cant.	%	Cant.	%	Cant.	%	Cant.	%	Cant.	%
Urbano	900	65.45	855	95.00	1	0.11	4	0.44	3	0.33	39	4.33
Rural	475	34.55	411	86.53	1	0.21		0.00	23	4.84	41	8.63
Total	1375											

Tabla 5 Cobertura de recolección de basura por número de viviendas en el sector urbano y rural de la parroquia Shell
Fuente: Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Mera 2019-2025, incluyendo la Formulación del Plan de Uso y Gestión de Suelo. Equipo técnico PDOT, 2020.

Sobre la dotación de servicios de salud, comenta Jaramillo (2021), los waorani pueden participar de todas las campañas de prevención de salud, que es la competencia del GAD municipal; pero además explica que se hicieron gestiones ante el gobierno nacional para la construcción de un centro de salud cerca de la zona waorani, pero por la situación económica que atraviesa el país se ha negado; sin embargo, ha permitido visibilizar la necesidad y se ha conseguido que se remodelen los centros de salud de Shell y Mera.

El GAD de Mera ha creado una dirección de Desarrollo Local, Pueblos y Nacionalidades, con el fin de mantener una la interrelación entre el municipio y los moradores que se autodefinen como miembros de las nacionalidades, este espacio en la gestión local puede servir para visibilizar las problemáticas de los sectores indígenas del cantón.

Respecto a la vivienda, un porcentaje de familias waorani han sido beneficiarias de los proyectos de vivienda de interés social del gobierno nacional, desde que consiguieron la titulación de sus predios, mediante escritura pública en noviembre de 2014, ya que en el análisis del Registro Social²³, eran personas en primer y segundo quintil de pobreza.

1.8.5. Los problemas sociales en Shellpare

La respuesta generalizada, en cuanto a los problemas sociales que existen en Shellpare gira en torno al factor económico. Para los moradores, la falta de fuentes de trabajo no permite que los jóvenes estén ocupados y, por ende, busquen dedicar su tiempo en las actividades que con mayor facilidad se les ofrece, como son el deporte (principalmente fútbol), consumo de alcohol en fiestas, recreación en redes sociales.

Esta falta de opciones laborales ha traído efectos a los hogares de Shellpare: por ejemplo, los problemas de paternidad irresponsable (juicio de alimentos) y cuidado de hijos monoparental (madres solteras) en jóvenes, muchos de ellos, menores de edad, recae sobre los adultos de la casa.

²³ El RS es un indicador de las condiciones del hogar por quintiles que conjuga datos de consumo y de necesidades básicas insatisfechas por hogar, incluyendo así hogares propietarios de tierras y con bajos ingresos.

El abuso del alcohol ha generado conflictos internos, llegando a registrarse casos de violencia física, intento de abuso sexual, agresiones físicas y verbales de hijos a padres, daños materiales e intento de suicidios. Aun cuando el ILV intentó restringir el consumo de alcohol durante el protectorado, las intermediaciones culturales con kichwas marcaron una fuerte influencia hacia la realización de fiestas con bebidas alcohólicas, sustituyendo o intercalando las bebidas tradicionales. El alcoholismo como enfermedad es una de las consecuencias del contacto, en el relato de Joaquina Grefa, ella nunca vio a un waorani borracho; tomaban chicha no fermentada hecha de yuca cocida (Cipolletti 2002).

Capítulo 2. Construcciones epistemológicas y metodológicas

Este capítulo pretende aportar al debate teórico sobre territorios indígena a partir de la reflexión de la forma en que entiende la Nacionalidad Waorani a su territorio. Se inicia con una breve precisión del concepto general de territorio, para ir demarcándolo a partir de la Panamazonia, la Amazonia ecuatoriana y el caso de estudio.

En profundidad de describen las relaciones socioespaciales del territorio waorani a través de su forma de concebir el tiempo/espacio en las prácticas sociales intergeneracionales. Así como su forma de habitabilidad tradicional y formas de gobierno vernáculo. Llevando a pensar en el concepto de interdependencia a partir del apender-haciendo.

Finalmente, estas reflexiones permiten plantear una serie de aportes para pensar la territorialización de la intergeneracionalidad como mecanismo de sostenibilidad socioambiental.

2.1. El Territorio

Esta sección busca discutir el concepto vernáculo de territorio de los waorani del Ecuador. A modo de introducción se analizará lo que se entiende por territorio, para luego marcar la primera especificidad sobre territorios amazónicos y en un segundo momento, el waorani. Intentando llegar a visibilizar que la utilidad tradicional del territorio waorani ha ido cambiando significativamente por la relación con el mercado, la posibilidad de obtener mejor educación, acceso a salud y trabajo.

El territorio como concepto tardío del pensamiento occidental, aparece posterior a la noción de Estado y no es un tema significativo en la teoría política sino hasta el siglo XVII (Elden 2013). Este concepto no ha logrado alcanzar una universalización, por cuanto ha sido construido desde diferentes formas, espacios y épocas. En la actualidad, la interrelación entre política y gobernanza no puede ser pensada sin una base territorial.

Por lo tanto, para entender el concepto, es necesario recordar que, así como otros conceptos, este tiene una historia. Según Elden (2013), los aportes iniciales para la construcción de “territorio” provienen de pensadores como Andreas Knichen, Johannes Althusius, Theodor Reinking, Bogislaw Philipp von Chemnitz, Samuel Pufendorf y Gottfried Leibniz. Considera además que, Foucault a partir del concepto de población, entre otros aportes, ha contribuido elocuentemente en la discusión de territorio. Se debe incorporar a esta lista a Henri Lefebvre (2009), Neil Brenner

(2008), Stuart Elden (2013) y Stuart Moore (2021), por sus valiosos aportes para entender esta categoría.

Otro factor importante del concepto territorio es que es un constructo político, en tanto que, las prácticas que relacionan el poder con el espacio existen y configuran formas de apropiación de este. Para Lefebvre (1978) las relaciones capitalistas se reproducen diariamente, en el uso cotidiano del espacio de ahí que la problemática urbana, por ejemplo, esté íntimamente relacionada con la vida cotidiana.

Cuando se estudian fenómenos como problemas fronterizos, propiedad privada, comunal o colectiva, regulación, planificación, gobernanza, colonización, desarrollo local, desigualdad social y ecológica, el elemento territorial es fundamental para el análisis. Esto se debe a que el territorio está entrelazado con la población, pues como señala Elden:

El territorio y la población surgen en un momento histórico similar como nuevas formas de rendir, comprender y gobernar al pueblo y la tierra. Ambas son cuestiones políticas cruciales: la biopolítica y la geopolítica existen, no en tensión o como alternativas, sino como enteramente implicadas entre sí, entrelazadas de maneras complicadas y múltiples. Controlar el territorio requiere el sometimiento del pueblo; gobernar a la población requiere el dominio de la tierra²⁴. (2013:17)

²⁴ Texto traducido del original: Territory and population emerge at a similar historical moment as new ways of rendering, understanding and governing the people and land. Both are crucial political questions—biopolitics and geopolitics exist, not in tension or as alternatives, but as entirely implicated in each other, intertwined in complicated and multiple ways. To control territory requires the subjugation of the people; to govern the population requires command of the land (Elden 2013:17).

De ahí que, como manifiesta Lefevre (1976), el espacio territorial, además de estar sometido a un proceso político, se moldea a partir de elementos históricos y biofísicos y a la vez. Es decir, los territorios emergen de las relaciones de poder, que definen leyes, que así mismo, marcan límites sociales como territoriales, debido a que determinan quién pertenece a un lugar y quién queda excluido (Avendaño 2010).

Por tanto, como señala Vergara (2010) “el territorio remite obligadamente a ese proyecto/trayecto de apropiación que lo va ordenando según sus tramas de complejidades —económicas, sociales, políticas, culturales, etc.— y sus constantes reenvíos de unos a otros y de ellas con sus sujetos territoriales”. Entonces, a partir de estos elementos, se puede entender que el estudio del territorio es transdisciplinario y requiere de un análisis contextualizado si se quiere entender particularidades que lo definan.

Para esta investigación concretamente, se pretende entender el territorio waorani a partir de un contexto amplio, que en su caso es el territorio amazónico, el cuál responde a una serie de complejidades e historicidades que han definido tanto a su población, como a su espacio biofísico. La Ilustración 10 muestra que el bosque tropical Amazónico o selva amazónica es parte de nueve países: Brasil y Perú (mayor extensión), Bolivia, Colombia, Venezuela, Guyana, Surinam, Guayana Francesa y Ecuador. Reportes técnicos (Reymondin, Bellfield, y Hyman 2013) informan que su extensión llega a los 7.000.000 km², por lo que se considera el mayor bosque tropical del mundo.



Ilustración 10 Región Amazónica - América del Sur. Fuente: <https://www.flickr.com/photos/50694521@N00/3473694727>

2.1.1. La Panamazonia

Con la finalidad de fortalecer la integración de los miembros de los estados amazónicos, en mayo de 1948 se crea el Instituto Internacional de la Hileia Amazónica, que posteriormente sería denominado Instituto Pan-Amazónico, del cual se toma el término Panamazónico, Panamazonia.

Esta región está conformada por la superficie de los países que tienen jurisdicción o territorio en la cuenca hidrográfica del río Amazonas, y/o tienen cobertura de selva y/o pertenecen al Tratado de Cooperación (TCA). Los territorios de la Panamazonia reúnen características políticas,

socioeconómicas y ambientales similares, pero geográficamente se diferencian, en la medida que algunos comparten zonas de relieve andino con las planicies amazónicas, otros como los de la franja atlántica del norte no pertenecen a la cuenca hidrográfica, pero cuentan con coberturas de selva, y otros como Brasil, tienen la mayor parte de su territorio (70%), en la planicie. (Instituto Sinchi 2021)

Los gobiernos de estos estados entre la década de 1960-1970 iniciaron un proceso de incorporación de la Amazonia al Estado nacional a través de un modelo de desarrollo extractivo. Consecuencia de estas lógicas de gobernanza territorial se desprenden una serie de embates socioambientales, de los cuales se exponen un par de ellos a continuación.

La región Panamazónica almacena alrededor del 55% del carbono forestal mundial, por lo que estudiosos como Peres et al. (2016), consideran a estos bosques tropicales como la piedra angular de la diversidad biológica planetaria, la cual se encuentra amenazada debido, entre otros factores, a la caza de mutualismos vegetales y animales que sostienen dinámicas forestales.

Por ello es importante analizar dos elementos indispensables en esta producción de biodiversidad, las fuentes de agua dulce y los árboles. En el libro *La Historia de las Cosas* de Annie Leonard y Ariane Conrad (2010) se puede encontrar una referencia ampliada de estos recursos dentro del proceso de extracción de materiales hasta el descarte de “cosas” o productos elaborados. Es sorprendente dimensionar la huella hídrica de los productos o la cantidad de papel que se requiere

para lo que Leonard llama “cosas inútiles”. Dos materiales que provienen de bosques como los del Amazonas.

Castello y Macedo (2015) explica que los ecosistemas amazónicos de agua dulce y el aprovisionamiento de servicios que sostienen a las poblaciones locales dependen de la conectividad hidrológica que regula su estructura y función. Conectividad que cada vez más se ve disminuida (20% de la Cuenca Amazónica y hasta 50% de los bosques ribereños en algunas regiones) por los efectos de: construcción de represas, cambios en la cobertura del suelo, procesos extractivos como la minería, la ganadería, accesos viales, el cambio climático, etc.

Además, refiere que, en la Amazonia, hasta 2015, había 154 hidroeléctricas activas y 21 en construcción. Estos fenómenos impactan directamente en el ecosistema generando pérdida de biodiversidad, cambios de temperatura, incendios frecuentes, cambios biogeoquímicos, cambio en la función comunitaria del agua dulce (transporte de material orgánico e inorgánico), déficit en la calidad del agua tanto para el transporte fluvial como para la producción de alimentos y generación de energía.

Es decir, es evidente que las políticas de manejo integrado de recursos hídricos en la Cuenca del Amazonas no mantienen relación eficiente con los sistemas de conectividad, ni con los efectos que dificultan su desarrollo normal; imposibilitando la protección adecuada de los ecosistemas de agua dulce. Este es un ejemplo de la necesidad de incorporar interdisciplinariamente el concepto de territorio en la construcción de políticas públicas.

Leal et al. (2018) consideran que, si se pretende orientar acciones para proteger las especies que habitan en el agua dulce de pequeños arroyos

amazónicos, se requieren acciones de conservación en torno a la gestión de cuencas enteras, a sus redes de drenaje y a prácticas agrícolas en tierras ya despejadas. Recomendaciones que nacen de una investigación sobre los impactos de la actividad humana en la distribución espacial de ensamblajes de peces, revelando que la diversidad multiplicativa tiene altos niveles de disparidad entre los sitios de arroyos y las cuencas fluviales, por la rotación - reemplazo de especies - (77,8 a 81,8%), como principal causa, en lugar de anidación de peces.

Con relación a los árboles, Levis et al. (2018) explica que los recursos forestales amazónicos han sido modificados por sus habitantes de forma sutil y persistente. Se evidencian bosques domesticados por la presencia de parches de bosques con una o pocas especies útiles debido, según los autores, a actividades humanas como:

(1) eliminación de plantas no útiles, (2) protección de plantas útiles, (3) atracción de dispersores de animales no humanos, (4) transporte de plantas útiles, (5) selección de fenotipos, (6) manejo de incendios, (7) plantación de plantas útiles y (8) mejora del suelo. (...) Las prácticas de manejo que identificamos han transformado la abundancia de especies de plantas y la composición florística a través de la creación de diversos parches de bosque ricos en plantas comestibles perennes que mejoraron la producción de alimentos y la seguridad alimentaria en la Amazonia. (2017:7)

En cuanto a la dispersión de semillas, por ejemplo, primates y tapires, trasladan semillas grandes de especies de árboles neotropicales, que en promedio tienen una densidad de madera más alta que los árboles con semillas más pequeñas y

dispersadas por el viento (Peres et al. 2016). Nuevamente, las políticas públicas en esta región desconocen estas relaciones simbióticas que ahí se tejen, vulnerando el bienestar de estos ecosistemas.

La legislación que regula el manejo territorial, el uso de suelos y los efectos del cambio climático aceleran la degradación de los bosques tropicales de la Amazonia. Brando et al. (2014), presentaron la primera evidencia de campo de un punto de inflexión en los bosques amazónicos por los regímenes de fuego alterados, encontrando aumentos abruptos en la mortalidad de árboles provocada por incendios (226 y 462%) durante un episodio de sequía severa, cuando las cargas de combustible y la temperatura del aire eran sustancialmente más altas y la humedad relativa era más baja que los promedios a largo plazo.

Esto, según los investigadores, provocó “fuertes disminuciones en la cobertura del dosel (23 y 31%), la biomasa viva aérea (12 y 30%), favoreciendo la invasión generalizada de pastos inflamables en el área del borde del bosque (80 y 63%), donde los incendios fueron más agresivos” (2014:6347).

A este proceso de deforestación se suman, además, la deforestación comercial y la agrícola; las cuales según, Moreira et al. (2018) promueven la incidencia de malaria y de manera directa o indirecta, en estos sectores, el índice de desarrollo humano es bajo. Afirmación basada en los hallazgos de una “correlación positiva altamente significativa entre el número de parches de bosque impactados de menos de 5 km² y casos de malaria, estos tamaños de parche representaron más de 95% de todos los parches en el área de estudio” (2018:1).

Así como la malaria, la pandemia por Covid-19, expuso al mundo las desigualdades sociales, ambientales, económicas y sanitarias que la región

Panamazónica sufre. Vallejo y Álvarez (2020), explican que conforme avanzaban los frentes de colonización y apertura de fronteras, las poblaciones indígenas se ven disminuidas por el impacto de epidemias como las de la viruela, sarampión y malaria. De ahí que la política de “fronteras vivas” de la Amazonía la ha caracterizado como un territorio internacional en disputa (Rivadeneira y Wilhelmi 2020).

Entonces, ante el “descontrol” de los cambios en la producción del territorio, “los gobiernos de los estados amazónicos se verán obligados a incorporar en sus agendas normativas y nuevas instituciones dirigidas a la protección de esta nueva “naturaleza” en peligro” (Burgaleta et al. 2018:155).

Es decir, el modelo de desarrollo para la Amazonia, donde las políticas extractivistas de los estados se han dado en torno a los recursos valiosos para la exportación de materias primas (quina, caucho, madera, petróleo, minerales, agua, etc.) revela que el interés económico ha estado por sobre el cuidado de los bienes comunes de la región. Para ello, a continuación, se explica el caso ecuatoriano, a fin enmarcar de manera más precisa, el análisis del territorio waorani.

2.1.2. El territorio amazónico ecuatoriano

Según Martínez-Sastre (2015), dada la importancia geoestratégica de la Amazonia ecuatoriana, a partir de 1970, el Estado levantó un proyecto de recolonización fallido. En enero de 1978, a través de la Ley de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana se crea el INCRAE²⁵ para “vincular la región amazónica al resto del país a través de un proceso de desarrollo integral, con un énfasis en las

²⁵ Instituto Nacional de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana

zonas fronterizas” (Tamariz y Villaverde 1997:85). Para Trujillo (2001), esta es la única región del país, donde se ha permitido la deforestación y destrucción de los bosques húmedos tropicales como parte de proyectos de desarrollo que han sido a su vez, política de Estado para favorecer la explotación petrolera y la colonización.

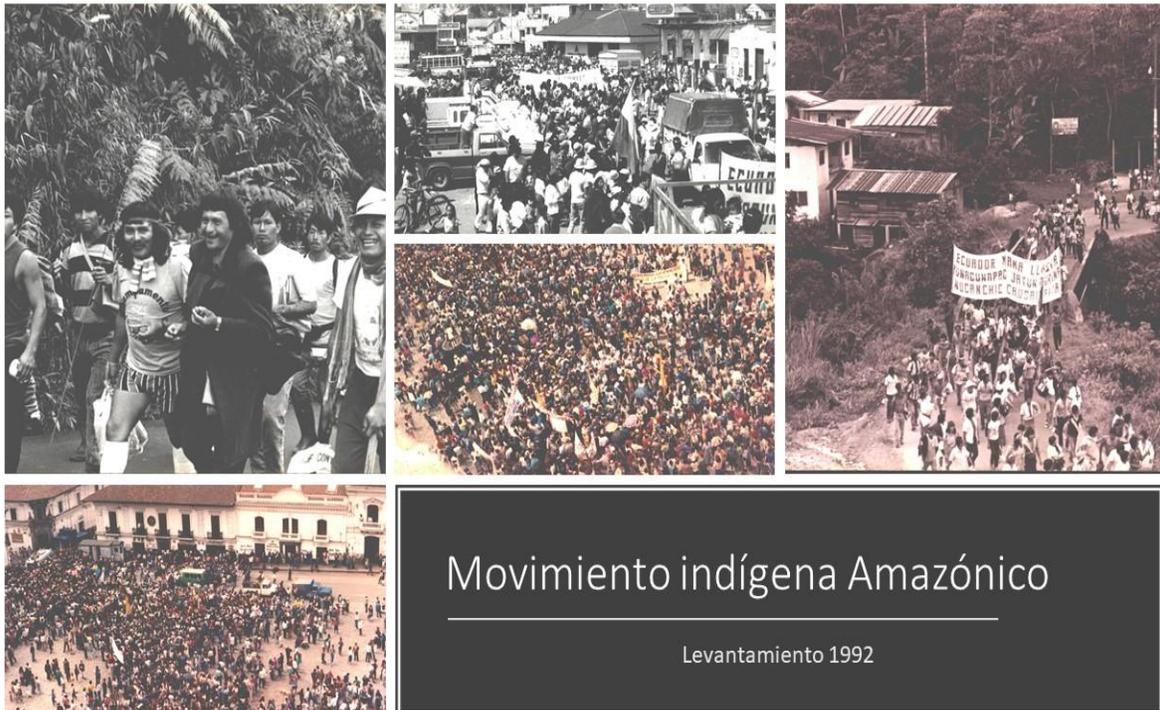
Así mismo, Trujillo (2001) considera que la década del 70 (siglo XX) marcó el proceso en el cual la Amazonia se especializó como abastecedora de recursos naturales y receptora de olas migratorias. En los territorios, las fuerzas militares eran la cara visible del Estado, ya que, como tal, el Estado tenía una presencia débil y para las poblaciones indígenas eran el único enlace con la sociedad nacional. Es por eso, por ejemplo, que alrededor de las bases militares se constituyeron comunidades y otros asentamientos. A partir del ingreso de las petroleras, estos asentamientos se reterritorializaron, ya que infraestructuras como las carreteras eran valoradas para el proceso de colonización.

Obras gigantescas de infraestructura, antes impensables de realizar en el país se cristalizaron rápidamente en la subregión amazónica, el sistema de oleoducto transecuatoriano (SOTE) y la vía Quito-Baeza Lago Agrio-Coca (esta era un viejo sueño de los pobladores de la zona, que el estado había tardado en construir cerca de 50 años, Texaco lo hizo en 3 años), atrajeron miles de migrantes que poblaron las selvas desplazando a los indios hacia zonas más alejadas. Se empieza a fraguar el imaginario del “oriente” como el espacio de las ilusiones, el sitio en donde trabajando la gente se convertía en millonaria. (Trujillo 2001:92)

Por otra parte, en 1990, las organizaciones indígenas toman posesión de una actoría política importante en el Ecuador hasta la actualidad, lo que las llevó a ser

mediadores culturales entre el Estado, organismos multilaterales, organizaciones no gubernamentales y la población indígena que representaban. Además de convertirse en referentes de resistencia social a nivel regional. Por tanto, la Amazonia es un espacio ecológico, étnico y simbólico.

Las organizaciones indígenas de la sierra ecuatoriana impulsaban la legalización y legitimación de sus tierras, mientras que las amazónicas exigían la demarcación, titulación y autogobierno de sus territorios. Para finales de 1979, “en la primera convención de comunidades indígenas de la provincia de Pastaza, se había constituido la Federación de Centros Indígenas de Pastaza (FECIP), que cambiaría su nombre por el de Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza



(OPIP) en 1981” (Martínez Sastre 2015:62).

Ilustración 11 Collage fotográfico del Levantamiento indígena de 1992. Fuente: imágenes de página facebook ComunicaciónConfeniae. <https://n9.cl/40pbn6>. Elaboración propia.

Durante el gobierno del presidente Rodrigo Borja se accionó un imponente levantamiento indígena en 1990, sucediendo a este otro en 1992 (ver Ilustración 11), en el cual se obtuvo la entrega de títulos de propiedad a indígenas amazónicos por una extensión de 1.159.525 hectáreas. En la firma del acuerdo, el líder indígena Luis Macas expresó: “Habíamos quedado hasta ahora marginados, ya que un pueblo sin tierras es un pueblo sin historia, sin cultura y sin vida”²⁶. Quedando como bandera de lucha la declaración constitucional del Ecuador como Estado intercultural y plurinacional, que se consiguió en 2008.

En resumen, las últimas dos décadas del siglo XX, bajo el modelo desarrollista, “las tierras indígenas son afectadas por el creciente avance de proyectos de desarrollo, como represas, autopistas, puentes, extracción minera, explotación maderera a gran escala, exploración y extracción de petróleo, entre otros, que han producido invasiones y despojos” (Del Popolo et al. 2011). Las consecuencias de estos fenómenos han impactado directamente en el equilibrio ambiental de los territorios amazónicos, pero, además, han provocado desplazamientos y migraciones a ciudades en condiciones de pobreza y marginalidad.

2.1.3. Territorio waorani

Al inicio de la sección 2.1. se indicó que se buscaría explicar el concepto vernáculo de territorio de los waorani del Ecuador, por lo que se empezó con el concepto de territorio, una reflexión del territorio Panamazónico y de la Amazonia Ecuatoriana.

²⁶ Tomado del diario El País. Escrito por André Birukoff, 15 de mayo de 1992.
https://elpais.com/diario/1992/05/15/internacional/705880814_850215.html

Ahora, se parte de entender qué es lo vernáculo y porque es importante conocer la concepción que los waorani tienen de su territorio. Finalmente, se plantearán los cambios que se han ido dando a este concepto vernáculo por la relación con el mercado, la posibilidad de obtener mejor educación, acceso a salud y trabajo.

Partiendo de la definición etimológica de “vernáculo”, vernacŭlus (latín), “nacido en la casa de uno” (Real Academia Española 2001) se puede señalar que se refiere a lo concerniente o propio del lugar de nacimiento. Este término ha sido utilizado principalmente para la diferenciación de las lenguas. Sin embargo, desde la Arquitectura hay una apropiación significativa de este concepto para fundamentar el valor práctico y simbólico de las construcciones de lugares específicos, a la que se denomina Arquitectura vernácula.

En la actualidad, su significado se ha extendido a explicar todo lo que pretenda tener una lógica de identidad propia, con base histórica de un espacio determinado, que se singulariza de otros por las formas culturales que lo caracterizan. Por lo tanto, hablar de concepto vernáculo de territorio waorani, hace referencia a cómo los waorani entienden y definen el concepto territorio.

Para ello, la revisión de los datos obtenidos en el trabajo de campo es indispensable. A lo largo de la investigación (2017-2021) uno de los temas favoritos para los waorani ha sido el territorio, la reminiscencia a la zona que sus antepasados controlaban, la forma en que lo defendían, los conocimientos que adquirían del territorio y las formas de cuidado que configuran la autosubsistencia interdependiente que desarrollaron han sido discutidos con pikenani, mujeres y hombres adultos y con algunos jóvenes.

Hay una experiencia registrada que se considera como una lección de vida, una intervención de Kemperi²⁷, el *meñera*²⁸ que tiene el espíritu del jaguar, en la cual explicó que el territorio era él, eran los waorani, que son el ave, que son el río, que son el jaguar, que son los árboles; que no se podía separar lo uno de lo otro y de manera imperativa instaba a su gente a cuidar su casa porque si la casa estaba bien, ellos podían estar bien.

Estos dos extractos de cantos waorani afianzan la tesis de Kemperi sobre la importancia de transmitir los conocimientos intergeneracionalmente: “Mi padre siempre me enseñaba que no se debe dejar la selva pero yo tuve que salir; y ahora enseño a mis nietos lo que mi padre me enseñó; como aves que debemos ser” (Tomo Paa en AMWAE 2009:26). Y “Debemos recordar lo que las abuelas enseñaban. Ahora olvidamos. Pero como aves vivíamos. Ahora olvidamos. Como aves vivíamos. Así enseñaban las abuelas” (Hueilla Cahuilla en AMWAE 2009:36).

Así mismo, cuando Antonia Yeti (2019), explicaba que su *omeren keme* (selva) le da comida, vivienda, vestimenta, agua, etc. Y por eso hay que respetarla, ella decía “no se come todo, no mate mucho, waorani comparte, kichwa no, por eso no queremos que entre cowore”.

No hay que comprar con dinero, hay que comer gratis, hay que tomar gratis, todo es gratis en nuestro territorio porque nace de la selva. Cuando yo muera no quiero que mis nietos tengan que comprar con centavos lo que da la selva

²⁷ Es conocido como el último chamán waorani, porque no hay evidencia que otra persona haya recibido el espíritu del jaguar.

²⁸ O chamán waorani

gratis. En territorio waodani el alimento no vale dinero. Hay que tomarlo con respeto. (Pava Yeti en AMWAE 2009:69)

Pikenani como Iteka, Onguime, Epe, Guatoca, Amoa, Coba, Mingui, Gacamo, Come, Ñai y Tamaye de manera similar explicaban que son parte del territorio, que hay que conocer a los animales y a las plantas, compartir con ellos, cazar solo lo necesario y enseñar a sus nietos el *durani bar*²⁹. Pudiendo sintetizar que el territorio es para los waorani su espacio de vida, caracterizado por la abundancia y la generosidad.

Mujeres y hombres dominan el conocimiento del territorio y el arte de su defensa. Un waodani sea mujer o sea hombre conoce su territorio como el lugar donde decide hacer su casa, cada palmo de selva que constituye su hábitat. Sabe cómo se establece la comunicación entre los ríos y el tiempo que demora moverse de un lugar a otro y que lo que puede encontrar en su travesía. (2009:29)

Estos relatos recrean algunas de las lógicas vernáculas de género de la Nacionalidad Waorani, que como lo explican Rival (2018), Muniz y Cárdenas-Piedrahita (2017), las mujeres waorani mantienen prácticas de defensa territorial, que constituyen formas de resistencia ante un modelo extractivo que subyace a la vida por el desarrollo económico de un sector de la población. Para las autoras, la AMWAE es un referente de esta posibilidad de construir territorio desde el género.

²⁹ El contar historias antiguas o de cuando los waodanis eran guerreros es una actividad que mantiene vivos los lazos de parentesco y memoria. A esta actividad se le conoce como *doranibay* (AMWAE 2009:12)

Por otro lado, los dirigentes waorani, tanto hombres como mujeres de entre 25 y 50 años, en sus discursos sobre territorio, explican que para los waorani el territorio es su casa, es el lugar donde habitaron sus antepasados, sus abuelos y hay que defenderlo, para que no saquen petróleo, maderas, oro, etc., y se contamine. Por su parte, Shellpare es su espacio urbano, el lugar donde pueden llegar para estar cerca de los servicios que presenta la ciudad. Las diferencias jurisdiccionales sobre el derecho a la propiedad colectiva y la propiedad privada marcan lógicas de concepción distintas entre el territorio ancestral y Shellpare. Exponen, además que el territorio ancestral es el patrimonio que dejarán a sus hijos y que para eso exigen que el Estado garantice una buena educación, salud y empleo.

Hubo un tiempo incluso en que los animales se comunicaban con nosotros y en que sus destrezas pasaron a nuestro pueblo; hubo un tiempo en que convivíamos con los espíritus de la selva y ellos nos guardaban de cualquier enemigo. Ese equilibrio no existe ahora. En la escuela nos enseñaron que tener estas relaciones con la selva no era bueno conocer la selva porque ella nos protegió en todo tiempo: de guerra y de paz. (Cawo en AMWAE 2009:31)

Es interesante, identificar que, en varios discursos, describen la defensa territorial desde concepciones de desarrollo sostenible y desarrollo económico. Debido a la necesidad de integración con la sociedad envolvente en términos beneficiosos para ellos. Es decir, se exige el respeto por su forma de manejo territorial, pero se solicita se atiendan las demandas de educación, salud y trabajo.

Estos tres últimos elementos que son considerados por los waorani de las generaciones postcontacto, indispensables para el desarrollo de la Nacionalidad

han tenido un impacto directo en la forma de manejo tradicional del territorio. Debido a que, estos elementos responden a lógicas estatales, que no concuerdan con el contexto donde se aplican.

Por ejemplo, el tiempo que un waorani pase en el bosque determinará muchas de sus habilidades, como se verá más adelante; si ese tiempo es dedicado a pasar en la escuela o colegio desde los 3 años (inicial), durante 6 horas diarias, bajo un sistema donde se habla poco wao-terero, bajo un esquema fuera de sus necesidades educativas, la garantía de sostener las habilidades vernáculas para el manejo territorial se vulnera.

La Coordinación de Comunidades Waorani de Pastaza (CONCONAWEP) levantó un diagnóstico sobre la situación educativa de estas comunidades, encontrando los siguientes problemas:

- (1) El sistema educativo formal no funciona.
- (2) La educación formal no está aportando a conocimientos ancestrales, ni tecnología moderna para el cuidado del territorio y la permanencia de la cultura waorani.
- (3) Existen cada vez mayores problemas sociales juveniles como: alcohol, drogas, violencia familiar, embarazos juveniles, abandono de estudios.
- (4) Los jóvenes que salen del bachillerato no cuentan con conocimientos suficientes para estudiar en las universidades.
- (5) Los waorani que estudian aún no tienen opción de empleos públicos, ni en áreas privadas. (CONCONAWEP 2020)

Esta situación ha generado que en Asamblea se decida hacer una intervención urgente, por lo que se ha propuesto un proyecto de educación propia, que sea acogido como el modelo oficial de la educación formal que reciben los niños, niñas

y jóvenes waorani. Es una tarea compleja, pues contradice los intereses de la sociedad envolvente; sin embargo, es necesaria, porque es parte de su lucha por la defensa territorial.



Ilustración 12 Albeiro Guamán en el Plantón por la defensa del presupuesto para educación, mayo 2020. Créditos: Edith Guamán

Como se aprecia en la Ilustración 12, la crisis educativa no solo afecta a territorios como el waorani, sino a todos los sectores del Ecuador, sobre todo en los que existen comunidades indígenas.

Así mismo, el sistema de salud, las enfermedades externas y la relación con el chamanismo kichwa han trastocado el concepto vernáculo de territorio; ya que si bien, como explica Bravo-Díaz (2020b), la buena salud es un indicador que construye la identidad waorani, se debe reconocer que la epidemia de poliomielitis

fue uno de los factores para que se mantuvieran en el protectorado, que como se discutió en el capítulo I, reterritorializaron a los waorani.

También las enfermedades nuevas como parotiditis, sarampión, influenza, tuberculosis, malaria y hepatitis B causaron epidemias en el territorio (Ortiz-Prado y Cevallos 2014). Durante el trabajo de campo se registraron las enfermedades por las que frecuentemente acuden al servicio médico en Toñampare, como se puede observar en la Tabla 6, no responden a cuadros complejos. Lo que concierne a cómo estas enfermedades impactan en la concepción vernácula del territorio está ligado a la práctica de consulta al chamán kichwa, para lo cual han tenido que recurrir a buscar dinero a través de la venta de carne de monte, maderas finas o aceptar emparentamientos familiares.

<i>Enfermedades registradas en la comunidad por las que acudieron al Centro de salud en el año 2018</i>
Gastrointestinales: diarrea, vómitos, parásitos en la mayoría de la población
Respiratorias: resfrío común, gripe y tos generalmente en los niños y adultos
Dermatitis: sarpullidos en la piel de niños y adultos
Artritis: dos casos específicos en personas adultas
Infecciones urogenitales: un alto porcentaje de jóvenes y adultos
Mordedura de culebra
Picadura de insectos
Sida (un caso) - descartado en 2020
Hepatitis, un caso aislado
Envenenamientos

Tabla 6 Enfermedades registradas en la comunidad por las que acudieron al Centro de salud en el año 2018. Fuente: proyecto de investigación. Elaboración: equipo de investigación.

Se ha planteado que el trabajo remunerado es otro elemento que ha modificado el concepto vernáculo de territorio, que como se vio en el capítulo I, ha generado

migración hacia las ciudades o el ingreso para trabajos manuales en las empresas petroleras modificando las relaciones socioespaciales de los waorani del Ecuador, las cuales se estudian a continuación.

2.2. Las relaciones socioespaciales

Para realizar un análisis de las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani y su impacto en las lógicas de manejo territorial de Shellpare es necesario definir dimensiones que expliquen las relaciones socioespaciales de los waorani, debido a que estas ayudarán a comprender el problema de estudio adecuadamente.

Al partir del hecho de que todas las actividades humanas tienen características espaciales y temporales específicas, que no pueden separarse y son indispensables para comprender patrones territoriales, se puede entender la necesidad de identificar estos puntos de encuentro tanto a nivel espacial, como temporal y relacional.

Lee (2011) por ejemplo, explica que las redes sociales y los esquemas de actividades en tiempo-espacio están estrechamente vinculados entre sí y dependiendo de si son fuertes o débiles tienen un impacto directo en la forma de relacionarse. Esto lleva a entender a las relaciones socioespaciales como un conjunto de interacciones sociales fuertes y débiles, producidas en un espacio y tiempo común que las singulariza de otras. En el caso waorani, estas relaciones socioespaciales tienen que ver con una marcada interacción con el territorio (humano-no humano) y con tiempos sincrónicos y asincrónicos.

En vista de ello, se plantean tres dimensiones de estudio para comprender las relaciones socioespaciales que se dan en el contexto de la Nacionalidad

Waorani del Ecuador: (1) El *tere/pare*: tiempo/espacio en las prácticas sociales intergeneracionales desde el ciclo productivo del territorio waorani (2) La forma de habitabilidad tradicional marcada por formas de ejercer autoridad y (3) La interdependencia waorani con el territorio construida a través del aprender-haciendo. Dimensiones que han sido definidas en base al trabajo etnográfico recogido y su contrastación con la literatura existente.

Estas dimensiones buscan ubicar los elementos necesarios para el desarrollo de los capítulos III y IV, sobre las relaciones sociales intergeneracionales y la reproducción de las lógicas de manejo territorial ancestral en el barrio waorani en Shell.

Entendiendo la intergeneracionalidad en palabras de Poblete y López (2019) como la relación entre personas de diferentes generaciones, la cual alude a los procesos que se gestan entre ellas. Se puede identificar a las relaciones sociales intergeneracionales de los waorani del Ecuador como formas de aprendizaje cercanas tanto a lo humano como lo no-humano, como se explicará en capítulos posteriores.

Para entenderlo mejor se trabaja con el sentido relacional del término, estudiado por “Pierpaolo Donati (1999), pionero de los estudios intergeneracionales, (...) Beltrán y Rivas (2013), así como de Sáez Carreras (2009)” (Poblete y López 2019:4). El sentido relacional de la intergeneracionalidad tiene que ver con cómo se tejen los lazos familiares.

En lo referente a educación occidental, por ejemplo, el sesgo temporal del acto educativo excluye a las personas mayores (o adultas mayores) del proceso de

enseñanza deliberada e intencionalmente (Iglesias et al. 2020). En el caso waorani, sus formas relacionales con enfoque intergeneracional pueden ser un aporte para repensar la educación deliberativa, el cuidado ambiental y la justicia social.

2.2.1. Tere/pare: tiempo/espacio en las prácticas sociales intergeneracionales

Dentro del conocimiento waorani, el territorio tiene unos ciclos de producción material e inmaterial, ligados a la maduración de frutos y animales. Esta producción representa una posibilidad de vivir bien, ya que a nivel material se obtiene alimentos e insumos para la reproducción de la vida. A nivel inmaterial los waorani obtienen buena salud, paz, relaciones sociales interdependientes estables e identidad cultural. De manera gráfica se puede ejemplificar como: una buena producción de chonta asegura la alimentación para las personas y también para animales como los monos, que luego se engordan y sirven de alimento para los waorani, que disfrutarán de la abundancia y buena salud.



Ilustración 13 Chonta - *Bactris gasipaes*. Fuente: Dick Culbert from Gibsons, B.C., Canada, CC BY 2.0 <<https://creativecommons.org/licenses/by/2.0>>, via Wikimedia Commons

De la información recogida, la producción de chonta en 2021 no fue buena, debido a excesivas precipitaciones, las mujeres sostienen “será un año malo para waorani”.

Por lo tanto, se presume escasez, enfermedades y conflictos. Un dirigente, sin embargo, señaló que los temporales de lluvia se deben al cambio climático y no a un mal presagio. Para entender mejor estas afirmaciones, en adelante se intentará mostrar la importancia de este árbol-fruto, así como de otros tipos de palmas (*Geonoma macrostachys*, *Oenocarpus bataua*, *Iriartea deltoidea*, *Mauritia flexuosa* y *Astrocaryum chambira*)³⁰, en la construcción territorial de la Nacionalidad Waorani.

En base a su trabajo etnográfico, Laura Rival realiza una conceptualización de las percepciones que los waorani tienen de la diferenciación en sus procesos territoriales y las relaciones simbióticas importantes que se tejen entre plantas, animales y personas; demostrando que la experiencia material que tienen los waorani en su territorio es producida en un ambiente generoso o de abundancia. Para lo cual analiza dos especies de árboles significativos para este grupo humano, “*Bactris gasipaes* (comúnmente conocida como chonta), que se puede observar en la Ilustración 13 y *Ochroma lagopus* (balsa) [que] expresan la naturaleza cíclica de la sociedad waorani y dan sentido a los ciclos de destrucción y crecimiento a través de los cuales se reproduce”³¹ (1993:636).

Kati Álvarez (2018), toma de la Antropología el concepto de bosquecillo biocultural (*kewengaenka*) para explicar cómo los suelos patrimoniales del territorio waorani han sido producidos culturalmente de generación en generación; por lo que

³⁰ Nombres científicos tomados de <https://elmisahualli.com/waoranis-y-las-palmas/> escrito por Mathew Tello

³¹ El texto original en inglés: “*Bactris gasipaes* (com-monly known- as peach palm), and *Ochroma lagopus* (balsa) express the cyclical nature of Huaorani society and give meaning to the cycles of destruction and growth through which it is reproduced” (Rival 1993:636).

las prácticas sociales intergeneracionales se convierten en un conocimiento para mantener la vida. Explica por ejemplo que:

... al tratar las semillas de chontas se recurre a la sangre de monos gordos, y se la unta a las semillas. Estas semillas frotadas y tratadas con la sangre de estos monos son llevadas y sembradas en los caminos de los miembros de las familias o grupos. El resultado de este acto cosmológico y consciente son bosquecillos de chontas con frutos rojos y de consistencia grasosa. (2018:39)

Además, de ser un alimento importante, la chonta genera un vínculo intergeneracional, haciendo de estos bosquecillos bioculturales un ambiente generoso, pues se considera que estos frutos son el resultado de las actividades de generaciones pasadas, que aseguran la perpetuación y alimentación de las generaciones que les suceden (Rival 1993) y por ende, de la reproducción de la biodiversidad del territorio.

Zurita (2017), por su parte explica que durante la plantación se transfieren propiedades similares entre plantas y humanos, ya que no solo comparten un ciclo de vida similar, sino además estrategias de multiplicación social y ecológica; menciona que “los waorani imitaron las prácticas realizadas por los tapires para crear las chakras, mientras que las plantas imitan la forma de las especies silvestres o imitan las propiedades de los animales” (p. 511).

De ahí que el bosque se convierte en un espacio sociocultural con un alto contenido histórico, que para Álvarez, “está dado por la intervención en la siembra de la biodiversidad y tierra preta (...) producida por los ancestros para que la aprovechen sus familiares, relacionados y herederos” (2018:43). Zurita (2017)

recoge una práctica agrícola waorani, conocida como “roza-tumba-pudre” que “consiste en desmontar, dejar descomponer el rastrojo sin quemarlo y sembrar bajo o sobre la materia orgánica que se produce, para aprovechar los nutrientes y minimizar la erosión del suelo” (Duque, Valladares, y Oña 2021), la cual generaría la terra preta a la que se refiere Álvarez.

En la misma línea, Rival (1993), manifiesta que cuando los waorani hablan de los bosquecillos de chonta, lo hacen con gran entusiasmo y placer, ya que es un signo concreto y material de su continuidad. Por ello, se vincula socialmente a los niños y las niñas en la siembra, “en el caso de la chonta se cree que la intervención de los niños aumenta el peso de los racimos y las características de los frutos de ser fáciles de pelar” (Zurita 2017:507), a la vez que permite transmitir los conocimientos derivados de la práctica de esparcimiento y siembra de semillas, de forma oral y experimental a través de prácticas sociales intergeneracionales como el senderismo por la selva.

Los bosquecillos de chonta, por ejemplo, han servido para identificar los límites intraterritoriales. Así mismo, otras palmas sirvieron para la delimitación del territorio ante las constantes amenazas de perderlo, producto de invasiones y presiones petroleras. Izquierdo explica que, en 1993, la dirigencia waorani toma la decisión de alinderar el territorio con la ayuda del Centro de Investigaciones de Bosques Tropicales, “mediante una línea demarcatoria de palmas de larga vida, tomando como base palmas madre de la selva cercana, siendo tres las principales: Sessenia: Batana, Hunguragua, Petowa. *Astrocaryum*: Chambira, *Chambira*. *Opogonka irartea deltoidea*: Pambil, *Tepahue*” (2000:21).

Rival (1993) por su parte, sugiere que los bosquecillos de chonta tratan sobre la continuidad social de nexos endogámicos, mientras que las plantaciones de yuca refieren a la expansión social y nuevas alianzas matrimoniales exogámicas. Para los waorani, la chonta será consumida también por animales que se beneficiarán de las características de las semillas, a través de “una crianza y selección cosmológica y consciente de los animales que se prefieren comer” (Álvarez 2018:39). Debido a que, durante los ritos de cacería, “en los cantos al curare³² se explicita ese reconocimiento de siembra y crianza, (...) el animal que come del árbol sembrado es transformado en fruto, y es recolectado, no necesariamente cazado” (2018:39).

El texto “Lugares cargados de memoria: aproximaciones hipotéticas sobre la construcción de identidad y territorio en los Tageiri y Taromenaneo” de Kati Álvarez hace referencia a que el territorio para los waorani es un espacio de relaciones sociales incluso entre humanos y no humanos del que sobreviene la ancestralidad de la Nacionalidad Waorani. Sin embargo, hay que reconocer que sus lugares cargados de memoria han sido transformados y resignificados por varios actores externos ajenos a sus dinámicas (2016).

Una muestra de esta realidad se presenta a través de un breve análisis comparativo de la descripción de las épocas/etapas o temporadas del territorio waorani recogidas en los estudios de Cawetipe Yeti (2012) y Laura Rival (1993), así también, de una entrevista a profundidad realizada a una pikenani de Toñampare, conocida como Antonia Yeti (2019) desarrollado en la Tabla 7.

³² Veneno para cacería.

En las tres referencias es posible encontrar que la maduración de la chonta es un indicativo de inicio del ciclo productivo del territorio. La diferencia está en los tiempos, para C. Yeti este fenómeno se da entre enero y febrero, para A. Yeti inicia en diciembre y termina en febrero; mientras que, para Rival, la temporada de chonta es de enero a abril.

Para C. Yeti, en marzo hay una extensa neblina, mientras que para A. Yeti marzo y abril son los meses en los que las aves ponen huevos y nacen las crías. Abril a su vez, es para C. Yeti, el mes de engorde de animales. Para Rival, de mayo a agosto se da la temporada de monos gordos, donde los waorani comen carne en abundancia. C. Yeti y A. Yeti concuerdan que, en el mes de mayo, inicia el enflaquecimiento de animales (mono).

C. Yeti plantea el inicio del invierno en este mes, y hasta agosto advierte la proliferación de huevos de peces. Para A. Yeti, las lluvias se presentan en junio y para julio hay huevos de tortuga charapa. C. Yeti en cambio expone que en estos dos meses florece el algodón, que hace su eclosión definitiva en agosto. A. Yeti considera que agosto es la época donde florece el algodón. Vemos una similitud en las percepciones sobre el ciclo productivo.

La última temporada que describe Rival es la de algodón silvestre del ceibo³³, C. Yeti, da a conocer que en septiembre y octubre maduran algunas frutas silvestres. A. Yeti en cambio, plantea que en septiembre el caudal del río baja y en octubre los peces están preñados. Con relación a noviembre y diciembre, C. Yeti identifica este tiempo como el fin del ciclo de maduración. Sin embargo, para A. Yeti, si bien en noviembre desaparece el huevo de tortuga charapa, en diciembre empiezan a cargar las chontas y las uvas de monte. Este último punto, fue discutido en un taller lúdico-intergeneracional por un grupo, que aseguraba que desde diciembre empieza a ver el florecimiento de la chonta y de yowe (uva de monte), concordando con A. Yeti.



Ilustración 14 Algodón recolectado por Antonia Yeti, 2020. Fuente: archivos proyecto - sección Trabajo Social

³³ Según K. Álvarez, con el algodón (ver Ilustración 14) se puede encontrar ciertos frutos y pepas como el tepanaco y el cacaiguemo que comen personas y animales. Ver también como tiempo de propagación de estas semillas.

CALENDARIO COWORE	ETAPAS CAWETIPE YETI	ACONTECIMIENTO	ÉPOCAS ANTONIA YETI	ACONTECIMIENTO	TEMPORADAS LAURA RIVAL	ACONTECIMIENTO
Enero	"Dagenka tede, aye adobai mii wadepo bayede".	Con la maduración de chonta e inicio del año nuevo.	Miguarepo/ yowetere	maduración frutas [uva y chonta]	Temporada de chonta	Los meses de febrero a abril suelen ser los meses de mayor movilidad. El vínculo entre generaciones se experimenta más claramente, ya que las personas del pasado proporcionan en abundancia a sus descendientes.
Febrero			Daguentatere	fin de chonta		
Marzo	"wiñade bakayede".	Viene la etapa de la neblina, en la que la naturaleza se recubre de una coloración azul.	Kenigantere	tiempo en que pájaros ponen huevos		
Abril	"gepengantede".	Engorde de los animales, aves y mamíferos	Kenigantere	tiempo de pájaros nacidos [loros]		
Mayo	"konedepo" tono "wibakateden".	Sobreviene la etapa de frío identificada con el invierno que ocasiona el enflaquecimiento de los animales.	Gepengatere	tiempo de enflaquecimiento mono	Temporada de monos gordos	A la gente le gusta los monos, también engordan con esta dieta estacional, y se ríen de la idea de que sus cuerpos crecen más suaves y grandes. La carne de mono se vuelve más apetecible, con un amarillento color y un sabor más suave. Se dice que casi se derrite en la boca, y es tan delicioso para comer 'porque las hembras ahora están embarazadas'.
Junio	"bobeka pokayede tono yenenka bayede".	Le corresponde al florecimiento y maduración del algodón.	Epeantere	tiempo de lluvia		
Julio			Pakentere	tiempo de huevo de charapa		
Agosto	"bobeka engakayede ". Aye adobai "geyeidi ekebo eneyede".	Eclosión de algodón, caracterizada por la abundante radiación solar. A partir del mes de junio hasta agosto tiene lugar la etapa de maduración de los huevecillos de los peces.	Bobekaterere	tiempo de florecimiento del algodón		
Septiembre	"yowemo tono aon onmede oño tede ".	Viene la etapa de la maduración de frutas silvestres (uvas y guabas).	Epeyementere	tiempo de río seco	Temporada de algodón silvestre	Cuando el ceibo, una parte esencial del equipo de caza, está disponible en grandes cantidades. Una pelusa utilizada como guata y pluma, la ceiba facilita el paso de los dardos a lo largo de la duela estriada de cerbatanas. Curiosamente es producido por el árbol emergente más grande, Ceiba petranda.
Octubre			Kerementere	tiempo de pescado preñado		
Noviembre	"tewemeta tayede tono oingaidi, peyede".	Acaece el florecimiento de la chonta, la incubación de las aves y la fecundación de los animales.	Pankendebake	desaparece huevo de charapa		
Diciembre			Totañoigoime	florecimiento de la chonta y uva		

Tabla 7 El calendario cowore y el tere/pare waorani. Fuente: (Rival, 1993; Yeti, 2012; entrevista A. Yeti, 2019). Elaboración propia

Argumento que es reforzado por la investigación de Zurita que señala que el tiempo de fructificación de la chonta es de diciembre a marzo y además explica que “cada una de las poblaciones y/o palmeras de chonta tienen un dueño, él y sus descendientes tienen el derecho reconocido por los demás de cosechar sus frutos y al estar acompañado reparte de manera igualitaria con los presentes” (2017:509).

Esta comparación lleva a pensar que las tres grandes temporadas que Rival plantea son útiles para identificar los principales ciclos productivos del territorio waorani y que las especificidades presentadas por C. Yeti y A. Yeti, permiten conocer la relación de los waorani con ciertos animales y plantas. Además de que los picos de abundancia coinciden con las fiestas que se realizan en el territorio. Según la Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador:

Ahí se compartía la abundancia de la selva. Solo había fiesta si era suficiente la chonta para que todos y todas tomaran y comieran por días; si había suficiente cacería de mono y aves; o si había suficiente yuca. A veces también en tiempo de morete. Pero todas nuestras bebidas eran dulces no conocían fermento. (2009:45)

Del trabajo de campo se desprendió, que las fiestas preferidas de los waorani de Shellpare en territorio ancestral son la *penemepe* o de chucula (plátano maduro), la *kodomome* o de maní, la de *dagekape* o chonta y las fiestas de fundación de las comunidades, como se puede apreciar en la Tabla 8.

También explicaron, que, por ejemplo, *emogape* es una bebida que se mezcla con la pulpa de guaba por tres días. O que al campeonato de fútbol se lo denomina *peibooempoki*, *naamome* se utiliza para explicar que se está “jugando

carnaval”³⁴. Cuando entregan a una pareja en casamiento y hacen fiesta en una casa se denomina *amogemeno*. Al consumo de bebidas alcohólicas durante una fiesta se lo conoce como *eemebiki*. Es necesario señalar que el rango de edad de quienes respondieron es de 16 a 44 años, pudiéndose notar la persistencia del rasgo identitario a través de los ciclos productivos del territorio.

FIESTA QUE LE GUSTA	#
ASISTIR	RESPUESTAS
<i>PENEMEPE - CHUCULA</i>	19
<i>KODOMOME - MANÍ</i>	13
<i>DAGEKAPE – CHONTA</i>	11
<i>EEMENO - FIESTAS</i>	9
<i>FUNDACIÓN</i>	
<i>COMUNIDAD</i>	

Tabla 8 Preferencia de asistencia a fiestas en territorio waorani por parte de waorani de Shell.
Fuente: Trabajo de campo, 2019. Elaboración propia.

Finalmente, esta forma de apropiación y transmisión del conocimiento permite entender a Vergara cuando manifiesta que el territorio es “la apropiación de un espacio en vista de transformarlo o transfigurarle en algo propio, ya sea en el sentido de la adquisición como en el sentido de la identidad” (2010:168), que epistemológicamente hablando significaría una condición intrínseca de este. Justificando con esto, que para los waorani el ciclo productivo de su territorio es un proceso caracterizado por las relaciones complejas, humanas y no-humanas, y que requieren de un continuo desarrollo intergeneracional.

Este conocimiento del tere/pare es un aporte al debate teórico sobre territorialidad indígena, ya que permite entender que las percepciones de bienestar

³⁴ En Ecuador, durante los días en los que se celebra carnaval, existe la tradición de arrojarle agua o elementos que machen a la persona, a lo que se denomina jugar carnaval.

están relacionadas con la capacidad de conocer el medio que circunscribe a sus habitantes. Pero este conocimiento no solo desde la abstracción, sino a partir de la concreción del manejo de bienes comunes. Manejo que debe ser visto desde la relacionalidad interdependiente entre lo humano y lo no-humano.

Para Fernando García (2014), un elemento indispensable para el ejercicio de la autonomía y el derecho a la libre determinación de los pueblos y nacionalidades es la delimitación y titulación de sus territorios colectivos. Argumento que ratifica el análisis sobre las prácticas propias de delimitación territorial que los waorani tenían para controlar su territorio. Este derecho colectivo se encuentra garantizado por la titularidad legal sobre su territorio, pero no los exime de las constantes amenazas, sobre todo extractivas.

Con mayor frecuencia, las tácticas modernas de territorialización apuntan a “reconocer”, incorporar y disciplinar las territorialidades locales, integrando las normas, prácticas y discursos locales a su lógica dominante de gobierno y a su organización espacial/política. Esta estrategia sutil para incorporar y marginalizar las territorialidades que existen a nivel local en el marco de los proyectos territoriales dominantes. (Boelens et al. 2017:94)

Por lo tanto, en línea como Hommes et al.(2020), los territorios son tanto objetos como objetivos de gobierno; que al ser regularizados geográficamente entran en tensiones por el ejercicio del poder. De ahí que, fortalecer el estudio de las territorialidades indígenas ayudará a interpretar mejor las decisiones políticas en cuanto al manejo territorial de las estructuras económicas dominantes.

2.2.2. La forma de habitabilidad tradicional, la autoridad de *ahuene* y *pikanani*

Un aporte de la Nacionalidad Waorani al conocimiento sobre habitabilidad sostenible, tiene que ver con una característica del manejo territorial tradicional: la forma de habitabilidad y de ejercer autoridad. En el año 2018 y 2019, la Universidad Central del Ecuador acompañó el proceso de la construcción de dos casas tradicionales para establecer la Escuela Intergeneracional Wiñenani-Pikenani (Ver Ilustración 15).



Ilustración 15 Casa - Escuela Intergeneracional Wiñenani-Pikenani, 2018. Fuente: archivos proyecto - sección Arquitectura.

Esta experiencia recogió el conocimiento de los pikenani y de personas adultas de la comunidad de Toñampare sobre su arquitectura propia. El *Onko* o casa waorani

reconoce a una serie de lógicas de adaptabilidad, defensa y sostenimiento de las relaciones sociales. Para Izquierdo, la vivienda responde a necesidades espaciales básicas “una vivienda debía ser amplia, capaz de cobijar a no menos de veinte personas y a su vez permitir un escape rápido (...), debía proporcionar una seguridad de tal manera que ningún enemigo pudiese entrar armado en posición de ataque” (Izquierdo 2000:58).

Hay que anotar, que en la actualidad las construcciones dentro del territorio son diversas, reemplazando el uso principal de la casa tradicional. Sin embargo, ya que el interés del proyecto antes mencionado es revitalizar los conocimientos útiles para una vida adecuada dentro del territorio, a través de la transmisión intergeneracional, el estudio etnográfico de su construcción permitió conocer varios elementos importantes para el desarrollo de un marco de referencia sobre la habitabilidad tradicional y el sistema de autoridad que se ejercía.

Por ejemplo, se determinó el *respeto* como el dispositivo que sostenía unidades familiares ampliadas, concordando con Izquierdo que manifiesta que “la vivienda debe mantener una división territorial entre sus ocupantes, que no es física y más bien es intangible, producto del respeto”(2000:58), ya que si bien, la casa tradicional no tiene divisiones físicas, como paredes o mamparas, colectivamente se construyeron espacios destinados al descanso (espacios de hamacas), alimentación, almacenaje y recreación, fogones y espacio de lanzas y cerbatanas (espacio masculino) desde la lógica del respeto a lo regulado socialmente.

Este valor humano es imbricado al uso del bosque, como se explicó anteriormente. Lo que ayudaría a entender, porqué al cambiar las formas de habitabilidad, pensadas desde la intimidad, privacidad y propiedad también estén

cambiando las formas de apropiación de los recursos del territorio y de los bienes comunes.

Siguiendo a Izquierdo, es posible conocer que “la distancia íntima entre algunos grupos étnicos, y entre ellos, los Huaorani, es prácticamente nula en comparación a la que se mantiene en la cultura occidental, donde fluctúa entre los 30cm. y 80cm” (2000:58). Argumentación que puede ser corroborada por los relatos de pikenani que explican que en la casa había hamacas donde podían entrar hasta cinco personas, o con las crónicas de Monseñor Alejandro Labaka, en las que relata que durante alguno de sus viajes misioneros dormía con varios hombres waorani en un mismo espacio, sin que ello implicara ningún signo de falta de respeto a su intimidad (Labaka 2012). Estas reflexiones servirán más adelante, para analizar la forma de habitabilidad sui generis que se da en Shellpare.

Así también, se recogió información valiosa para entender, por ejemplo, porqué las casas deben ser construidas en lugares altos y planos, con una distancia relativa con los ríos. Si bien, la literatura existente señala que se debe a que los waorani se ubicaban interfluvialmente (Hidrobo 2013), o a que la posición de sus casas les permitía estar ocultos para evitar ataques enemigos (Izquierdo 2000), por la facilidad para la fiesta de la yuca asada (Santamaría 2021) o porque las lagunas naturales en el bosque de las colinas son más frecuentes y los sembríos más fáciles de limpiar (Rival 1993).

En el caso concreto que se describe, los pikenani argumentaban que, si la casa está cerca del río, este se ensucia, por ejemplo, explicaban que estar lejos del río evitaba que las heces fecales o basura lo contaminaran. También decían que, si

iban de pesca, se debía limpiar los peces en el mismo sitio y dejar que el río se lleve los desperdicios y no hacerlo en la casa, para evitar malos olores y mosquitos. Reflexión que, si bien la hacen pikenani actuales, muestra su preocupación por la contaminación que identifican en su contexto presente.

Así mismo, otros pikenani argumentaban la regulación de la temperatura como factor para construir la casa en lugares altos, ya que la deforestación que ha sufrido el territorio ha generado olas de calor difíciles de soportar. Lastimosamente estas reflexiones no se discuten entre los jóvenes, que ven en el hormigón y el cemento un ideario de desarrollo.

Al hablar de la estructura se puede referir que la casa tradicional se construyó formando un procedimiento de columnas, vigas y apoyos como sistema estructural (Cuzco 2019); es decir, la casa tradicional “es un sistema de pórticos pareados en dos módulos casi siempre de igual dimensión”(Izquierdo 2000:77). En los relatos cuentan que la forma de la casa es igual a una semilla de chonta partida por la mitad.

Otro aporte de la construcción de la Escuela Intergeneracional fue la organización para la obtención del material para la construcción de la casa tradicional (ver Anexo I). Se establecían excursiones en grupos mixtos (pikenani, jóvenes y niños) donde se recalca la importancia de “la autoridad simbólica de las y los abuelos para guiar en el proceso” (Santamaría 2021:54). Laura Rival (1993) explica que los waorani son sensibles al crecimiento de las hojas, a las cuales les dedican un significativo tiempo de estudio. Por ello, en el trabajo de recolección se seleccionaban hojas y maderas (caoba, laurel, canelo o chonta) considerando la

dureza y durabilidad. Se tomaba lo necesario y si había excedente se devolvía al suelo, recreando la roza-tumba-pudre.

Por ello, la forma de organizar el trabajo estuvo marcada por el liderazgo de los pikenani, que, en palabras de Santamaría, “eran animadores socioculturales que permitían que el trabajo de la Construcción de la *Okone Dorani bay*³⁵ sea un trabajo colectivo, con diversas dinámicas”(2021:68), ya que sus relatos, cantos, consejos y esfuerzos físicos demostraban una habilidad especial para lograr que el objetivo de la construcción se cumpla de forma participativa y permita la transmisión de conocimientos propios de la cultura. Si hay interés por ampliar la información sobre la construcción de la Escuela Intergeneracional, se puede consultar los trabajos de Barrionuevo y Parra (2019), Cuzco (2019) y Santamaría (2021).

En cuanto al ejercicio de la autoridad en la forma de habitabilidad tradicional de los waorani, la investigación de Laura Rival (1993) sobre los *huaomoni* (nosotros-la gente) permite entender que las casas tradicionales dispersas en una extensa área territorial, estaban compuestas por una pareja mayor, sus hijas casadas e hijos solteros y que aunque gozaban de autonomía mantenían estrechas relaciones con otras dos o más casas tradicionales, con las que formaban fuertes alianzas.

Cada uno de estos grupos regionales, *huaomoni* (nosotros-la gente), se esfuerza o preserva un grado óptimo de endogamia y estabilidad autárquica a través de una hostilidad sostenida y controlada hacia todos los demás, llamados *huarani* (literalmente los 'otros', es decir, los 'enemigos'). La

³⁵ En una comunicación personal, la autora lo traduce como “la casa como la hacían antes”, término acuñado de reflexiones con miembros de la comunidad durante su investigación.

sociedad está en paz cuando los grupos de huaomoni están unidos alrededor de parejas de hermanos y hermanas casados (un caso especial de matrimonio entre primos cruzados), y cuando se aseguran los matrimonios endogámicos³⁶. (Rival 1993:637)

En el sentido amplio en el que son descritas por Rival, estas alianzas para constituir *huaomoni*, ya no se practican. Pero en el proceso de la Escuela Intergeneracional se pudo evidenciar la organización de autoridad en torno a unidades familiares como los Enqueri, Yeti, Huamoni, Gaba, Nenquimo, Namó y Guikita; ellas interactuaban en el margen del respeto y de su autonomía familiar. Estos apellidos corresponden a varias familias habitantes de Shellpare (referencia en la Tabla 4).



Ilustración 16 Árbol de gran tamaño en la comunidad de Toñampare, 2019. Fuente: archivos proyecto - sección Trabajo Social

³⁶ Texto traducido del original: Each of these regional groups, huaomoni (the 'we-people'), strives to preserve an optimum degree of endogamy and autarchic stability through sustained and controlled hostility towards all the others, called huarani (literally the 'others', that is, the 'enemies'). Society is at peace when huaomoni groups are united around inter-married pairs of brothers and sisters (a special case of cross-cousin marriage), and when endogamous marriages are secured (Rival 1993:637).

En este mismo estudio, Rival (1993), muestra la relación del crecimiento, maduración y reproducción de tres árboles (Ceiba pentandra/cedro, Ochroma lagopus/balsa y Bactris gasipaes/chonta) que los waorani asocian con el crecimiento humano, sabiduría y la edad. Haciendo referencia al ceibo (*ñëne ahuè*)³⁷ explica que son los más respetados y comentados. Pues “la fascinación que ejercen estos árboles se debe al hecho de que maduran muy lentamente, pero eventualmente llegan a ser los árboles más altos del bosque”³⁸(1993:637).

La referencia bibliográfica sobre la Ceiba pentandra demuestra que se caracteriza por crecer solitariamente, tener una vida longeva y por su capacidad de albergar a otras especies de flora y fauna. Es decir, que cuando los waorani utilizan el término *ahuene* (árbol – ejemplo en la Ilustración 16), para referirse a una persona o grupo con autoridad, le están otorgando estas características.

El ahuene es sabio, lidera las fiestas de yuca, chonta, etc. Gilberto Nenquimo³⁹ explicaba que ser llamado *ahuene* es una cuestión de honor entre los waorani. El liderazgo de los *ahuene* puede ser de corta duración, dependerá de su capacidad para mantener la abundancia y la paz. La gente los recordará como una plantación de yuca que se acaba rápidamente o como una de chonta que tiene durabilidad.

³⁷ Para más información se puede revisar:

<http://www.plantsoftheworldonline.org/taxon/urn:lsid:ipni.org:names:1166232-2>

³⁸ Texto traducido del original: The fascination which these trees exert is due to the fact that they mature very slowly, but eventually grow to be the tallest trees of the forest (Rival 1993:637).

³⁹ Actual presidente de la Nacionalidad Waorani del Ecuador

Las generaciones jóvenes de waorani utilizan el término *pikenani*, para referirse a personas con sabiduría en su contexto territorial, la Ilustración 17 muestra un grupo de *pikenani* de Toñampare. Esta popularización se puede deber al uso en discursos de defensa territorial, donde se evoca a los viejos (*pikenani*), a los abuelos (*memeiri*) para legitimar la lucha por el cuidado de los bienes comunes del territorio. Los *cowore*, han asimilado este concepto para mantener relaciones dialogales con waorani.



Ilustración 17 Pikenani de Toñampare celebrando el primer taller intergeneracional, 2018. Fuente: archivo proyecto - sección Trabajo Social.

El trabajo de campo demostró que una forma útil de transmisión de conocimientos en la actualidad del territorio requiere del refuerzo de la autoridad de los *pikenani*, los cuales, bajo los principios de autonomía personal, que se verá a continuación, son dejados de lado en las decisiones de ciertas comunidades y en muchos casos son utilizados para folclorizar la cultura.

2.2.3. La interdependencia waorani con el territorio construida a través del aprender-haciendo

El modelo de la sociedad envolvente está regulado por un sistema de valores que privilegia la competencia, pero que, a la vez, doblega la voluntad individual del querer ser, por el deber ser y el deber hacer. Es decir, el ser humano es útil en tanto es capaz de seguir las normas y reproducir el modelo societal asignado, aun cuando esto le signifique perder su libertad de ser.

La cultura waorani, por su parte, se caracteriza por permitir que sus miembros tengan la autonomía suficiente para vivir bien desde los primeros años, desarrollando una capacidad para no depender de otra u otras personas, sino más bien de la interdependencia con su territorio (se incluye los seres humanos). A la vez esto genera que sus relaciones sean utilitarias en la medida de su necesidad.

A continuación, se presentan una serie de reflexiones en torno al trabajo de campo realizado en el año 2018, sobre los rangos de edad en la que los jóvenes de Toñampare consideraban que aprendieron a realizar las actividades que les permiten vivir en su comunidad. Al ser un territorio con características de alta biodiversidad, el conocimiento y habilidades requieren de un entrenamiento continuo, pero además voluntario. El concepto de aprender-haciendo (Sanmartín y Pilco 2020) que se utiliza en la educación alternativa, sobre todo en la intercultural bilingüe indígena servirá para identificar las actividades del aprender-haciendo en territorio waorani.

Por aprender-haciendo se entiende que en el entorno de aprendizaje el componente práctico conduce la enseñanza, permitiendo que quien transmite el conocimiento, lo haga, no solo desde la verbalización, sino además desde la corporalidad; por lo que el que adquiere el conocimiento requiere de un tiempo-espacio suficiente para decodificar lo aprendido, ponerlo en práctica y validarlo. Este aprender-haciendo termina siendo un proceso de aprendizaje de doble vía, pues tanto el que enseña como el que aprende interactúan y construyen el conocimiento útil.

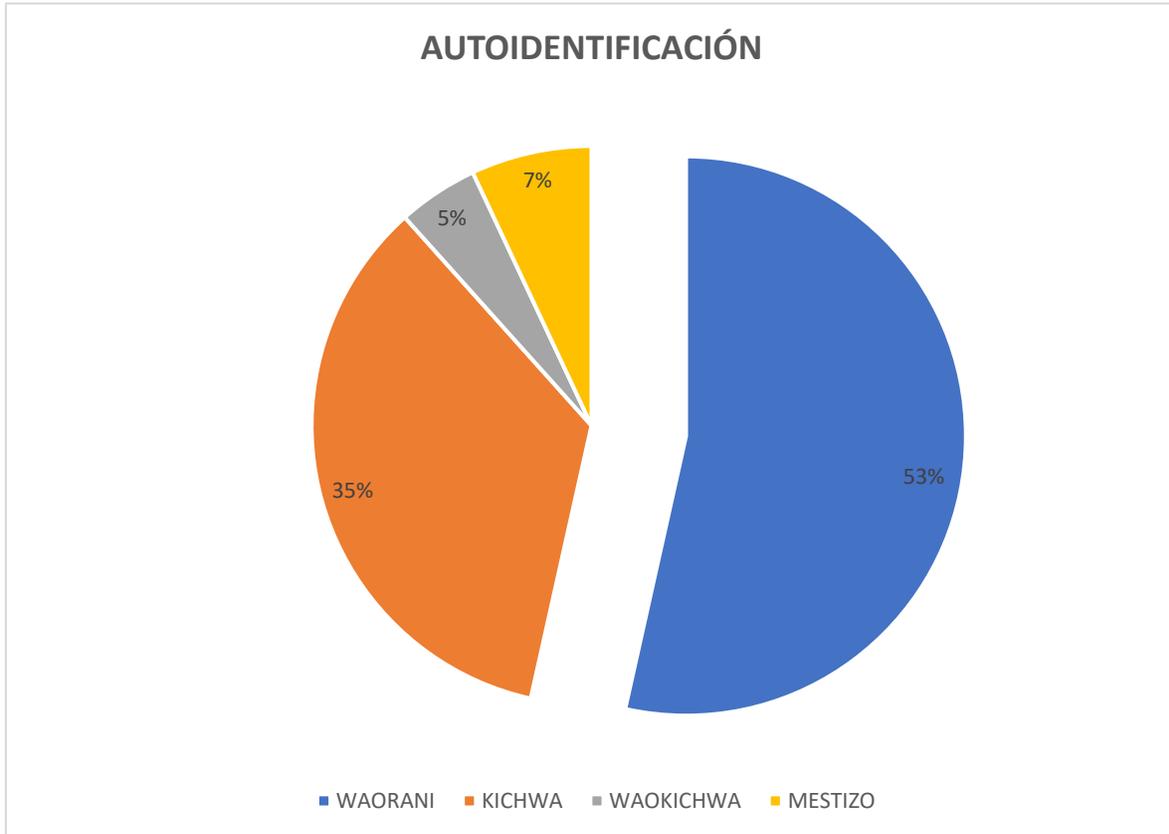


Ilustración 18 Autoidentificación de los jóvenes que participaron en la elaboración de la cronología del aprender-haciendo, 2018. Fuente: archivos investigación. Elaboración propia.

Para argumentar los hallazgos del trabajo de campo, se estudiaron los textos de Laura Rival sobre *El crecimiento de los árboles genealógicos: comprensión de las percepciones de los Huaorani sobre el bosque* (1993), *El apego del alma al cuerpo entre los Huaorani del Ecuador amazónico* (2005), y *Vitalidad, paz y felicidad: una etnografía de la noción waorani de vivir bien y sus desafíos contemporáneos a lo largo de las carreteras petroleras* de Andrea Bravo (2020b).⁴⁰

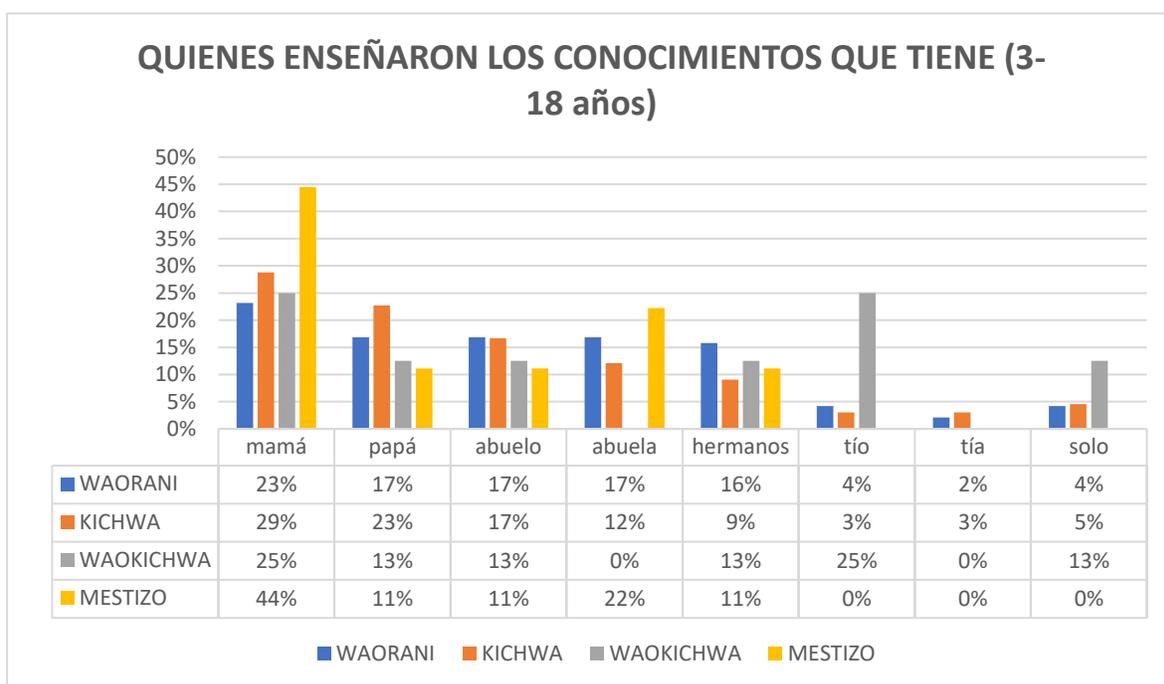


Ilustración 19 Familiares que participan en el aprender-haciendo de los jóvenes de la comunidad de Toñampare, 2018. Fuente: archivos proyecto de investigación. Elaboración propia.

Los participantes de la actividad fueron 43 jóvenes de Toñampare, de los cuales el 53% se autoidentificaron como waorani. Es interesante ver como esta comunidad tiene un alto grado de presencia kichwa, como se había analizado en el capítulo I y

⁴⁰ Traducido del texto original: *The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest* (Rival, 1993), *The attachment of the soul to the body among the Huaorani of Amazonian* (Rival, 2005), y *Validity, peace and happiness: an ethnography of the Waorani notion of living well and its contemporary challenges along oil roads* (Bravo-Díaz2020).

puede verse en la Ilustración 18. Pese a ello, las relaciones de parentesco con el familiar que enseñó las actividades del aprender-haciendo, no varían significativamente en torno a su autoidentificación. Sin embargo, como se aprecia en la Ilustración 19, si hay tendencia homogénea a compartir colectivamente el rol de transmisor entre los familiares en el caso de los jóvenes waorani.

Esta forma de transmisión, según la AMWAE se expresa en *wao-terero keki* - hacer o *waomoni kemoni* - que se encuentran haciendo algo. También argumenta que las relaciones waorani “no se estructuran bajo el trabajo (tiempo, saber hacer, valor, individuo, bienes y servicios, comercio) sino bajo el hacer (tomo, hago, tengo, uso, actúo, transformo, obtengo)” (2009:19).

Al centrarse en el dato de la transmisión familiar, se puede identificar que si bien, la madre es la principal transmisora de conocimiento, el aprender-haciendo se comparte plenamente con el padre, los abuelos y hermanos. Rival (1993) explica que la comprensión del crecimiento humano para los waorani está informado por las percepciones sensoriales que asemejan la maduración corporal a la energía vital contenida en las hojas y el proceso de envejecimiento vegetal.

De 0 a 3 años, las actividades que recuerdan los jóvenes fueron transmitidas por sus familiares, a parte de las del desarrollo básico, tienen que ver con hacer chicha, ir a la chacra (huerta), hablar wao, hacer coronas y lavar ropa. De la observación participante, los menores de esta edad sí están involucrados en las mencionadas actividades, pero más en un rol de expectantes y participantes-ayudantes.

EDAD	03-06	06-09	09-12	12-15	15-18
ACTIVIDADES	Cazar	Cazar	Cazar	Cazar	Cazar
	Ir chacra	Hacer chicha	Hacer lanza/flechas/ cerbatana	Enamorar	Hacer lanza/flechas/ cerbatana
	Jugar	Ir chacra	Ir chacra	Futbol	Historias, mitos, cuentos
	Nadar	Pescar	Pescar	Pescar	Pescar
	Subir árboles	Cocinar	Trabajar	Trabajar	Casarse

Tabla 9 Actividades principales del aprender-haciendo por rango de edad, 2018. Fuente: archivos proyecto. Elaboración propia.

Según Rival (2005), alrededor de los tres años se cree que tienen la edad suficiente para caminar por el bosque autónomamente y recolectar alimentos para su consumo propio. Por ello se estimula el desarrollo fisiológico con la frotación de plantas, ya que la energía del rápido crecimiento de plantas se incorpora como vitalidad en el cuerpo de los niños. A medida que crecen, para que sean independientes y autosuficientes los familiares practican una educación no autoritaria, ni sobreprotectora y se guían básicamente por tres acciones para identificar que los niños están listos: caminar, hablar y comer carne (Rival 1993).

Como se puede apreciar en la Tabla 9, las actividades que los jóvenes consideran son las más importantes del aprender-haciendo por rangos de edad, tienen que ver con el autosustento (cazar, ir a la chacra, subir árboles, hacer chicha, pescar, cocinar, trabajar y hacer herramientas de cacería), la actividad física (jugar, nadar, subir árboles y jugar fútbol) y las alianzas familiares (enamorarse y casarse). Demostrando que su fuerza vital se mantiene mediante ciertas relaciones

ecológicas, que a su vez impactan en el mantenimiento de la abundancia de sus familias y comunidades (Bravo-Díaz 2020b).

Rival explica que no hay una división de géneros en cuanto al aprendizaje de estas actividades:

Ambos [hombre y mujer] pasan la misma cantidad de tiempo explorando el bosque, con otros niños (los más pequeños aprenden de los mayores), o ayudando a sus madres con el cuidado de niños (Rival 1996a: 325–27). Ambos cazan pájaros con pequeñas cerbatanas hechas por co-residentes masculinos, peces con redes hechas por mujeres, y trabajan los huertos de sus padres. Ambos cantan las características canciones *amotamini* de la tradición Huaorani (Rival 2002: 100-101), y ambos participan activamente en las animadas sesiones de narración de historias que marcan la unión del *nanicabo* al final del día, antes de que caiga la noche⁴¹. (2005:290)

Estos aprendizajes les permiten generar la interdependencia necesaria con el territorio, lo que les garantiza una autonomía y libertad de acción. En el registro de la observación participante, se puede ver la historia de una pareja de hermanos de 7 y 12 años que venían de una comunidad vecina a Toñampare, para poder estudiar en la Unidad Educativa del Milenio Toñe, sus padres habían conseguido que se les asigne una habitación de madera cerca de la escuela, en las viviendas de los maestros.

⁴¹ Traducido del texto: Both spend an equal amount of time exploring the forest with other children (the younger learning from the older) or helping their mothers with childcare (Rival 1996a:325–27). Both hunt birds with small blowguns made by male co-residents, fish with nets made by women, and work in their parents' gardens. Both chant the amotamini songs characteristic of Huaorani lore (Rival 2002:100–101), and both actively participate in the lively story-telling sessions that mark nanicabo togetherness at the end of the day, before the night sets in (Rival 2005:290).

Cuando sus padres llegaron a dejarlos, les entregaron una garrafa de chicha de yuca y un racimo de plátano verde. Estos niños pasaron el año lectivo sin contratiempos, sabían cómo conseguir alimentos y autocuidarse. Una característica de este cuadro era la alegría que tenían cuando compartían alimentos con la familia de una docente de la Universidad Central que se encontraba realizando su estancia de investigación y era su vecina.

Con relación a la actividad física, como parte de las actividades que se transmiten desde el aprender haciendo, si bien, las de autosustento requieren de condiciones físicas óptimas para poder realizarlas, se ha distinguido esta categoría, para dar énfasis a las que desarrollan un cuerpo atlético (nadar, trepar árboles, correr, senderismo, etc.); pero además para visibilizar las que se han incorporado desde la sociedad envolvente y que se han adaptado al contexto de utilidad para vivir bien.

ACTIVIDAD	EDAD
Manejar canoa	06-09 AÑOS
Cortar con motosierra	12-15 AÑOS
Disparar arma	12-15 AÑOS
Fútbol	12-15 AÑOS

Tabla 10 Actividades del aprender-haciendo que se han incorporado a las prácticas tradicionales del manejo territorial waorani. Fuente: archivos proyecto de investigación. Elaboración propia

Tanto el manejo de la canoa (hacer de punteros – guía de la canoa – como de motorista), de la motosierra y la cacería con escopeta requieren de una habilidad de precisión para un resultado adecuado. Como se aprecia en la Tabla 10, esta competencia es desarrollada completamente hasta los 15 años.

Ángel Acuña (2020), antropólogo español con un amplio trabajo sobre los pueblos indígenas la cuenca del Amazonas, sobre todo de los yanomami, explica sobre los waorani han pasado del cuerpo guerrero al cuerpo deportivo debido a que se refleja un quiebre entre la experiencia de construcción corporal de sus antepasadas, pero que además, los conecta con los nuevos tiempos, a través de una orientación especialmente relacional, recreativa, y comunicativa, que muestran distancias intergeneracionales.

El fútbol, por su parte, es una actividad comunitaria que se ha extendido a lo largo de la Amazonia, como un espacio para tejer redes y alianzas, por lo que la vitalidad y la diversión están estrechamente relacionadas. Bravo-Díaz señala que “para los Waorani como entre otros pueblos amazónicos (ver Conklin 2015), el bienestar es una noción colectiva que requiere personas llenas de vitalidad, es decir personas sanas con habilidades generativas”⁴² (2020b:17).

Por lo que, en su disertación doctoral (Bravo-Díaz 2020b), plantea que el *anka totamonipa* (felicidad colectiva), además de ser vista desde la abundancia y el *durani bai* (como los antepasados), también es referida por los jóvenes al hablar de sus viajes y juegos de fútbol, como productores de esta *anka totamonipa*.

El caminar y la movilidad permanente son las actividades esenciales para mantener un adecuado estado físico, así como para el manejo territorial. Para la AMWAE:

⁴² Texto traducido de: “or the Waorani as among other Amazonian people (see Conklin 2015), wellbeing is a collective notion that requires people full of vitality, which is to say healthy people with generative skills” (Bravo-Díaz 2020b:17).

El 94% de los hombres y el 91.2% de las mujeres no han vivido en la misma comunidad desde su nacimiento. Esta movilidad implica que el 70% de los (as) waodani hayan vivido en más de 3 comunidades en su vida y transiten por su territorio con el patrón intervale tradicional. (2009:62)

Finalmente, en cuanto a las alianzas familiares que se interiorizan a través del aprender-haciendo, los jóvenes señalaron que en un rango de 12-15 años es tiempo para enamorarse y de 15-18 años para casarse. Obviamente estos periodos de tiempos no son estáticos, pero sí reflejan que para esta edad se ha alcanzado la autonomía y capacidad para formar un nuevo núcleo familiar.

Rival (1993) explica que en la adolescencia era necesario la realización del ritual de la perforación de las orejas para que sean lo suficientemente mayores para casarse. Pero que tanto el hombre como la mujer tenían el mismo derecho de negarse o aceptar la alianza matrimonial que sus familiares hubieran pactado (Rival 2005). En la actualidad, del registro de campo, se ha identificado que las fiestas para celebrar la fundación de las comunidades sirven de espacio de encuentro para elegir la pareja, que ya no pasa por la obligatoriedad de que sea entre primos cruzados o como un acuerdo para sostener las relaciones entre *huaomoni*, sino, en tanto el gusto y atracción de la pareja.

ACTIVIDAD	EDAD
Cantar	03-06 AÑOS
Hablar wao	03-06 AÑOS
Reconocer animales	03-06 AÑOS
Conocer genealogía	06-09 AÑOS
Historias, mitos, cuentos	06-12 AÑOS
Bailar wao	09-12 AÑOS
Hacer artesanías, tejer chambira	09-12 AÑOS
Hacer lanza/flechas/cerbatana	09-12 AÑOS
Caminar solo selva	09-15 AÑOS
Construir casa	15-18 AÑOS
Cuidar hijos	15-18 AÑOS

Tabla 11 Actividades del aprender-haciendo relacionadas al durani bai Fuente: archivos proyecto de investigación. Elaboración propia

Esta nueva forma de relacionarse ha generado un sinnúmero de problemas al interior de las comunidades, pues aún las resistencias con waorani no cercanos se mantienen en muchos casos, o cuando la alianza se realiza con un o una no waorani. Rival (2005) explica que hombres y mujeres actúan e interactúan como personas individuales altamente autónomas, que comparten mucho en común, elemento también que con la kichwización se ha ido redefiniendo sobre todo en las parejas jóvenes.

De este trabajo con 43 jóvenes de Toñampare también se desprendieron respuestas ligadas a las actividades del aprender-haciendo a partir del *durani bai* (como los antepasados). Al ver la tabla 11 se puede identificar que esta capacidad de interdependencia que se desarrolló en las primeras etapas de vida de los waorani está reforzada con actividades como el canto, el baile, historias, mitos, su genealogía, el reconocimiento de animales y plantas, construcción de su vivienda, entre otras, que se transmitan desde el sentipensar el *durani bai* para consolidar sus relaciones socioespaciales.

2.3. Aportes al debate teórico para territorializar la intergeneracionalidad

Hasta ahora se han descrito e identificado elementos vernáculos en la construcción territorial waorani, los cuales pretenden mostrar que otras formas de vida son posibles. Estas formas no se acoplan a los conceptos que marcan la vida cosmopolita o el modelo económico que privilegia la eficiencia, la inmediatez por sobre el bienestar social global.

La ética sobre la que se levantan los territorios dominantes resulta ser antiética para los territorios dominados. La solidaridad, el consumo bajo criterios de comercio justo, el ciclo de resiliencia natural de la tierra y la igualdad de oportunidades no son los cimientos de los modelos de desarrollo global. En este apartado se pretende aportar al debate teórico sobre lo que se podría llamar “la territorialización de la intergeneracionalidad”.

En este acápite, habrá un distanciamiento con el caso de estudio, al fin de hacer generalizaciones que puedan resultar novedosas y permitan tributar concretamente a repensar las ciudades como lugares de interacciones entre lo humano y no-humano; el aprender-haciendo y la conciencia intergeneracional; y la posibilidad de tejer relaciones sociales intergeneracionales en el manejo territorial sostenible.

2.3.1. Repensar las ciudades como un lugar de interacciones entre lo humano y no-humano

Para Hendel (2021), tanto el urbanismo como la arquitectura han tendido a naturalizar las relaciones de poder, hegemonizando, invisibilizando, negando y alterizando otras formas de ocupar, transitar, percibir, sentir y producir la ciudad. Esto ha generado un sistema normalizado de individualización para garantizar el bienestar colectivo a través, por ejemplo, del pago de impuestos elevados, disrupción entre lo natural y social e incluso una lógica de vivir para trabajar (pago de hipotecas, préstamos bancarios, pago de tarjetas de crédito, etc.).

Lo que ha llevado a formar redes de investigación sobre “neoliberalismo urbano” (Theodore, Peck, y Brenner 2009), que entienden a esta crisis civilizatoria con un cambio del modelo de gobierno de las ciudades hacia formas más empresariales. Donde es visible la liberalización de la planificación urbana y la mercantilización de la vivienda y el acceso al espacio público.

Con este marco de análisis, se debe recordar que las ciudades están conformadas por personas, las cuales mueven el sistema; por lo tanto, sus relaciones sociales facilitan o resisten el modelo de ciudades gentrificadoras y excluyentes.

El espacio es un producto social cuyo proceso consiste en una secuencia dialéctica compleja entre la efectiva práctica territorial, su representación o concepción mental y la finalmente significada vivencia social. Es en este sentido que la gentrificación como proceso percibido, concebido y vivido en la ciudad, trasciende su inmediata materialidad territorial y concluye en una

sumisión integral que normaliza la violencia estructural que constituye la destrucción y la erosión de lo urbano –social y mental– bajo la ciudad –natural–. Puede así concluirse, pues, que el daño social producido por los procesos de gentrificación consiste en una mercantilización del territorio, las relaciones sociales y la subjetividad, de lo urbano bajo la ciudad. (Blanco 2020:278)

Esto lleva a plantear que la posibilidad de constituir un pacto social entre lo humano y no-humano para garantizar la vida plena, abundante y de bienestar (Álvarez 2016; Bravo-Díaz 2020b; Rival 2002) en las ciudades es imprescindible. La arqueología de la ciudad amazónica ha demostrado que existen formas de organización habitacional alternativas (Heckenberger et al. 2017). Sandoval (2017) explica también los principios del ordenamiento territorial ancestral como una alternativa para las ciudades.

Este pacto entre lo humano y lo no-humano consiste en una interdependencia mutua que establece tiempos de resiliencia aptos para la regeneración ambiental, el uso racional de bienes o recursos, el cuidado estratégico de los bienes comunes a través del conocimiento del ciclo productivo de los mismos.

Por lo que la alta movilidad debe ser el patrón que conecta a los humanos y estos a su vez pueden conocer a lo no-humano que les rodea. Este movimiento generador de conocimiento puede sostener a ciudades que busquen conectarse con su medio natural. Es una alternativa posible, que ha sido experimentada y ha demostrado que esta relación bidireccional genera abundancia.

2.3.2. El aprender-haciendo intergeneracional y la conciencia de sostenibilidad

Como aporte al debate teórico se propone reflexionar sobre los procesos educativos que se caracterizan por el aprender-haciendo desde una perspectiva intergeneracional para desarrollar una conciencia de sostenibilidad. Esto, debido a la posibilidad que generan de conectar pasado, presente y futuro con las prácticas socio-ecológicas que resultan útiles para sostener la vida.

El aprender-haciendo, como metodología activa desde la perspectiva intergeneracional dota de un ambiente de aprendizaje práctico-reflexivo. La transmisión no solo verbal sino además corporalidad, que se ha analizado anteriormente, da pistas de que la libertad de acción y decisión se pueden ir construyendo a partir del tejido de relaciones intergeneracionales sólidas y no solamente desde la disciplinarianidad de la educación formal.

Otro elemento importante para la discusión es que esta metodología de enseñanza-aprendizaje con enfoque intergeneracional permite decodificar lo aprendido, ponerlo en práctica y validarlo. Sumado a la generación de conciencia espacial y socioambiental que produce en quienes la desarrollan. Esta interacción permite un aprendizaje de doble vía y por ende la construcción de conocimiento útil en un entorno sostenible.

2.3.3. Tejer relaciones sociales intergeneracionales en el manejo territorial sostenible

Otro pretendido aporte de esta investigación es la posibilidad de estudiar la territorialización desde las formas en que se tejen las relaciones sociales

intergeneracionales para manejar el territorio. La propuesta es que ha mayor fuerza en las relaciones sociales intergeneracionales, mayor posibilidad de un manejo territorial sostenible. Por lo tanto, se deja abierta la línea para el debate teórico sobre territorializar la intergeneracionalidad, motivando a quienes tengan interés a problematizarlo y reflexionarlo desde otros marcos teóricos, estudios de caso y experiencias que reafirmen o contrarresten el argumento.

Se plantea aquí lo que esta investigación define como relaciones sociales intergeneracionales y que será desarrollado en extensión en el capítulo III. Entendiendo a estas como un tejido complejo de conexiones entre grupos etarios de un mismo contexto social. Los cuales han desarrollado unas formas de diálogo específicas con interacciones tanto materiales como inmateriales, además, de mecanismos para la transmisión de esta práctica relacional. Pudiéndose constituir desde el aprender-haciendo con enfoque intergeneracional.

También, se define al manejo territorial sostenible como el conjunto de estrategias de planificación, ejecución y validación de cuidado de los bienes comunes existentes para mantener el equilibrio socioambiental de un territorio. Lo cual será discutido a profundidad en el capítulo IV a través de las lógicas de manejo territorial vernáculo de los waorani del Ecuador.

Como cierre del acápite *Aportes al debate teórico para territorializar la intergeneracionalidad* se recuenta los conceptos aportados: pacto social entre humanos-humanos, aprender-haciendo con enfoque intergeneracional, relaciones sociales intergeneracionales y manejo territorial sostenible.

2.4. Construcción metodológica: la investigación cualitativa

La construcción metodológica de esta investigación presenta a la investigación cualitativa como la línea de conducción del trabajo, debido a que la aproximación al grupo de estudio se requirió habilidades que se gestan desde la horizontalidad, el respeto y valoración de sus prácticas identitarias.

Se reseña una experiencia metodológica previa, cuyos insumos sirvieron para la reflexión y argumentación de los resultados. Esta fue una Investigación-Acción Participativa (IAP), la cual contó con un equipo de trabajo interdisciplinario y el apoyo institucional de la Universidad Central del Ecuador.

También se hace un recuento del aval ético para la investigación tanto por parte de la comunidad como por la Universidad Politécnica de Valencia. Además, se comenta los retos éticos que se presentaron durante la pandemia por Covid19. Destacando la creación de redes de solidaridad y de voluntariado.

En lo medular del tema se hace un recuento de uso del método analítico y del análisis comparativo para comprobar la hipótesis y exponer los resultados. Se señala que se trabajó con la plataforma de investigación cualitativa NVivo12+, Connectedpapers, entre otros.

La forma de selección de los participantes se organizó desde la convocatoria abierta (muestreo intencionado) y la elección de participación voluntaria (cuotas representativas de hombres/mujeres; pikenani/adultos/jóvenes/niños).

La información recogida se obtuvo mediante la observación, ficha de inscripción (encuesta cualitativa), Talleres-Lúdico Intergeneracionales (TLI) y entrevistas dejó de aportar datos “nuevos” o que tributen a los objetivos planteados.

2.4.1. Experiencia metodológica previa

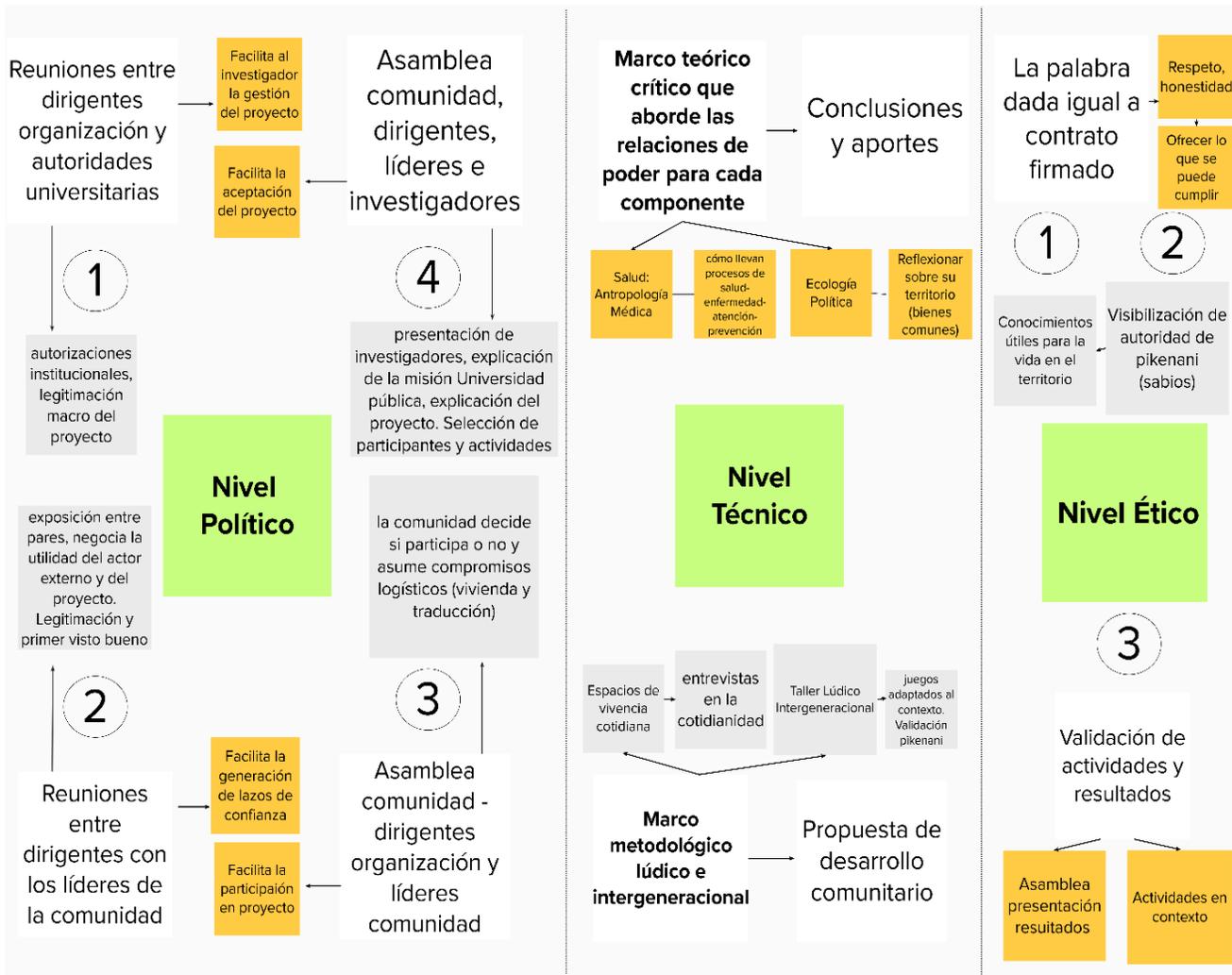


Ilustración 20 Estructura de la IAP proyecto *La economía capitalista en los procesos de construcción territorial, diálogo de saberes y relaciones sociales intergeneracionales de la nacionalidad waorani y de los "aislados" tagaeri-taromenane*. Elaboración: equipo

En el año 2017, la Universidad Central del Ecuador (UCE) a través de fondos concursables financió una Investigación-acción participativa (IAP) sobre *La economía capitalista en los procesos de construcción territorial, diálogo de saberes y relaciones sociales intergeneracionales de la nacionalidad waorani y de los "aislados" tagaeri-taromenane*. Entre los resultados destacó el discurso de los sabios pikenani que exigían ser los maestros de sus nietos, pues la educación

formal que recibían los estaba alejando del conocimiento del manejo territorial vernáculo.

Como se puede apreciar en la Ilustración 20, la estructura de la Investigación Participativa tuvo tres niveles de profundización: político, técnico y ético (Aguayo 2011). Desde estos niveles se definieron las estrategias para el trabajo teórico y de campo, se debe explicitar la condición indispensable de la investigación, que es la activa y voluntaria participación de la comunidad.

Entonces, en 2018, el equipo de investigación propone a la Dirección de Vinculación con la Sociedad- UCE levantar el proyecto interdisciplinario Escuela Intergeneracional Wiñenani-Pikenani, en el cual desde el aprender-haciendo se enseñan prácticas útiles del manejo territorial (medicina, elaboración de artefactos, tradición oral, cacería, pesca, senderismo, etc.). La UCE simbólicamente nombra a los pikenani PhD en conservación territorial, lo que significó una reivindicación de su autoridad al interior de la comunidad.

Como aporte, el equipo desarrolló una técnica participativa de empoderamiento y de recolección de información denominada *Taller Lúdico-Intergeneracional (TLI)*, el cual es un espacio de interacción lúdica sobre un tema de interés definido por sus participantes previamente, en el cuál las actividades planteadas están pensadas en un aprendizaje intergeneracional, para ello, las personas adultas, adultas mayores validan los resultados presentados por las generaciones más jóvenes. Es decir, los juegos son un dispositivo para activar la memoria colectiva de temas que favorezcan la continuidad cultural del colectivo que lo desarrolla (Zhang y Kaufman 2016).

Esta técnica permitió generar un espacio de confianza con los miembros de la comunidad de Toñampare y aprender a valorar sus conocimientos, a la vez que, se recogió información para exponer los resultados de la investigación.

El diseño del TLI consta de un momento introductorio en el que se parte con los discursos de inicio (representante de la comunidad, representante pikenani y representante investigador), juegos relacionados con cada componente de estudio, jurado calificador (compuesto por pikenani), asamblea de validación y comida comunitaria.

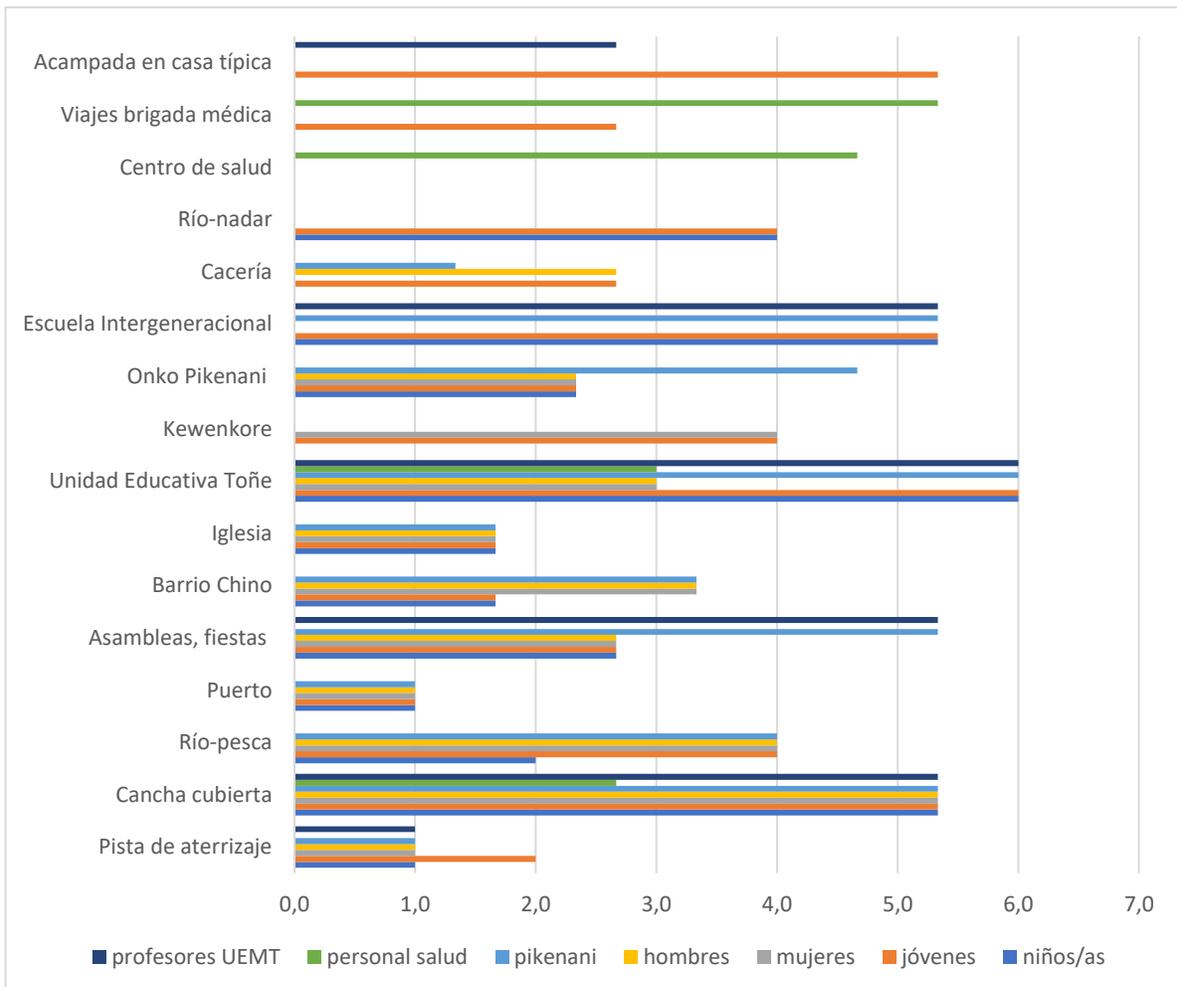


Ilustración 21 Frecuencia de relación investigadores – segmentos de la comunidad en los espacios de convivencia Fuente: Trabajo de campo 2017-2019. Elaboración: Equipo de investigación.

También, se conceptualizó como *Espacio de Convivencia Cotidiana* (ECC), a los sitios donde el equipo de investigación tuvo la oportunidad de compartir con la comunidad y fue donde se realizaron entrevistas, observación participante, reflexiones colectivas y tejido social. Como se puede observar en la Ilustración 21, el equipo de investigación identificó “la pista de aterrizaje, cancha cubierta, río-pesca, puerto, asambleas, fiestas, Barrio Chino, iglesia, Unidad Educativa Toñe, kewenkore⁴³, onko pikenani⁴⁴, Escuela Intergeneracional Wiñenani-Pikenani, cacería, río-nadar, centro de salud, viajes brigada médica y acampada en casa típica” (Duque et al. 2021), como espacios dónde interactuaron en mayor o menor medida con los miembros de la comunidad de Toñampare, ver Ilustración 22.



Ilustración 22 Espacio de convivencia para trabajar con jóvenes waorani, 2019. Fuente: archivo proyecto de investigación.

⁴³ Huerto – agricultura itinerante

⁴⁴ Casa de pikenani

Esta experiencia previa de investigación cualitativa ha servido de material para el desarrollo de la investigación *Las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani y la reproducción de las lógicas de manejo territorial ancestral en el barrio waorani en Shell*, financiada por la Universidad Central del Ecuador.

2.4.2. El aval ético en la investigación

La investigación recibió el visto bueno de los dirigentes de Shellpare luego de ser explicada. En el acto de Inauguración del Campeonato Intergeneracional de Fútbol se informó a los moradores de Shellpare, que la decisión de participar sería voluntaria. También se cuenta con la anuencia del presidente de la NAWE, quien ha ido validando la información obtenida del trabajo de campo y las conclusiones de esta investigación. Además, se obtuvo el aval ético del Comité de Ética de la Universidad Politécnica de Valencia (ver anexo VI).

Es importante considerar que en esta investigación se exponen los nombres de entrevistados (quienes dieron su consentimiento) y de pikenani participantes en la Escuela Intergeneracional, así como referencias bibliográficas que contienen nombres de hombres y mujeres waorani. Esta intencionalidad responde a que es una forma de mantener la memoria colectiva de personas con tanto valor patrimonial para la historia de la Nacionalidad Waorani, así como del Ecuador.

Durante la pandemia, mientras se redactaba esta tesis, el reto ético de hablar de la existencia de la Escuela Intergeneracional Wiñenani Pekinani, cuando las disposiciones gubernamentales impedían el ejercicio del derecho a la libre asociación, hizo que se repensara la gestión del proyecto hacia “hacer lo que se pueda a dejar de hacer”.

Esto significó articularse como equipo con otros colectivos, equipos de investigación y organizaciones de base, de lo que nació el Colectivo de solidaridad y acompañamiento a la Nacionalidad Waorani – Waponi. Se organizaron ayudas económicas y de alimentos, eventos de debate académico sobre la situación de los pueblos y nacionalidades en tiempos de Covid19.

En Ecuador, las universidades se han mantenido en trabajo virtual por más de un año y medio, los proyectos de vinculación siguen bajo este mismo esquema. Por lo tanto, desde la Escuela Intergeneracional se decidió sumarse al Proyecto de Educación Propia de la CONCONAWEP, a través de voluntariado para hacer tutoría académica a los niños de 20 comunidades de Pastaza. También con la capacitación virtual a docentes waorani y desarrollo de talleres artísticos para jóvenes y niños.

2.4.3. El método analítico y el análisis comparativo desde una perspectiva cualitativa

Partiendo de lo ya trabajado fue posible entender que la metodología cualitativa debía continuar siendo la línea conducente de la investigación que se presenta en esta tesis, ya que la aproximación al grupo de estudio se da desde la horizontalidad, el respeto y valoración de sus prácticas identitarias (Guerrero 2010).

Así también, en línea con Fals-Borda (2015), precursor de la Investigación-acción Participativa en América Latina, las formas de recoger información en la IAP, no solo son útiles para quien investiga, sino, además, para quienes participan; pues desde lo lúdico, imaginativo y participativo se permite el empoderamiento, La reflexión individual de la realidad social construye conocimiento colectivo.

En cuanto al análisis de la información recogida, se utilizó el método analítico y el análisis comparativo, para poder llegar a la comprobación de la hipótesis y el

cumplimiento de los objetivos planteados.

2.4.3.1. Método analítico

El Método analítico entendido como un proceso de investigación empírico-analítico que se enfoca en la descomposición de un todo, separándolo en varias partes, para determinar las causas, la naturaleza y los efectos.

El desarrollo del método analítico se llevó a cabo desde la plataforma informática de investigación cualitativa NVIVO12+, ya que como herramienta tecnológica optimiza el tiempo, almacena una cantidad importante de datos, facilita el ordenamiento y análisis de datos, etc. (Cervantes et al. 2018). De acuerdo con la estructura del método, se irá describiendo su uso.

Al ser una investigación cualitativa, la forma de selección de los participantes se organizó desde la *convocatoria abierta* (muestreo intencionado) y la *elección de participación voluntaria* (cuotas representativas de hombres/mujeres; pikenani/adultos/jóvenes/niños). Por ello, en Shellpare se contó con la participación de alrededor de 100 personas, en las diferentes actividades realizadas. En el caso del trabajo en las comunidades de Toñampare y Konipare - Gareno, la participación dependía de la actividad realizada; sin embargo, el promedio de participantes fue de 50. Es decir, se garantizó que las diferentes técnicas cualitativas descritas a continuación, cuenten con los grupos generacionales presentes en el territorio y que la participación sea tanto de hombres como mujeres.

Se llegó a la saturación de la información cuando la información recogida mediante la observación, ficha de inscripción (encuesta cualitativa), Talleres-Lúdico Intergeneracionales (TLI) y entrevistas dejó de aportar datos “nuevos” o que tributen

a los objetivos planteados.

TÉCNICA	INSTRUMENTO	OBJETIVO
Observación	Registro audiovisual, de audio y fotográfico Cuaderno de campo	Recolectar y guardar información
Encuesta cualitativa	Cuestionario – ficha de inscripción fútbol Cronología	Conocer saberes y percepción
Talleres lúdico-intergeneracionales (Campeonato de fútbol)	Planificación Informe	Validar información
Entrevista	Cuestionario-preguntas semiestructuradas y no estructuradas	Validar información
Revisión	Matriz de claves teóricas/nodos	Recolectar información

Tabla 12 Esquema de la fase de Observación y recolección de datos - Método Analítico. Fuente: investigación. Elaboración propia

Fase Observación y recolección de datos: como se aprecia en la Tabla 12, esta fase inicial permitió recoger información de fuentes primarias y secundarias sobre el contexto en el que se desarrollaron las variables relaciones sociales intergeneracionales y lógicas de manejo territorial ancestral, tanto en Shellpare como en Toñampare y Konipare. Estas dos comunidades se seleccionaron por la relación de trabajo previa con la Universidad Central. Comunidades que tienen relación en términos de parentesco con Shellpare.

Dentro de las fuentes primarias, mediante la *técnica de la observación* se registraron las actividades de campo en *material audiovisual, audio y fotográfico*. La descripción de fenómenos que llamaban la atención en el *cuaderno de campo*.

Para la recolección de datos, se utilizó la *técnica de la encuesta cualitativa*, en el caso de Shellpare, a través de la ficha de inscripción de fútbol (ver Anexo II),

que consistía en un *cuestionario* de 24 preguntas abiertas sobre el conocimiento que tenían de las dos variables de estudio. De manera voluntaria respondieron 82 moradores waorani de Shellpare. En el caso de Toñampare, para la construcción de la *cronología de 43 jóvenes*, se utilizó una ficha segmentada por rangos de edad (ver Anexo III).

Otra técnica de recolección de datos, construida por el equipo de investigación fue el *Taller Lúdico-Intergeneracional (TLI)*, pensados desde la posibilidad de aprender-haciendo desde la alegría y creatividad que se produce en el juego. La estructura de estos talleres tiene cuatro momentos: (1) la planificación, (2) validación previa, (3) ejecución (tres juegos - reflexión colectiva de cada uno) y (4) validación colectiva. Esta técnica se trabajó en las comunidades mencionadas anteriormente.

La planificación requiere de sesiones de trabajo para definir (inventar o adaptar) el juego, la temática y la contextualización. En el caso de las variables de estudio, el eje territorial guiaba la selección del tema y juego. La contextualización tiene que ver con colocar el juego y el tema en las formas de entender el mundo de los waorani, en su tere/pare, desde el material hasta el discurso.

La validación consiste en explicarlo a un grupo pequeño (máximo 6 personas) para afinar los detalles de los juegos. Se define el facilitador, traductor, registrador visual y sistematizador (equipo mínimo para llevar el TLI). De ahí que, luego de una reflexión sobre el TLI en Shellpare se definió el desarrollar un *campeonato de fútbol intergeneracional*, por ser una actividad que genera participación colectiva tanto femenina como masculina, por lo que combinar la técnica favoreció la participación

e interaprendizaje. Además de ser un espacio de convivencia identificado en Shellpare.

La ejecución empieza con los saludos inaugurales de quienes representan el territorio y se principaliza el discurso de los pikenani que deseen hablar. Luego el traductor y facilitador van explicando el objetivo del TLI y cada uno de los juegos. Al final de cada juego se abre un diálogo general para que los pikenani expliquen si los resultados fueron correctos o si hay información que los hijos y nietos deben conocer. Finalmente, el TLI se cierra con las reflexiones colectivas de los participantes, con canto, baile y una comida comunitaria. En el caso del Campeonato de fútbol intergeneracional se contó con la participación de 100 personas, en 3 jornadas de trabajo.

Así mismo, la *técnica de la entrevista*, con el *cuestionario de preguntas semiestructuradas* para Shellpare y con *preguntas no estructuradas* para Konipare y Toñampare, permitió validar la información bibliográfica y de la observación realizada. 20 personas de manera voluntaria accedieron a ser entrevistadas (ver Anexo IV). De seis de ellas se cita textualmente sus declaraciones, por lo que sus nombres constan en el texto, de las 14 restantes, se las menciona como “entrevistados” o “de las entrevistas”, debido a que sus respuestas fueron similares y no alcanzaban una singularización que pueda mencionarse individualmente.

Las fuentes secundarias, se investigaron principalmente en espacios virtuales, como *Connectedpapers*⁴⁵ (Tarnavsky et al. s/f), una herramienta visual de búsqueda bibliográfica, que conecta artículos relevantes para el campo de estudio

⁴⁵ <https://www.connectedpapers.com/about>

de investigadores y científicos aplicados. Creando mediante un algoritmo gráficos de conexiones sólidas de los artículos según la temática seleccionada. Su métrica de similitud toma los conceptos de co-cita y acoplamiento bibliográfico y su base de datos está conectada al Semantic Scholar Paper Corpus (con licencia ODC-BY). Otras plataformas de búsqueda fueron la *Polibiblioteca UPV*, *Repositorio UCE* y *Google scholar*. El material impreso sobre la temática que se revisó fue de la *Editorial Abya-Yala*.

TÉCNICA	INSTRUMENTO	OBJETIVO
Caracterización	Matriz de preguntas Codificación nodos por nodos	Articular información

Tabla 13 Esquema de la fase de Descripción - Método Analítico. Fuente: investigación. Elaboración propia

Fase Descripción: en esta fase se inició con el proceso de descripción detallada de la información recolectada de las variables: relaciones sociales intergeneracionales y lógicas de manejo territorial ancestral. Como se puede ver en la Tabla 13, se realizó una *caracterización* como técnica de investigación, a través de una *matriz de preguntas al plan de ordenación de la tesis* (hipótesis, objetivos, variables, metodología) estas preguntas fueron validadas por dos expertos y con esta validación se definió un temario (o índice provisional).

Este temario se cargó en el programa cualitativo NVivo12+ a través de una *codificación por nodos* (NVivo12+ s/f), que consiste en organizar temas, conceptos, extractos de la información recolectada en un eje conceptual que los aglutine (nodo).

Para facilitar la redacción del documento final se segmentó los nodos por capítulos (ver Anexo V)

TÉCNICA	INSTRUMENTO	OBJETIVO
Codificación	Codificación NVivo12+	Segmentar la información

Tabla 14 Esquema de la fase Examen crítico y segmentación del fenómeno - Método Analítico. Fuente: investigación. Elaboración propia

Fase Examen crítico y segmentación del fenómeno: en esta fase, como se ve en la Tabla 14, se realizó un análisis de la información recolectada, para esto, se validó y descartó información. Los datos válidos fueron alimentando los nodos definidos en la fase de descripción, a través de la *técnica de codificación* (NVivo12+ s/f), lo que facilitó la organización de los datos.

Esta segmentación de datos en unidades de análisis se llevó con la mayor rigurosidad posible, ya que al cargar las fuentes primarias y secundarias a NVivo12+ se verificó que los datos seleccionados tengan relación con el nodo al que se cargaba. En caso de que la información era útil para más de un nodo, se codificaba en los que fueran necesario. La relectura de la codificación fue el paso final de validación de esta fase, para detectar posibles errores.

TÉCNICA	INSTRUMENTO	OBJETIVO
Jerarquización	Documento de nodos exportado de NVivo12+	Ordenar la información por criterio de importancia y de secuencialidad

Tabla 15 Esquema de la fase Enumeración de las partes - Método Analítico. Fuente: investigación. Elaboración propia

Fase Ordenamiento y clasificación: una vez codificados y depurados los datos en su respectivo nodo, se exportó la información de cada nodo a un documento de Word; en el cual a través de la *técnica de jerarquización* se dio un orden lógico a los datos basado en dos criterios (Tabla 15).

El primero por importancia, alta(amarilla)/ media(verde) /baja(celeste), resaltándolos con colores y el segundo, por secuencialidad primero/segundo/tercero/etc., en base al hilo conductor del temario obtenido en la fase de caracterización. El resultado de este desarrollo metodológico puede observarse en la redacción de los capítulos de este documento. De los cuales se desprendieron ocho características de las relaciones sociales intergeneracionales (Capítulo III) y cuatro lógicas de manejo territorial ancestral, con 18 elementos para el análisis (Capítulo IV).

2.4.3.2. Análisis Comparativo

Con los resultados del método analítico se desarrolló un *análisis comparativo* entre las relaciones sociales intergeneracionales en territorio ancestral y su reproducción en Shellpare (Capítulo III). También se comparó las lógicas de manejo territorial de la Nacionalidad Waorani y del barrio waorani en Shell; a través de la *técnica de la comparación de datos* (Capítulo IV).

El capítulo IV, por ejemplo, se construyó al comparar la información de la variable Lógicas de manejo territorial, de los dos territorios de estudio, como se puede notar en la Tabla 16. Para el análisis comparativo también se utilizó Nvivo12+ y una retroalimentación de entrevistas a moradores de Shellpare.

Lógicas de manejo territorial	Territorio waorani	Shellpare
A	Ejem:	
B		
C		
D		

Tabla 16 Ejemplo de matriz para análisis comparativo. Elaboración propia

Esta comparación permitió el análisis de los resultados, bajo el mismo esquema de análisis, al entretejer la *relación del análisis comparativo* de las lógicas de manejo territorial ancestral de la Nacionalidad Waorani y del barrio Waorani en Shell con la conceptualización (ocho características) de las relaciones sociales intergeneracionales de la nacionalidad, para ello fue necesario realizar un segundo momento de análisis comparativo.

Relaciones sociales intergeneracionales	Lógicas manejo territorial en Shellpare			
	1	2	3	4
a				
b				
c				

Tabla 17 Ejemplo de estructura del Análisis comparativo entre la Relaciones Sociales Intergeneracionales y las lógicas de manejo territorial y su reproducción en Shellpare. Elaboración propia

Para finalmente lograr la consecución de los objetivos y la corroboración de la hipótesis. Estos resultados se presentan en el capítulo V.

Para determinar las conclusiones y recomendaciones, se cargaron los capítulos del I al V en NVivo12+ y se crearon nuevos nodos que permitieron determinar los puntos más relevantes de la investigación. Para la visualización de datos se utilizaron las herramientas del programa como frecuencia de palabras y cluster de análisis.

En resumen, el capítulo Construcciones Epistemológicas y Metodológicas presenta los elementos de discusión y análisis sobre los que se trabajará en los capítulos III (Relaciones sociales intergeneracionales de los waorani), IV (El manejo territorial vernáculo de los waorani) y V (Las relaciones sociales intergeneracionales y su influencia en la reproducción de las principales lógicas de manejo territorial waorani en Shellpare).

Capítulo 3. Relaciones Sociales Intergeneracionales de los waorani

Las relaciones sociales intergeneracionales son un tejido complejo de conexiones entre grupos etarios de un mismo contexto social. Estos grupos han desarrollado unas formas de diálogo específicas con interacciones tanto materiales como inmateriales, además, de mecanismos para la transmisión de esta práctica relacional. En el caso de los waorani del Ecuador, las relaciones sociales se conectan también con los no-humanos. Así mismo, se construyen desde el aprender-haciendo, lo que fortalece el concepto de intergeneracionalidad.

En este capítulo, se intentará explicar las características o elementos de las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani del Ecuador, los factores externos que las están convulsionando y los procesos internos de adaptación y flexibilidad activa de los waorani.

3.1. La intergeneracionalidad como elemento clave en las relaciones sociales de los waorani

Como se estudió en el capítulo II, un rasgo distintivo de los pueblos amazónicos es la capacidad para conectar su conocimiento con la memoria de sus ancestros. Los waorani, por ejemplo, lo llaman *durani bai*, o “como lo enseñaron los antepasados”. En este mismo capítulo se analizaron los datos obtenidos de la construcción de una cronología por rangos de edad, donde los jóvenes de la comunidad de Toñampare contaban qué aprendieron y quién les enseñó.

Los resultados demostraron que la responsabilidad de la enseñanza no recae únicamente en la madre y el padre, sino en la familia ampliada, distinguiendo a los abuelos y abuelas en este proceso. También, se demostró que la autonomía e interdependencia que los waorani ganan a edades tempranas se debe a la lógica de enseñanza que se utiliza para la transmisión de conocimientos, el aprender-haciendo.

A estas prácticas se las puede concebir como intergeneracionales, debido a que se desarrollan a través de unas relaciones sociales entre grupos etarios en un mismo contexto y con los mismos fines. A continuación, a través de preguntas y respuestas, se analiza cómo se constituye esta intergeneracionalidad en las relaciones sociales de los waorani.

¿Qué se transmite? A través de las relaciones sociales intergeneracionales se transmiten, por ejemplo, diferentes formas de alimentarse, mediante el conocimiento del ciclo productivo (ver capítulo II) se conoce qué animales y frutos del bosque se deben comer y en qué tiempo, se reconocen conocimientos botánicos

y zoológicos de su ecosistema. También a través de aleaciones químicas se transmiten formas de conseguir materia prima para elaboración de artefactos e insumos útiles para la cacería, la cocción de alimentos, la preparación de medicina, la preparación de tinturas para pigmentar la vestimenta y artesanías.

Así mismo, se transmiten conocimientos de arquitectura vernácula para la construcción de vivienda tradicional y mixta, enseñando la forma de suplir la necesidad humana de refugio (Izquierdo 2000); desde una perspectiva ecológica, transfiriendo el uso de materiales resilientes con el ambiente.

A través de la transmisión de prácticas como la interpenetración de esencias, el senderismo y de relaciones interdependientes con humanos y no-humanos se difunde una lógica de cuidar la vida y los bienes comunes como se analizó en el capítulo I sobre la economía del Oikos.

En cuanto a lo no material, se transmiten valores humanos tales como el respeto, la defensa territorial, la generosidad, el esfuerzo y la constancia, entre otros, demostrando una capacidad política y táctica en sus relaciones sociales endógenas y exógenas (Hidrobo 2013). Es decir, lo que se transmite mediante las relaciones sociales intergeneracionales es ciencia vernácula.

¿Quiénes transmiten? Lo que ahora en adelante, definiremos como ciencia vernácula waorani es transmitida intergeneracionalmente a través del aprender-haciendo. Son los *memeiri* o abuelos y abuelas los encargados de compartir a través del *durani bai* las enseñanzas para vivir bien, aconsejar, dejar ser y hacer a los miembros de la familia (AMWAE 2009). Los padres y madres también son responsables de enseñar a sus hijos e hijas a ser waorani. Los hermanos, primos y tíos se suman a este sistema intergeneracional de interaprendizaje en los espacios

de vivencia cotidianos, estudiados en el capítulo II.

¿Dónde se transmite? Al ser la ciencia vernácula waorani de tipo aplicada, se desarrolla en un laboratorio vivo (como lo llaman varios participantes adultos de la investigación); es decir, el territorio, bosque o el *omeren keme*. Como se informó en el acápite “Experiencia metodológica previa”, los *Espacios de Convivencia Cotidiana* - la pista de aterrizaje, cancha cubierta, río-pesca, puerto, asambleas, fiestas, Barrio Chino, iglesia, Unidad Educativa Toñe, kewenkore, onko pikenani, Escuela Intergeneracional Wiñenani-Pikenani, cacería, río-nadar, centro de salud, viajes brigada médica y acampada en casa típica - (Duque et al. 2021), fueron lugares identificados donde se podía compartir con los waorani de Toñampare.

En ellos, se pueden observar la interacción de las diferentes generaciones de los pobladores de la comunidad. Sin embargo, se destacan las casas familiares, sus huertos, el bosque y el río como los principales espacios para la transmisión intergeneracional de conocimientos.

¿Cuándo se transmite? Esta ciencia vernácula waorani que se transmite a través de la convivencia diaria, mediante el aprender-haciendo. Se distingue en momentos como: las fiestas, sean para celebrar la abundancia como para conmemorar la fundación de las comunidades; durante las bodas tradicionales. Cuando se convoca a la familia ampliada y amigos para aconsejar a un miembro del grupo; en tiempos de pesca, cacería, recolección y siembra de frutos y semillas. En la preparación de alimentos y bebidas, mientras se canta al amanecer, anochecer o cuando se está preparando para alguna actividad especial. Durante asambleas comunitarias. Cuando se frota enérgicamente los cuerpos con plantas

como la ortiga o liana tipo bejuco; o se frota enérgicamente entre cuerpos para la interpenetración de esencias. La reproducción de esta práctica puede ser en el tiempo del *durani bai* (Santamaría 2021).

¿Para qué se transmite? La ciencia vernácula waorani se transmite para mantener una buena vida en un territorio muchas veces hostil. Estos conocimientos pueden garantizar la abundancia material e inmaterial; dotar de periodos amplios de paz y felicidad (Bravo-Díaz 2020b). Además, para tener un conocimiento pleno de las formas de cuidado del territorio, no olvidando a los ancestros. También para mantener la alegría que caracteriza a la cultura waorani. Busca también generar posibilidades de desarrollo, aunque la incorporación de nuevas formas de aproximación social y económica al territorio pueden estar desvirtuando esta aspiración, análisis que se realiza al finalizar este capítulo.

3.2. Características de las relaciones sociales intergeneracionales de los waorani del Ecuador

Si bien las características de un fenómeno se interconectan para producirlo, con el fin de estudiarlas se presenta ahora ocho singularidades que hacen que las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani influyeran en las lógicas de reproducción de su territorio dentro de un contexto complejo en lo económico, político y ecológico. Características que se recogen a partir de los aportes bibliográficos estudiados y del trabajo de campo expuesto en los Capítulos I y II.

Adaptabilidad: los waorani han demostrado que sus relaciones sociales intergeneracionales se moldean a las circunstancias en las que se desarrollan. La observación participante recogió una diferenciación de interacciones sociales, por

ejemplo, entre el espacio de la iglesia, la cancha cubierta y al interior de los hogares. En cada espacio de convivencia la forma de interactuar se adaptaba a un sistema de normas.

En el caso de la iglesia, la solemnidad del culto hacía que los adultos pidiesen a los más jóvenes prestar atención; mientras que en la cancha cubierta dependiendo de la actividad, se notaba una marcada autonomía en la decisión de participación. Al interior de las casas cada uno tenía su tarea clara e interactuaban desde su libertad de acción.

Esta capacidad de adaptabilidad, no solo se puede notar en el contexto social, sino también en el político, donde las relaciones sociales dependen del actor con el que se interactúa. Los waorani generarán posibilidades de acercamiento y persuasión desde su conocimiento ecológico (Zurita 2017), como desde sus aspiraciones de desarrollo similar a la sociedad envolvente.

Proficiencia: las relaciones sociales intergeneracionales de los waorani se caracterizan, además, por tener un interés, utilidad u objetivo concreto, que sobrepasa la transmisión de conocimientos y continuidad cultural. Tiene que ver con la posibilidad de obtener garantías de bienestar personal y familiar. No son relaciones reificantes (Honneth 2007). Esta característica también se puede distinguir en su interacción con los no-humanos.

Como se presentó en el capítulo II, Levis et al. (2018) demostraron que la abundancia en los territorios amazónicos estaba mediada en parte por la domesticación de plantas por parte de grupos humanos. Esta relación de proficiencia se puede ver en la capacidad de interacción entre los waorani y el

bosque para la eliminación, protección, selección y transporte de semillas y plantas útiles.



Ilustración 23 Reunión para aconsejar a joven waorani en la comunidad de Toñampare, 2021. Fuente: archivo Escuela Intergeneracional Wiñenani-Pikenani.

Enunciación verbal: esta característica tiene que ver con la forma de transmisión del aprender-haciendo en las relaciones sociales intergeneracionales a través del canto, durani bai (Franco 2002) y del tiempo de consejo. Durante el trabajo de campo se registraron varias reuniones donde se aconsejaba a los jóvenes a “no ser vagos y no dejar de ser waorani”. Varias personas hablaban a la vez y en algunos casos se culminaba con la frotación de ortiga en forma de castigo (Duque et al. 2021), la Ilustración 23, muestra a un pikenani aconsejando a un joven que abandonó los estudios y dedicó su tiempo a beber alcohol.



Ilustración 24 Coba Huamoni - lenguaje no verbal, 2018. Archivo: equipo de investigación

Enunciación No verbal: esta característica forma de construir las relaciones sociales intergeneracionales entre los waorani, se la puede ver en la frotación de plantas (Rival 1993) y animales, en los rituales de castigo con ortiga y bejuco o en las gesticulaciones para responder o comunicarse sin necesidad de hablar. El levantar las cejas, por ejemplo, para dar una respuesta afirmativa, hace que sea necesario fijar la atención en la persona con la que se interactúa a fin de mantener el proceso dialógico. En el senderismo por el bosque este es el principal medio de comunicación, al que se suma la imitación de sonidos de animales. En la Ilustración 24 se puede ver a un pikenani enseñando sin hablar.

Integrativas: así mismo, las relaciones sociales intergeneracionales de los waorani buscan ser integrativas, por ello, si la persona es cowore, si demuestra interés, es vinculada en las interacciones del aprender-haciendo. Los trabajos de grado de estudiantes que han participado en las investigaciones de Toñamapare (Barrionuevo y Parra 2019; Cuzco 2019; Santamaría 2021) y Konipare (Panchi 2018; Paucar 2017) sistematizan sus experiencias de incorporación a la cultura y el valor de los conocimientos resultantes de la convivencia cotidiana.

En los testimonios orales de estos jóvenes se registra el consumo de chicha, el trabajo en el huerto, las visitas a las casas y la participación en toda actividad comunitaria como mecanismos para la inmersión cultural positiva. En la Ilustración 25 se puede apreciar una conversación entre pikenani y cowore a las afueras de la casa de Come Guiquita.



Ilustración 25 Antonia Yeti explicando sobre la cultura waorani a autoridades y estudiantes de la UCE, 2018. Fuente: archivo equipo de investigación

Libertad: las relaciones sociales intergeneracionales tienen como resultado la capacidad para lograr autonomía, esta posibilidad de ejercer un control propio sobre las decisiones en los waorani apuntan a vivir bien en su territorio (Bravo-Díaz 2020b). Esta característica está ligada con la interdependencia que obtienen al desarrollar sus habilidades en libertad. En la Ilustración 26 se puede observar a Iteka y a su nieta preparando barbasco para la pesca.



Ilustración 26 Preparación de barbasco - una práctica intergeneracional, 2018. Fuente: archivos equipo de investigación

Materialidad e inmaterialidad: estas características de las relaciones sociales intergeneracionales representan la posibilidad de recreación de conocimientos tanto en elementos tangibles como los aperos de cacería, vestimenta, protección, etc., como en los inmateriales: formas, prácticas y lógicas de manejo del territorio (Rival 1993, 2002, 2005, 2017). Cada una de estas características han sido impactadas en menor o mayor grado por el contacto permanente y sus formas de ocupación territorial.

3.3. La influencia de la sociedad envolvente en las relaciones sociales intergeneracionales

A partir de 1960, con el contacto permanente entre los waorani y la sociedad envolvente, las relaciones sociales intergeneracionales que permitían una continuidad cultural para el manejo de su territorio se han visto trastocadas por una serie de factores que han sido estudiados en el capítulo I y II.

Si bien, el devenir histórico no es estático y la resistencia de pueblos indígenas a lo largo del Abya Yala y el mundo han demostrado que sus raíces culturales se mantienen en medio de las presiones de tipo cultural, económica, política y ecológica. Dos elementos que distinguen el proceso de integración de los waorani con el de otros grupos amazónicos son: (1) el tiempo de contacto (60 años) y (2) los avances tecnológicos (comunicacionales y extractivos), que la misma sociedad envolvente está intentando asimilar.

Esta yuxtaposición de tiempo/tecnologización acelerada en el tere-pare de los waorani ha generado conflictos y crisis internas y externas. Los mediadores culturales, como se analizó en el primer capítulo, debían lograr la incorporación de principios basados en la crematística, en la modernidad y en la separación del ser “salvaje” (Sahlins 1987) para lograr una buena vida. El vivir bien, era una concepción de su cosmovisión y por ello defendían su territorio con la vehemencia con la que se caracterizaban antes del contacto (Stoll 2002).

Nuevas necesidades fueron incorporadas en la vida de los waorani, entre esas el dinero para el intercambio de mercancías; la utilidad comercial de los bienes comunes del territorio; el ideario de desarrollo: educación, salud y trabajo de calidad.

Con estos antecedentes se describen los impactos en las características de las relaciones sociales intergeneracionales, debiendo recalcar, que actúan de manera orgánica, pero para fines de análisis se han diversificado.

Partiendo de que la adaptabilidad que desarrollan las relaciones sociales entre los waorani, se puede ver que se asimilan con facilidad a prácticas culturales kichwa como la bebida de chicha fermentada, alcohol, etc.; el uso del chamanismo para curación de enfermedades que ni sus conocimientos ni la medicina tradicional han logrado sanar (Duque et al. 2021). También la división sexual del trabajo, cargando a la mujer la faena del hogar (Álvarez 2015).

Esta adaptabilidad ha logrado que los intermediarios culturales kichwa, que bautizaron a los waorani de “aucas” o “salvajes” aprovechen este elemento característico para su beneficio particular. En el trabajo de campo se pudo constatar que, hasta la actualidad, en los relatos de varios kichwas, aun se usan estos términos peyorativos asentados en una concepción de superioridad por sobre los waorani. A nivel dirigenal se ha denunciado el abuso de la imagen waorani por varios kichwa para obtener réditos económicos. También, CONCONAWEP ha hecho un trabajo de recuperación de autoestima, porque detectaron que los allegados kichwa y waokichwa menospreciaban a las dirigentes mujeres, sobre todo, haciéndales creer “tontas e incapaces”⁴⁶.

Es importante señalar que la Nacionalidad Kichwa también han estado bajo un proceso de evangelización y colonización, mucho más largo que los waorani. Esta subsunción cultural los ha instrumentalizado y ha debilitado sus formas

⁴⁶ Esta información se recogió en reuniones de trabajo para empujar el proyecto de educación propia de la Nacionalidad Waorani de Pastaza, en 2021.

vernáculos de construir su territorio y su relación con los otros.

También, la adaptabilidad, es visible en las prácticas incorporadas desde la sociedad envolvente ecuatoriana, que, a su vez como periferia de otros centros de poder, toma elementos culturales ajenos a su contexto. Appadurai (2001) llama modernidad desbordada a estos fenómenos culturales producto del capitalismo, que desterritorializan los territorios violentamente. Entonces la música, la moda, las prácticas de consumo importadas llegan a los waorani sin una decodificación cultural, que les permita adaptar lo positivo y criticar o censurar lo que es contrario al durani bai.

Para lograr que las relaciones sean proficientes los waorani requieren que el tere-pare esté en equilibrio, si no hay tiempo para ir al bosque, los resultados del aprender-haciendo se dificultan. En un registro de campo, en 2018, se documentó el relato de una mujer waokichwa y de un hombre wao que fueron contratados como guardias de seguridad para la vigilancia de la Unidad Educativa Toñe en Toñampare. La mujer señalaba que al tener que estar en las instalaciones del colegio no hay quien vaya a su huerto, a su kewenkore. El hombre por su parte explicaba que no hay carne ni pescado en su casa, porque no ha podido ir al bosque, ni al río. Que ha debido conseguir productos elaborados como arroz, fideo y azúcar para que sus hijos coman.

Los dos relatos señalaban que, si bien sus hijos consiguen comida, su rol de proveedores y educadores no estaba ejecutándose plenamente y sentían que eso perjudicaría a sus hijos, pero a la vez, les daría dinero para que ellos estudien. Se considera que esta reflexión final, tiene que ver con la posibilidad de que puedan

viajar a una ciudad a estudiar, ya que, al interior de la comunidad, la educación es pública.

Ya en Shell, la dificultad del aprender-haciendo en espacios amplios, limita la relación intergeneracional; sumado a que los abuelos son renuentes a quedarse por tiempos prolongados en Shellpare. Los waorani que tienen trabajo no pasan en casa y son los hermanos, tíos, tías que están en el desempleo los que cuidan a los niños cuando no están escolarizándose o bajo la protección de un centro de cuidado infantil.

Las limitaciones en la enunciación verbal (canto y *durani bai*) pueden notarse en reemplazo de los cánticos tradicionales por la música que consiguen de fuera. En una actividad del TLI en 2019, todas las mujeres jóvenes participantes debían cantar, intentaron hacerlo, pero no todas sabían las letras, ni tampoco lograban que alguna asumiera el liderazgo de la voz principal. Las pikenani se molestaron y se levantaron para enseñarles a cantar.

Estos registros de campo se corroboran con la memoria de una Asamblea de Conconawep, realizada en enero 2020, para analizar los principales problemas determinados en un diagnóstico participativo. En esta Asamblea, los participantes expresan su preocupación de que los jóvenes ya no canten, ni quieran en muchos casos hacerlo, porque prefieren la música de fuera (CONCONAWEP 2020).

En cuanto a la enunciación no verbal, las prácticas de frotamiento e interpenetración de esencias son menos practicadas por los waorani de Shellpare; sin embargo, como un retorno a su memoria ancestral, durante la pandemia, los waorani de Shell, que no regresaron a sus comunidades recurrieron a la práctica de golpear con ortiga el cuerpo para fortalecer su vitalidad y a la toma de plantas

curativas. La Ilustración 27, es una publicación de Facebook, de un dirigente de Shellpare mostrando el tratamiento para Covid-19 aplicado al presidente de la NAWE.



Ilustración 27 Frotación con ortiga para prevenir COVID-19. Fuente: publicación de Saul Dabo Nihua en Facebook, 2020.

En cuanto a que las relaciones sociales intergeneracionales son integrativas, se puede asociar con su forma de interlocutar con el otro; para Kati Álvarez (2016), los waorani no quieren ser presas, sino cazadores, por ello, buscan alianzas que les sean beneficiosas y útiles. Lamentablemente, varias de estas alianzas han tenido intereses ocultos, principalmente económicos.

En Toñampare, por ejemplo, un supuesto entrenador de fútbol y caza talentos, convenció a los dirigentes de darle dinero, movilización y logística para

reclutar a jóvenes talentosos para jugar fútbol. Este hombre terminó llevándose los recursos y luego de investigarlo había operado de manera similar en otras comunidades amazónicas. En Konipare se denunciaba el abuso de confianza por parte de cowores a los que se dejó entrar y ellos por su parte estaban traficando madera con amedrentamientos y engaños.

Sobre el principio de autonomía y libertad de acción característico de los waorani y de los principios de propiedad waorani, se han levantado una serie de problemas en Shellpare, pues las normas sociales de la parroquia son otras. Hay reportes, incluso en periódicos digitales⁴⁷, de waorani que al estar alcoholizados entran a casas de vecinos, que ante el suceso llaman a la policía o intentan ahuyentarlos a golpes. El desencuentro cultural en Shellpare hace que sean vistos, en muchos casos, como personas que solo pasan andando por las calles sin nada bueno que hacer, como los retrató un morador de la parroquia Shell.

La materialidad e inmaterialidad de las relaciones sociales intergeneracionales al interior del territorio se han visto modificadas por las presiones sobre los bienes comunes. El año 2020, la explotación de balsa fue un factor de mucho movimiento social y cambios abruptos, como, por ejemplo, la improvisación de una discoteca, acceso a drogas, embarazos sin la corresponsabilidad paterna e intercambios ecológicamente desiguales. El año 2021, se está caracterizando por la presión sobre los recursos minerales. Los intermediarios culturales están motivando a los waorani a realizar minería artesanal, para tener dinero rápido, como el de la balsa. Las organizaciones de base se

⁴⁷ El diario Ecoamazónico, publicó esta nota en su página de Facebook <https://www.facebook.com/watch/?ref=saved&v=729376447753166>

encuentran organizando para tomar una postura unánime de “no a la minería” en territorio waorani de Pastaza.

En síntesis, la sociedad envolvente genera una presión sobre los recursos o bienes comunes que existen en territorio waorani, para su apropiación es necesario deteriorar el vínculo entre, los waorani: quienes lo viven y se conciben como parte de territorio, el territorio: espacio geográfico que es el espacio de vida de los waorani.

Los waorani de Shell están en medio de esta postura, pues por un lado deben velar por su herencia como manifestó Gilberto Nenquimo (2019), lo que sus abuelos les entregaron y por otro lado deben buscar fuentes de ingreso que les permita incorporarse en la sociedad bajo condiciones igualitarias de desarrollo. De ahí, se entiende que una bandera de lucha de los waorani sea el acceso a la educación como garantía de desarrollo.

Por ello, cuando estos impactos que reciben las relaciones sociales intergeneracionales influyen en el manejo de su territorio, no solo el ancestral, sino también en Shellpare, es cuando desde el trabajo social se puede notar que hay una crisis contextual en la Nacionalidad, mientras que para la antropología se concebiría como un proceso de cambio cultural hacia la educación y otras formas de vivir

La necesidad de integración a la sociedad nacional se basa entre otras cosas en los modelos de habitabilidad cosmopolita, donde la educación, salud y trabajo garantizan el acceso a un nivel de consumo de mercancías que no están disponibles en el territorio, por lo que salir a espacios geográficos más cercanos es primordial.

Capítulo 4.

El manejo territorial vernáculo de los waorani

Así como las relaciones sociales intergeneracionales de los waorani del Ecuador tienen particularidades que definen su cultura, existen lógicas de manejo territorial vernáculas que se articulan desde sus concepciones de la vida plena, desde la abundancia (Bravo-Díaz 2020b). La crisis en las relaciones sociales que se ha estudiado en el Capítulo III influye en cómo se maneja el territorio, pues el eje articulador del aprender-haciendo, como se ha conceptualizado al aprendizaje intergeneracional de la cultura waorani, ha sido trastocado por las ideas de desarrollo y la presión sobre los bienes comunes del territorio por parte de la sociedad envolvente.

Este capítulo pretende explicar cuatro lógicas de manejo territorial vernáculo de los waorani y su reproducción en el territorio ancestral y en Shellpare, una unidad

de habitabilidad sui géneris ubicada fuera de los límites ancestrales. Estas lógicas son: la defensa territorial, el dominio del ciclo productivo, el cuidado de los bienes comunes y la continuidad de la memoria colectiva. En cada una de ellas se hará un análisis comparativo entre estos dos espacios geográficos con respecto al manejo territorial.

4.1. Defensa territorial

Nemonte Nenquimo



Ganadora del Premio Ambiental Goldman por su lucha contra la extracción de petróleo en su territorio

Entre las 100 personas más influyentes de 2020 según la revista TIME



Esta foto de Autor desconocido está bajo licencia CC BY-SA

Ilustración 28 Nemonte Nenquimo, lideresa waorani reconocida internacionalmente, 2020. Fuente: fotografías de CONCONAWEP. Elaboración de arte propia.

Los waorani del Ecuador, son un grupo humano conocido mundialmente por su postura de resistencia frente al modelo extractivista que se impulsa en su territorio. Su postura política sobre la defensa territorial les ha hecho merecedores de premios internacionales como el Goldman Prize en 2020, en cabeza de Nemonte Nenquimo (ver Ilustración 28), que, además, fue designada como una de las 100 personas más

influyentes en el mundo en 2020 por la Revista Times. Así mismo varios dirigentes han recorrido el mundo recibiendo reconocimientos y haciendo una actoría política en temas de conservación ambiental y defensa territorial. La Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador es considerada como un referente de organización con buenas prácticas productivas, pudiéndose destacar a Manuela Ima y Alicia Cahuiya.

Esta imagen que se han construido responde a un legado histórico de sus abuelos y abuelas; también al periodo de tiempo en el que se inició el contacto definitivo, ya que para los años 1970 el movimiento ambientalista estaba consolidándose internacionalmente. A continuación, se describen cuatro elementos que constituyen la lógica vernácula waorani de defensa territorial: la alta movilidad interna, el mapeo territorial, la gestión político-administrativa y el sistema productivo.

4.1.1. Alta movilidad interna

Caminar la selva es una de las actividades que los waorani más disfrutaban, su contextura física da muestra de ello. Durante un ejercicio de reconocimiento de espacios físicos y familiares mediante fotografías, un grupo, sobre todo de adultos, fue capaz de identificar a qué lugar del territorio correspondía la imagen y quiénes eran las personas retratadas, su procedencia y vínculo familiar. Esta descripción estuvo acompañada de una explicación sobre la cercanía a bloques petroleros, fuentes de agua, sembríos o carreteras. Habían obtenido este conocimiento a través de caminar el territorio.

Para Álvarez, “sin dudar se puede afirmar que una de las inscripciones que indican el lugar de origen son las chontas. Así como los bosquecillos de yuca, de plátano, los sitios que huelen a maní o donde existen determinadas especies de

animales” (2016:77). Es decir, esta alta movilidad interna les permite sostener el territorio como su espacio de vida, en el que desarrollan su cotidianidad.

Según datos de la AMWAE, como se citó en el acápite 2.2.3, “el 94% de los hombres y el 91.2% de las mujeres no han vivido en la misma comunidad desde su nacimiento. (...) el 70% de los (as) waodani [han] vivido en más de 3 comunidades en su vida” (2009:62). Antes del contacto, autores como Izquierdo (2000) señalan que los waorani podían permanecer en un mismo espacio geográfico entre seis y diez meses, esto dependía de la seguridad que tenían y de los ataques interclánicos que se gestaban.

Para Saúl Nihua (2021), exdirigente y morador de Shellpare, si sus abuelos tenían planificado un ataque a otro grupo waorani, primero buscaban un lugar nuevo y distante para sembrar chonta; ya que luego del ataque debían huir. Esta característica de itinerancia para la movilidad interna puede entenderse cuando Álvarez, explica que:

Retomar los ríos, los senderos, seguir los pasos de los familiares muertos, escuchar sonidos conocidos, recolectar y sembrar, capturar y defender, volver a degustar y a oler lo vivido en la infancia, son agencias que construyen territorialidad y ancestralidad. Si bien varios antropólogos y antropólogas amazonistas sostienen que en la región amazónica no existen nociones de ancestralidad en muchas de las culturas, quizá, la ciclicidad histórica sea precisamente la construcción continua y sistemática de ancestralidad, y de lo que es un territorio ancestral. (2016:70)

Esta característica vernácula de los waorani, puede deberse según Trujillo (2001),

a la pobreza de los suelos amazónicos, que no se adaptan a la agricultura extensiva que produce excedente, lo que llevó a los grupos de esta zona a generar tecnoecologías como la alta movilidad como una estrategia de supervivencia y de obtención de grandes cantidades de alimentos debido a la baja densidad poblacional.

Sin embargo, en la actualidad, los waorani se han asentado permanentemente en comunidades generando mayor densidad poblacional, pero mantienen la caminata por la selva como una forma de reproducir la defensa territorial y como suelen expresar, “para no dejar de ser waorani”. En el territorio se encuentran “señales socio-espaciales que dejan ver la presencia de los ancestros (...). La posibilidad de sobrevivir se transforma en una acción constante y consiente del caminar, del registrar lo hecho y lo que está por hacerse” (Álvarez 2016:82).

Si bien, el sedentarismo, el uso de canoa, así como la presencia de proyectos extractivos en el territorio han reducido la movilidad interna a través de la caminata; ésta sigue siendo una forma de reproducción de la vida. En el caso de Shellpare, a través de entrevistas se ha obtenido información sobre la alta movilidad interna como un elemento del manejo territorial.

Así se explica que la caminata como mecanismo para movilizarse continuamente, no es la de mayor uso, sino el transporte público o el servicio de taxi. Entre las explicaciones sobre las limitaciones para no poder caminar en Shellpare igual que en el territorio, se identificaron la desmotivación porque no hay selva, es muy pequeño y hay falta de tiempo. Pese a ello, consideran tener una movilidad interna moderada, ya que, en el caso de los jóvenes, en la mañana salen hacia Puyo, en la tarde realizan actividad física, como el fútbol; si trabajan en temas

territoriales ingresan constantemente al territorio. Suelen viajar también a ciudades como Tena, Coca y Quito.

Sin embargo, refieren que cuando están en el territorio, sobre todo los jóvenes, no quieren caminar como sus parientes, porque sienten que es muy extenuante. Los que no trabajan, entran pocas veces al año y lo hacen preferentemente para las fiestas de aniversario de las comunidades. Ahí llevan noticias de la ciudad y del mundo, además, de objetos que son nuevos y despiertan interés, por lo que motivan a otros jóvenes a salir del territorio.

Un dato importante es que en Shellpare, no hay pikenani, llegan únicamente a visitar o cuando están enfermos, pero no logran quedarse, porque no hay el espacio suficiente para vivir. “los waodani no somos enseñados a vivir entre muchos. Una vez [que] un espacio está demasiado habitado comienzan conflictos entre familias y esto no es bueno para nosotros” (AMWAE 2009:30).

4.1.2. Mapeo territorial

El mapeo territorial es una expresión tomada de uno de los participantes de la investigación, usada para explicar la capacidad mental que un waorani debe tener para saber a quién le corresponde un espacio dentro del territorio global, con el fin de vivir en paz. La referencia se hacía para dar a conocer que, aunque no hay límites internos, si hay fronteras vivas, que se deben respetar. Esto fue enseñado por sus abuelos, quienes sabían, mediante arboledas o sembríos, qué les correspondía territorialmente a otros clanes. Rival explica que “las fronteras van en contra de la comprensión tradicional waorani sobre la libertad de movimiento, tanto para humanos como para entidades vivientes del bosque” (2017:282).

El territorio waorani para la sociedad envolvente está dividido en bloques petroleros, así se identifica geográficamente la ubicación de petróleo. Los waorani en su capacidad de adaptación, también la han aprendido e incorporado a su discurso. Dependiendo del interlocutor la utilizarán para dar información del territorio. Como se citó en acápite 2.1.3:

Mujeres y hombres dominan el conocimiento del territorio y el arte de su defensa. Un waorani sea mujer o sea hombre conoce su territorio como el lugar donde decide hacer su casa, cada palmo de selva que constituye su hábitat. Sabe cómo se establece la comunicación entre los ríos y el tiempo que demora moverse de un lugar a otro y que lo que puede encontrar en su travesía. (AMWAE 2009:29)



Ilustración 29 Mapa del contexto cercano de una pikenani de Gareno. Fuente: archivos proyecto de investigación, 2016.

Este mapeo tiene varios niveles, el primero tiene que ver con su *contexto inmediato*:

un waorani debe saber quiénes son sus vecinos cercanos y qué bienes comunes comparten, sitios de cacería y pesca. Zurita señala que “cada familia nuclear reside individualmente y el espacio peri-doméstico de cada una está dividido por cercas vegetales entre los hogares nucleares para marcar la distancia entre ‘nosotros’ y los otros” (2017:504). Como se puede observar en la Ilustración 29⁴⁸, mapear el territorio, significa ubicar conscientemente los elementos naturales e incorporados que le circundan.

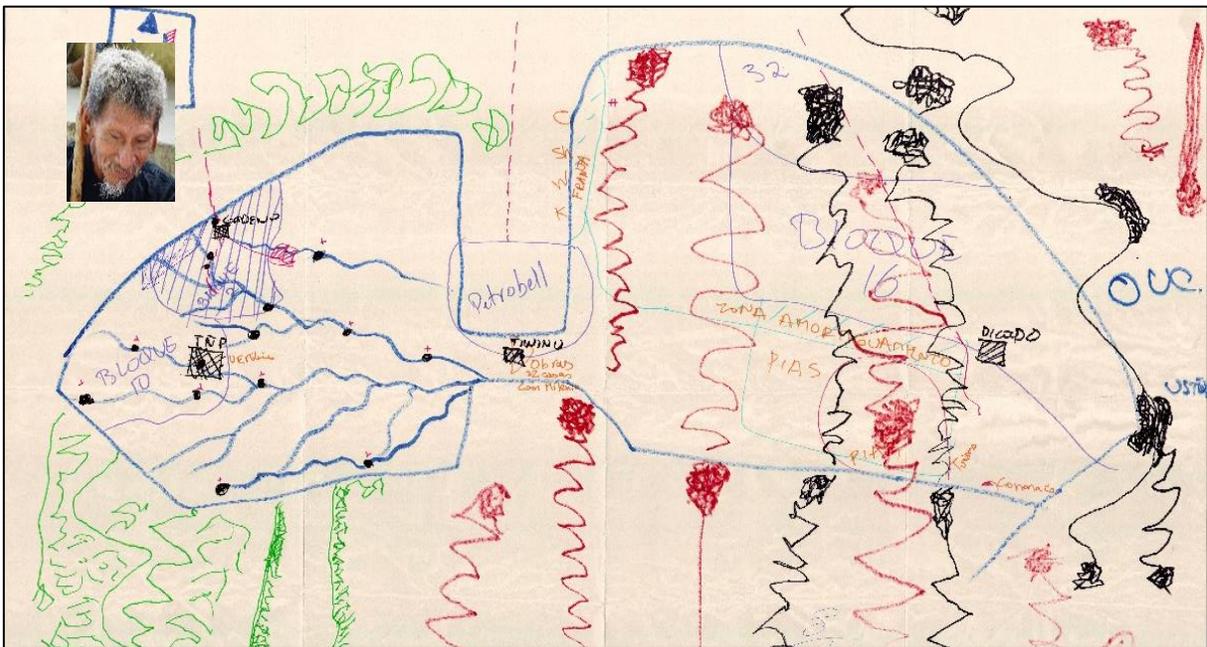


Ilustración 30 Mapa de las rutas recorridas por Pirahua y las zonas de interés para los cowore. Fuente: archivos proyecto de investigación, 2016.

Otro nivel tiene que ver con su *contexto próximo*, dónde están ubicadas las comunidades que circundan la suya, quienes habitan allí, cómo se puede llegar, etc.

Un tercer nivel, que se refiere a su *contexto distante*, donde están asentadas

⁴⁸ Este mapa, así como el de la ilustración 30 son el resultado de un TLI en la comunidad de Gareno, provincia de Napo, en el marco de un proyecto de investigación semilla, denominado Agentes que facilitan la incorporación de la Nacionalidad Waorani a la economía de mercado (2016). Con el objetivo de conocer la percepción de los cambios en el territorio.

familias lejanas, de las que tendrá noticias a través de otros y que visitará en ocasiones especiales. Sabe el tiempo de camino y cómo llegar. La Ilustración 30 muestra el mapa del territorio waorani elaborado por Pirahua, pikenani de Gareno, en el cual trazó las rutas que ha recorrido desde que era niño. Finalmente, un nivel relacionado con el *contexto lejano* hace referencia a lo que está fuera del territorio.

En el marco de un TLI se realizó una actividad lúdica que consistía en que los participantes (no pikenani) se ubiquen en una misma línea de inicio, teniendo como objetivo atravesar tres espacios o “provincias” para llegar a la línea de meta. Para ello, debían nombrar diez waorani de las provincias de Pastaza (contexto próximo), de Napo y Orellana (contexto distante), en la Ilustración 31 se puede observar al grupo que desarrolló la actividad. Los pikenani por su parte, debían validar las respuestas. Los resultados obtenidos fueron interesantes. La mayor parte de jóvenes se quedó en el contexto próximo. Los pikenani daban largas listas de nombres, con su respectiva comunidad y parentesco para cada provincia.



Ilustración 31 TLI - waorani de las tres provincias, 2019. Fuente: archivo proyecto

Esto planteó dos posibilidades, que la capacidad de mapear el territorio es gradual y que en la adultez los jóvenes alcanzarán los resultados de sus abuelos o que los cambios culturales desalientan a los jóvenes a conocer profundamente su territorio. En el caso de Shellpare, en el trabajo de campo, los participantes del Campeonato Intergeneracional de Fútbol, para su inscripción al torneo, registraron su conocimiento sobre nombres de ríos, de comunidades, de pikenani, de plantas y animales. Por ejemplo, en cuanto a los ríos identificaron 63 nombres, de los cuales la recurrencia se da en: Ewegono o Curaray, Dayono, Akaro, Kedemeneno, Ñaino y Keweriono o Shiripuno.

Además, de las entrevistas sobre la reproducción de las lógicas de manejo territorial en Shellpare se puede conocer que, aunque viven cerca de familiares, no los visitan con la misma frecuencia que en el territorio, argumentan que pasa porque no disponen de tiempo.

4.1.3. Gestión político – organizativa

Un elemento que constituye la lógica de defensa territorial del manejo vernáculo del territorio es la forma en que se tejen las relaciones políticas y organizativas. Las características de las relaciones sociales intergeneracionales evidenciaron la capacidad que tienen para interactuar con los *cowore*. Y como se explica en el acápite 1.2, los *waorani* son considerados por su agencia política como nativos ecológicos (Burgaleta et al. 2018), aunque en su realidad práctica en territorio haya una dificultad por alcanzar esta percepción, principalmente desarrollada desde organizaciones ambientales.

Laura Rival plantea que los *waorani*, “políticamente, continúan dándole valor

al formato de asamblea general, (...) para discutir ampliamente temas importantes de preocupación común, así como para protegerse de los ataques, defender sus derechos, evitar la invasión a sus tierras o responder a políticas gubernamentales” (2017:266). Para 2021, una asamblea extraordinaria fundamental fue la que discutió si se acepta o no la minería artesanal dentro del territorio waorani de Pastaza. Si bien, el derecho a la libre actividad fue una de las posturas para defender la propuesta de permitirla (dos comunidades), el derecho a un ambiente saludable y digno fue la contraparte (dieciocho comunidades). La decisión que primó debe ser asumida por todos y de no cumplirla habrá sanciones.

Esta forma de gestionar políticamente el territorio requiere de liderazgo, en el caso concreto de la minería artesanal, ha significado para los dirigentes de Nawe, Gilberto Nenquimo y de Conconawep, Nemonte Nenquimo un trabajo arduo, tendiente a los diálogos, de jornadas de capacitación, visita a las comunidades, formación política y movilización de recursos logísticos y humanos.

Si bien, para el análisis se ha separado lo político de lo productivo, estos están íntimamente ligados. Las decisiones políticas atraviesan procesos productivos, como, por ejemplo, lo explica Hidrobo (2013) cuando señala que los hombres de Gareno, frente a la cercanía de las petroleras, han desarrollado dos estrategias de acercamiento a estas empresas. Por un lado, los que buscan un acuerdo individual que los beneficie de manera particular y otros, que prefieren llegar a acuerdos de beneficio colectivo que están más ligados al cuidado territorial.

Trujillo (2001) explica que son los sistemas de parentesco y no los sistemas políticos los que han propiciado en la Amazonia un bajo desarrollo productivo, debido a la escasa competitividad por la extensión territorial frente a su densidad

poblacional. Entonces para el caso waorani, al ubicar sus residencias de manera permanente o semipermanente, en palabras de Zurita “se constató una nueva forma de acceso a los recursos, los espacios de las antiguas chakras ubicadas a proximidad de las aldeas eran reivindicadas como la posesión de la persona que instaló la chakra, que constituye una nueva forma de apropiación de la tierra” (2017:500).

La creación de comunidades está marcada por una serie de decisiones, desde el contacto permanente hasta la actualidad, en 2021 la NAWE contabiliza 57 comunidades. Rival explica que generalmente se da por tres factores:

1. El deseo de adultos mayores de regresar a la tierra de sus ancestros, donde morirán y dejarán tierra para sus descendientes;
2. La necesidad de encontrar nuevas tierras, dada la expansión demográfica;
3. El deseo común de los mayores y los jóvenes de defender la integridad del territorio waorani creando “fronteras vivas”; p.ej. creando poblados, controlando y defendiendo las tierras amenazadas por la invasión de otros grupos étnicos. (2017:263)

Actualmente el concepto andino de minga, como se explicó en el acápite 1.8.2, se ha introducido en las prácticas organizativas de los waorani que interactúan permanentemente con kichwas, por lo que para solicitar ayuda “se hace una fiesta a la que convoca a sus parientes o amigos los que lo ayudan; el dueño da la comida y la bebida, y, además, queda comprometido a pagar la ayuda en un futuro que lo requieran” (Izquierdo 2000:43).

Para Rival (2017), el modelo extractivo que invade a los waorani y sus nuevos posicionamientos y comprensiones sobre desarrollo, conservación, bienestar y

sustentabilidad están planteando un nuevo estilo de administración waorani de los ecosistemas donde se desenvuelve su cultura. Entre sus preocupaciones principales está la de perder territorio y su legitimidad sobre este.

Para los waorani de Shellpare, ser parte de las decisiones que se toman en territorio es una forma de mantenerse como miembros de la Nacionalidad; además, quienes llevaron a sus familias a Shell son dirigentes, por lo que, según Saúl Nihua (2021), el presidente de Shellpare vota en las asambleas generales. También comentó la reacción crítica de que se elijan autoridades que viven fuera del territorio, por considerarlos waorani de ciudad.

Ya al interior de Shellpare, la directiva intenta gestionar frente a las autoridades locales, sin embargo, el peso de los dirigentes de las organizaciones de base toma más fuerza entre estos poderes seccionales. Saúl Nihua (2021) comenta que, durante la campaña a la alcaldía del cantón Mera, se propuso al alcalde ganador realizar un proyecto de turismo comunitario, aprovechando las ventajas de estar unificados en un solo sector (habitabilidad sui generis en Shell), idea que fue acogida, pero que ya en la administración no se ha concretado.

Al interior de las familias existen problemas para mantener los pagos de impuestos y de servicios básicos, por lo que en el discurso de los más adultos de Shellpare está el regresar a sus comunidades donde no deben pagar nada.

Las casas en el barrio que son de programas de vivienda social tienen dimensiones pequeñas, por lo que la habitabilidad se limita a cuatro personas. Mas, en la práctica, según Nihua (2021), en las casas llegan a estar hasta 12 personas, a veces hasta durmiendo en el piso de la cocina. Por ello, pasados los 20 o 30 días retornan a las comunidades, para luego volver a Shell, por dos razones principales,

una si consiguen algún trabajo, generalmente informal y dos, si establecen vínculos amorosos a través de la unión libre.

Entonces, se puede asumir que la defensa territorial como lógica de manejo vernáculo se sostiene en una forma de gestión político-administrativa que está alineada con necesidades propias de la plenitud waorani, como la paz, la abundancia y la interdependencia.

4.1.4. Sistema productivo

El manejo territorial waorani está atravesado por una forma de entender y apropiarse de los recursos o bienes comunes. La forma tradicional de producción de los waorani es cíclica y la relación con “las materias primas” no está desnaturalizada, es decir, no se construye como una cosificación de la naturaleza, sino como una interacción entre humanos y no-humanos. Esta lógica de economía cíclica también ha sido trastocada por el modelo extractivista de la sociedad envolvente, el cual ha generado presiones en el territorio, relaciones de dependencia para obtener recursos y un tipo de distribución ecológica (Martínez-Alier 2015) que desfavorece la vida plena de los waorani.

Esta posibilidad de que el territorio sea útil es analizada por varios autores como resultado de tres convergencias que se han mencionado anteriormente, la extensión territorial, la densidad poblacional y la regeneración del bosque. Sin embargo, el territorio es socialmente construido y es el sistema productivo de quienes lo habitan, otro factor que debe ser estudiado para entender por qué hay una elevada biodiversidad en espacios geográficos como el waorani.

Tomando el modelo de la Economía de Materiales de Leonard y Conrad

(2010), se puede observar que en la fase de extracción, las personas, los materiales y la maquinaria (no solo materiales y maquinarias) son parte del engranaje de esta fase. Para los waorani antes del contacto, el abastecimiento de herramientas se conocía como “*doranikegai*, que significa hacer con nuestros conocimientos las herramientas y armas que tradicionalmente usábamos” (AMWAE 2009:54).



Ilustración 32 Muestra de la producción vegetal en Territorio Waorani, 2018. Fuente: archivos Proyecto Escuela Intergeneracional

Lo que se iba a tomar de la selva estaba pensado en el disfrute y saciedad, pero también desde el pacto social con lo no humano, es decir, desde la reciprocidad. En la actualidad si bien los tres elementos de la fase de extracción se mantienen, lo que difiere es el tipo de herramientas que se utilizan (escopetas, químicos,

motosierras, etc.). También la dificultad por encontrar alimentos lleva al cuestionamiento de si las nuevas generaciones mantienen o no el pacto social con lo no humano.

En cuanto a la cacería, Hidrobo considera que ésta “tiene especial importancia en la comprensión de la construcción de las identidades masculinas waorani. (...) El aprendizaje de las destrezas de la cacería implica un proceso de socialización profunda dentro de las comunidades” (2013:154) y así mismo, explica que la cacería como evento productivo es relevante en función de los momentos sociales que sostienen la relación de bienestar y abundancia.

En cuanto a la producción vegetal, se ha explicado que hay alimentos de importancia para la Nacionalidad Waorani como la chonta, el maní, la yuca, el plátano verde, el plátano maduro, frutas silvestres, como se aprecia en la Ilustración 32. Para Trujillo (2001), los waorani con una menor trashumancia han tenido modificaciones en los patrones de abastecimiento de productos y su interacción con el medio.

Se puede ver estas modificaciones por ejemplo en el tamaño de sus huertos; según Zurita (2017) el promedio de un huerto en la región norte de la Amazonia ecuatoriana es de 3.7 hectáreas, en las comunidades waorani distantes a los centros comerciales, los huertos llegan a ser de 1.3 hectáreas. Aunque el promedio es bajo en comparación de la región, los patrones de asentamiento permanente han incrementado el tamaño tradicional.

Otra modificación en los patrones de abastecimiento se puede ver en la necesidad de incorporar nuevos alimentos a la dieta, por lo que se requiere

emprender en actividades económicas *cowore*. Hidrobo (2013), hace un análisis comparativo entre Garenó y Keweiriono y describe que:

Las dos comunidades tienen actividades económicas de autosubsistencia y asalariadas, sin embargo, la forma en que llevan las mismas son diferentes y en algunos casos diametralmente opuestas. En Keweiriono, la variedad de especies para la cacería es más abundante, debido en gran parte al cuidado que da la comunidad a su entorno y a la presencia de una zona enmarcada en un plan de amortiguamiento y protección del medio ambiente. (...) En Garenó, comunidad donde se encuentran dos pozos petroleros (Wapuni y Nemonka), los animales que tradicionalmente se cazaban han disminuido considerablemente y los pobladores han incorporado otras variedades de animales que en el pasado no se consumían. (2013:152)

Estas prácticas de relación con *cowore* están trastocando la percepción de defensa territorial, en los discursos los waorani se quejan de los efectos, pero en la interacción concreta se vinculan y benefician monetariamente de las mismas.

En Shellpare, la circulación de *tocuri* o dinero y los alimentos traídos desde el territorio son la base para el cuidado alimentario de la vida. La abundancia dependerá de la cantidad de *tocuri* que logren obtener y del esfuerzo que este genere. Los entrevistados de Shellpare coinciden en que “en la ciudad comes si tienes dinero para ir a la tienda”, refieren situaciones en las que no se come por varios días. Para cocinar también se necesita gas o luz eléctrica y agua, sino se paga estos servicios es difícil también mantener los alimentos. La reflexión que los waorani de Shellpare hacen es que en la selva todo es gratis, por eso algunos jóvenes regresan.

4.2. Dominio del ciclo productivo

Como se estudió en el acápite 2.2.1, sobre el Tere/pare: tiempo/espacio en las prácticas sociales intergeneracionales de los waorani, el dominio del conocimiento del ciclo productivo del territorio es fundamental para la reproducción de la vida en términos de bienestar colectivo. Para Álvarez (2016), la esfera del consumo organiza la vida social y económica waorani, pues por un lado la producción se realiza de forma individual, pero el consumo es del grupo familiar ampliado, en ocasiones incluso hasta comunitario.

Una manera de producir individualmente es caminar por la selva, o como algunas personas señalan, “ir de paseo”. Cuando uno o una camina o va de paseo, va comiendo, sembrando, recolectando, registrando recursos, seleccionando y tratando semillas. Esta producción en gerundio de la selva se asemeja a un tipo de “polinización”, que, en el caso de las culturas amazónicas, es el resultado de un pensamiento y experimentación riguroso y milenario. (Álvarez 2016:78)

Por ello, Rival considera que “la riqueza de la caza y los recursos vegetales, a los que acceden a través de las hábiles actividades de cada cazador y recolector, sustenta la economía comunal basada en el sistema de compartir” (2017:256).

El compartir representa una forma de evitar escisión social, ya que no hay acumulación, por lo que se mantienen ciertas condiciones de equidad. Esta lógica de manejo territorial, al igual que las ya descritas, también se encuentra en crisis sobre todo en las comunidades waorani donde hay mayor población y mayor presencia de kichwas.

Por ejemplo, cuando los “compadres” (ver 1.5.6) traen fertilizantes o nuevas prácticas de cultivo, como señala Zurita, “los waorani no consideran necesario fertilizar un cultivo porque las plantas son autónomas. Las plantas aseguran su desarrollo a través de las relaciones simbióticas entretenidas con los elementos bióticos y abióticos del bosque en el cual se encuentran” (2017:510). En casos en que alguien acepte, suele recibir la crítica de los demás y se le refieren frases como “no está haciendo como waorani”.

La misma autora explica que el deshierbe es una de las principales prácticas agrícolas incorporadas, ya que antes del contacto no se realizaban acciones de cuidado a los cultivos, por el conocimiento de la autonomía de las plantas y su relación con otros animales. El retorno a los cultivos era para la recolección de los frutos, momento marcado por la equidad y el compartir con los no-humanos. Por otro lado, Álvarez en una nota personal recupera el mito de que se imita a las guanganas en el cuidado de los cultivos.

Al describir como lógica vernácula, el dominio del ciclo productivo, para el manejo territorial es necesario plantear que su relación con la defensa territorial es indisoluble, por ello, se desarrolló con fines analíticos el punto 4.1.4 sobre el sistema productivo. Su concatenación con esta lógica se complementa con el cuidado de los bienes comunes y la continuidad de la memoria colectiva.

Las temporadas del ciclo productivo waorani: temporada de chonta, temporada de monos gordos y temporada de algodón silvestre (Rival 1993) son identificadas plenamente por los waorani, quienes a través de sus prácticas cotidianas las incorporan en su desarrollo vital. Las fiestas como explica la AMWAE (2009) son dispositivos que dan cuenta de la producción obtenida durante el ciclo.

La temporada de chonta es tan importante, al punto de utilizarla como referencia para contabilizar el tiempo: por ejemplo, según relatos de pikenani antes, para saber cuántos años se tenía, se contabilizaba cuántos florecimientos de chonta había experimentado la persona desde su nacimiento. Es decir, la chonta marca la división del tiempo. En otra nota personal, Álvarez comenta que el año waorani se termina con la culminación del tiempo de la chonta, se puede ver el consumo de su fruto y el uso de su madera para elaborar armas y herramientas como *omena* (bodoquera) y *tapa* (lanza). Por ello, concluye, el tiempo y espacio se funden en una actividad material y espiritual profundamente relacionada con la práctica diaria.

La actividad de recolección está ligada al aprender-haciendo, tiempo en el cual se valora la maduración de los frutos y se vela por mantener el equilibrio ecológico, al tomar solo lo necesario, como explicaba Antonia Yeti (2019), en el acápite 2.1.3. También se valora el tiempo de esparcimiento de semillas, a través de los mecanismos estudiados anteriormente. Por ejemplo, con el algodón se puede encontrar ciertos frutos y semillas como el *tepenaka* (*cacao de monte*) y el *cacaiguemo*, que son comidas tanto por personas y animales.

Los adultos tomaban muy en serio su rol de ayudar a los niños a desarrollar sus brazos, pulmones, mejillas, mirada, oído y resistencia. Para el momento de la pubertad, los jóvenes debían tener un extensivo conocimiento en las llamadas de los animales, hábitos de construcción de nidos, comportamientos en torno a la respiración de los animales, ciclos de alimentación y hábitats de un gran número de especies. (Hidrobo 2013:154)

Además, los picos de abundancia del ciclo productivo coinciden con las fiestas que se realizan en el territorio. Tiempo en el cual se puede llegar a resolver diferencias internas, alianzas políticas, construcción de propuestas y sostenimiento de las relaciones con otras familias; también se suelen utilizar para recordar a sus ancestros a través de las genealogías, historias y enseñanzas, e identificar a parientes no conocidos.

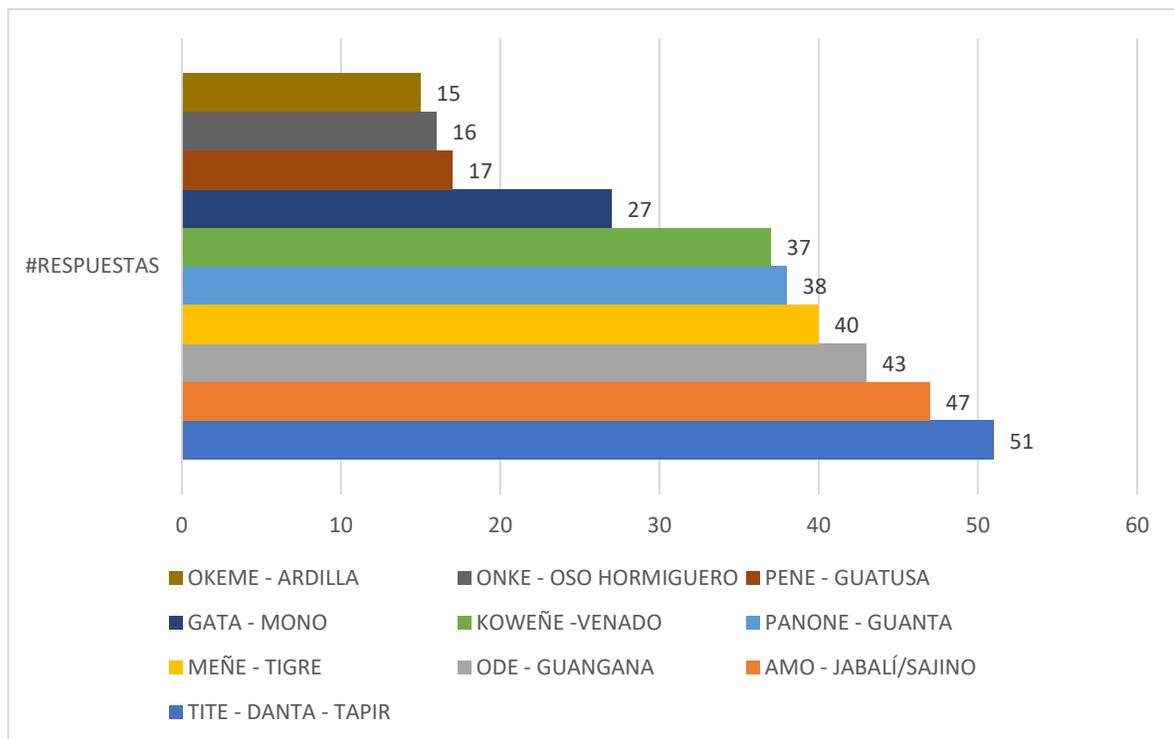


Ilustración 33 Diez animales importantes del territorio para los waorani de Shellpare. Fuente: Trabajo de campo, 2019. Elaboración propia

En cuanto a Shellpare, la práctica de producción del territorio no pasa por los ciclos del territorio ancestral, ya que las regulaciones del uso de suelo tienen que ver con las lógicas urbanas. Al preguntar a los waorani de Shellpare si hay plantas cultivadas en sus predios, responden que muy poco, que no hay espacio suficiente como para sembrar, refiriendo que si se quiere plantas “toca comprar”. En la observación de campo realizada, se pudo distinguir plantaciones menores de yuca

y plátano. Sobre la relación con las plantas y animales en Shellpare, explican unánimemente, que no es igual que en el territorio.

Sobre la cacería y pesca explican que hay prohibición de hacerlo en el área que circunda a Shellpare, pero que conocer de estas prácticas ancestrales les ha permitido identificar especies y “para no olvidar ser waorani”. Por ejemplo, reconocen haber visto animales como *miimo* – mono chichico, *menca* – pájaro de cola amarilla, *okeme* -armadillo, *panone* - guanta, *wica* – pájaro cantor y *pene* - guatusa.

Así mismo, en su reafirmación identitaria como waorani, al pedir que nombren diez animales importantes del territorio se recogieron alrededor de 70 especies de animales; cómo se puede apreciar en la Ilustración 33, el tapir, el sajino y la guangana son los más enunciados.

Al igual que con las plantas, si se quiere comer carne (que no sea de monte), “toca ir a la tienda”, entre risas comentan que si hay algo para cazar son pollos, y que ya hay quienes se han metido en líos con vecinos cowore por tomar los que andan por ahí sueltos.

Si bien, el dominio del ciclo productivo significaría alto nivel de conocimiento y experimentación, en el caso de los waorani urbanos, la limitación del aprender-haciendo les dificulta alcanzar la misma capacidad de dominio de esta lógica de manejo territorial vernácula, que un waorani del territorio. Sin embargo, por su característica de adaptabilidad han adecuado el dominio del ciclo productivo a través de estrategias políticas de control, como, por ejemplo, garantizar su presencia en todos los proyectos de desarrollo que se proponen por parte de

Organizaciones No Gubernamentales, Estado y universidades.

4.3. Cuidado de los bienes comunes

Garrett Hardin (2005) con su artículo seminal “La tragedia de los comunes” ha permitido la reflexión de muchas áreas del conocimiento sobre la forma de apropiación de los territorios y las soluciones a los dilemas de uso de estos. Los waorani y su manejo territorial vernáculo son un ejemplo claro de los planteamientos de Hardin.

Por un lado, las referencias que existen sobre las lógicas antes del contacto llevan a ver que había un acuerdo de cómo manejar los bienes comunes del territorio, como se intenta demostrar en el Capítulo IV, si bien, la autonomía y la libertad de acción caracterizaban las relaciones sociales intergeneracionales, el respeto y cuidado estaban incorporadas en su reproducción. Sin embargo, cuando el embate del modelo extractivista penetra en la vida de los waorani, se desorienta el entendimiento del cuidado común, ya que lógicas de propiedad privada empiezan a emerger.

Esto no significa que se haya tomado la postura de “que ninguno sea cuidadoso” (Hardin 2005) o de parcelación del territorio, para que cada uno tome cuenta de su porción. Lo que sí se puede notar, es la lucha por mantener el cuidado común que se pregona en el discurso público y se expresa en las asambleas generales.

Las prácticas socioespaciales estudiadas en el Capítulo II son formas de resistencia y de mantenimiento del territorio, por ello, cuando entran en crisis por la dificultad de reproducir relaciones sociales intergeneracionales el dominio del ciclo

productivo se ve afectado y por ende la defensa territorial y la continuidad activa de la memoria colectiva. El conocimiento y reconocimiento de sus bienes comunes es clave para garantizar la felicidad waorani, estudiada por Bravo-Díaz (2020b).

La ubicación de saladeros, ojos de agua, zonas de cacería, bosquecillos de diferentes especies, pantanos, cascadas, zonas de alta peligrosidad, etc., es parte del conocimiento de quienes caminan y construyen la selva.

A diferencia de Shellpare, siguiendo a Hardin (2005), debido a su condición de asentamiento dentro de la zona urbana, cuidan el barrio desde una lógica de derecho privado: cada terreno le pertenece a su propietario y este es responsable por el cuidado del predio a través de pago de impuestos. Por lo que se podría plantear que la preferencia es “que yo sea cuidadoso y los demás no”. Es decir, que el razonamiento individual prime por sobre el colectivo, como lo ven de sus vecinos; pese a que su forma de habitabilidad sui géneris demuestra que la posibilidad de cuidado colectivo es posible.

Hipotéticamente se consideraría que ante una amenaza que afecte a todo Shellpare, su cosmovisión marcada por la defensa territorial se activaría y generarían procesos de resistencia, planteamiento hecho a partir de la forma en la que obtuvieron los pedios (ver acápite 1.8.2).

Dentro de las formas de cuidado del territorio, se pueden identificar:

(1) *Tomar solo lo necesario*: esa forma de cuidado de los bienes comunes que garantiza el objetivo de vivir una vida donde la escasez y la enfermedad no tienen lugar (Rival 2017), requiere de mantener el sistema de tomar del bosque lo que se necesita para la subsistencia. Por ello, con la expansión petrolera, el asedio por los

bienes que tiene el territorio enfrenta a esta sociedad a buscar un equilibrio entre la forma de obtención de alimentos con las nuevas formas de producción de estos. En la actualidad, CONCONAWEP, por un lado, debe responder a la demanda de sus comunidades de implementar procesos de desarrollo productivo que generen ingresos económicos y que, por otro lado, mantengan el ecosistema. Se ha planteado una escuela de agroforestería como punto medio, aún en fase inicial.

(2) *Técnicas de cacería y pesca tradicional*: el uso de herramientas no invasivas para la caza y pesca han llevado a que los waorani sean reconocidos a nivel internacional, por mantener conocimientos ancestrales. La reproducción de sonidos del bosque y de animales es una técnica que requiere de mucha experimentación (aprender-haciendo) y que facilita el proceso de obtención de alimentos y la supervivencia dentro de la selva. Dentro de los TLI se han desarrollado diversas actividades en función del conocimiento de sonidos de animales, en estos espacios los pikenani han podido demostrar su experticia e identificar el nivel de conocimiento de sus nietos. La incorporación de armas de fuego ha modificado estas técnicas tradicionales acrecentado por la dificultad por encontrar animales de cacería (Lu y Wirth 2011). Se han tenido que incorporar otras variedades de animales que en el pasado no se consumían a la dieta diaria (Hidrobo 2013). El cambio de lugar de pesca, de esteros a ríos grandes.

(3) *Esparcimiento de semillas*: si bien a los waorani no se los reconoce como agricultores, sí se los puede considerar como sembradores de biodiversidad; "...la plantación (...) implica la transferencia de propiedades. Esta capacidad es propia a los waorani quienes se atribuyen la dispersión de las plantas cultivadas en su territorio y la diversificación intra-específica" (Zurita 2017:510). La rotación de los

cultivos de ciclo corto en el bosque permite la renovación del suelo. Como se explicó anteriormente, el caminar por la selva es una forma de seleccionar, preparar y esparcir las semillas, que luego serán recolectadas en frutos, para repetir el ciclo de esparcimiento. El respeto hacia la guangana, como esparcidora y cultivadora de semillas hace que los waorani, practiquen la interpenetración de esencias al frotar el hocico del animal en las manos de mujeres.

(4) *El cuidado del pacto con los no-humanos*: este es uno de los puntos con mayor quiebre, debido a la incorporación de los waorani al sistema capitalista. La reciprocidad se ha visto afectada en cuanto la demanda es mayor que la cantidad de alimento disponible y su tiempo de generación. Sin embargo, hay familias que mantienen este pacto con los no-humanos, principalmente, las que viven más internadas en el bosque. Para estas familias, “ lo que prima es la relación social sobre la situación “económica” que se experimenta” (Hidrobo 2013:156). Este pacto da cuenta de que se siembra y cuida la biodiversidad con el fin de mantener la vida de manera interdependiente. “Los animales -o los no humanos- realizan actividades o trabajos similares a los humanos. Los animales también producen la selva y comparten con los humanos lo producido” (Álvarez 2016:78).

(5) *La interpenetración de esencias para mejorar la calidad de las especies y la fuerza vital waorani*: según Bravo-Díaz, los pikenani “motivan a los jóvenes a concentrarse en las prácticas corporales de fortalecimiento, prácticas directamente ligadas con el bosque y el fortalecimiento de la identidad Waorani” (2020a:31). Los registros de waorani empapando en el sudor las semillas para mejorar la calidad de sus frutos demuestran que la producción del bosque no es espontánea, sino que ha

sido pensada y reflexionada por quienes lo habitan y han hecho de este lugar, un espacio útil; esto reafirma el planteamiento de que se siembra biodiversidad.



Ilustración 34 Muestra de artesanías elaboradas en la Escuela Intergeneracional Wiñenani - Pikenani 2019. Fuente: archivos proyecto.

(6) *Nuevas formas sostenibles de cuidado territorial bajo la lógica de circulación monetaria:* la venta de artesanía potenciada por la AMWAE, a través de los proyectos productivos y venta en ferias de precio justo, han permitido la circulación de *tocuri*, al interior y fuera del territorio. Las artesanías contienen materiales del bosque y aunque se han incorporado algunas técnicas estéticas para su valor agregado, mantienen la esencia cultural (Green 2012). La Ilustración 34 permite apreciar una muestra del trabajo de niños y jóvenes bajo la dirección de los pikenani – maestros de la Escuela Intergeneracional. El turismo también es otra forma de circulación monetaria que privilegia la conservación, ya que “las personas que visitan la comunidad están interesadas en conocer otras formas de vida y pagan

para verlas. (...) [predomina el turismo] a partir de la promoción de ciertas características culturales consideradas como atractivas para los visitantes” (Hidrobo 2013:156). En la observación de campo se han distinguido desacuerdos por la relación entre el trabajo realizado y el dinero percibido. La venta de carne de monte para sus vecinos y en ocasiones para las ciudades cercanas es otra forma de ingreso de dinero, pero por las restricciones medioambientales, no es una actividad que puede prosperar y considerarse sostenible.

En cuanto a la reproducción de estos conocimientos de los bienes comunes, los waorani de Shellpare explican que saben de ríos, plantas y animales en su territorio ancestral y que, estando en “la ciudad”, si encontraran alguna especie, podrían reconocerla.

Sobre la relación con los ríos, manifiestan que hay ríos como el Pindo (cerca al barrio) y el Alpayaku a unos 30 minutos de distancia aproximadamente, además, de diques y piscinas regentados por los municipios de Mera y Pastaza, donde pueden bañarse. Advierten que, si se explota el bloque 28, el río Alpayaku se vería seriamente afectado. También comentan que visitan Sacharuna (comuna kichwa) para bañarse en el Pindo debido a sus lazos con gente de la zona. Saúl Nihua (2021), nota la diferencia en el desarrollo de la natación, entre los niños que crecen en Shellpare y en las comunidades, pues estos últimos dominan la actividad.

Con relación al frotamiento de plantas (ver Ilustración 35) o interpenetración de esencias refieren que solo se practica la frotación con *wento* u ortiga cuando se está enfermo. Explican que en la escuela se enseña que es una forma de castigo⁴⁹, y si se lo realiza a un niño, es maltrato y puede ser denunciado. Se está perdiendo la asociación de esta práctica con la transmisión de vitalidad y fuerza. “Gilberto⁵⁰ a las 06:00 am, junto con otros vecinos y yo, nos ortigamos. Cantamos por las tardes, pero ni niños ni jóvenes preguntan o se interesan en lo que hacemos” (Nihua, 2021).



Ilustración 35 Come Guikita aplicando wento (ortiga) para fortalecer la espalda de Antonia Yeti, 2019. Fuente: archivo proyecto

Acercas de la imitación de sonidos de la selva, explican que los adultos saben algunos sonidos de animales, pero que no se practica en Shellpare. Se comenta que, en el caso de los niños, al no vivir cerca de sus abuelos, no tienen quien les

⁴⁹ En la sierra ecuatoriana se utiliza la ortiga para sancionar físicamente.

⁵⁰ Gilberto Nenquimo, morador de Shellpare y presidente de la NAWE 2019-2023.

enseñe (aprender-haciendo). Los niños del territorio, aunque no tuviesen abuelos, aprenden a identificar los sonidos, porque a diario pasan escuchando y tienen a quién preguntar.

Con relación al acceso a alimentos Saúl Nihua (2021) señala: “hemos tenido problema porque si no hay tucuri no se puede comer y algunos empiezan a robar a la misma familia o en otras casas; en la selva todo es gratis, si quieres algo vas y coges”. Por ello, se advierte la necesidad que uno de los miembros de la familia visite el territorio, para aprovisionar de alimentos.

La reciprocidad con los no-humanos no se puede practicar, como se relata en *Onkiyenani Tededanipa* - Las voces de las mujeres:

Hubo un tiempo incluso en que los animales se comunicaban con nosotros y en que sus destrezas pasaron a nuestro pueblo; hubo un tiempo en que convivíamos con los espíritus de la selva y ellos nos guardaban de cualquier enemigo. Ese equilibrio no existe ahora. En la escuela nos enseñaron que tener estas relaciones con la selva no era bueno conocer la selva porque ella nos protegió en todo tiempo: de guerra y de paz. (AMWAE 2009:31)

Incluso entre vecinos de Shellpare compartir es difícil, porque el dinero es limitado y las necesidades son muchas, “Los que vienen de dentro no aguantan y se quieren regresar. Por ejemplo, dicen que la casa y el terreno es pequeño, se sienten como presos y no pueden ser libres” (Nihua, 2021). Por ello, se dificulta el compartir, según expresan los entrevistados. Sin embargo, durante una de las entrevistas, la madre de familia llegó con un pedazo de carne de monte de aproximadamente dos kilos. Explicó que su vecina había llegado de su comunidad y le regaló el alimento.

La venta de artesanía, al igual que en el territorio, genera la circulación monetaria, beneficia a las familias que tienen mayores lazos con agentes externos o tienen mayor movilidad social. Son las mujeres las que principalmente realizan las artesanías, los materiales se traen desde el territorio. Los insumos para el valor agregado del producto se consiguen con facilidad en las ciudades, por lo que se realiza un intercambio con las mujeres del territorio.

4.4. Continuidad de la memoria colectiva

Luego de haber planteado que la defensa territorial, el dominio de ciclo productivo y el cuidado de los bienes comunes son lógicas de manejo territorial vernáculo de los waorani, se presenta ahora la continuidad de la memoria colectiva como otra lógica para cuidar el territorio. Ya que este último es el dispositivo que activa las otras tres, hay que aclarar que esta enumeración responde a la necesidad de análisis, mas, en la reproducción del manejo territorial se interconectan y retroalimentan.

Se entiende por memoria colectiva a todo el acervo vivencial producido socialmente y que constituye una historicidad capaz de mantener elementos distintivos para el desarrollo de la vida presente y futura de diferentes colectivos o sociedades. En el caso de la Nacionalidad Waorani, la transmisión oral de su cultura se puede entender en sus nombres, relatos, canciones, consejos, en el durani bai; pero además construyen su memoria colectiva a través del aprender haciendo.

Si bien, la mayor parte de los waorani, tienen un nombre en wao-terero, también tratan de llevar uno en español. Las referencias se hacen a plantas, animales, personajes importantes o elementos del ecosistema. En su interrelación, es más común identificarse por el nombre en español. En cuanto a los apellidos, se

debe recordar que se colocaron por una necesidad de integración a la sociedad nacional, lo que provocó, según Gomoque Omene, que “el Registro Civil como no sabía nada de nosotros va colocando cualquier apellido y nos cambia. Ahora parece que no fuéramos familia, pero lo somos” (AMWAE 2009:25).

Estos desfases del Estado, sumados al hostigamiento para que se asimilen como ecuatorianos, ha limitado la construcción de la memoria colectiva a través de su identificación por nombre waorani. La toponimia vendría a ser el elemento que mantiene la continuidad de la memoria, aunque la kichwización de ciertas zonas del territorio no se debe descartar. Álvarez explica el significado del nombre de algunas comunidades, por ejemplo: “Quehueriono significa río de caníbales, (...) Dícaro significa piedras, (...) Baameno significa huesos; (...) Timpoka significa un fruto muy parecido a la granadilla, (...) Kaaymeno que significa la comunidad de Kai, un importante guerrero” (2016:71).

Cuando los waorani de Shellpare empujaban con fuerza la idea de legalizarse como barrio independiente de Nuevo Amanecer, escogieron en nombre de Nampa, en honor a uno de los primeros waorani en liderar la invasión que comandaba Manuel Tayupanda. Nampa (Lucas Nampa Irumenga) junto con Saúl Nihua encabezaban las guardias para no permitir la intromisión ni de la policía, ni de otros interesados en ocupar los terrenos. “Nampa fue el más reconocido, luchó, se enfrentó a policías, militares, recibió balas. Falleció y en memoria de él se puso al barrio Nampa” (Nihua, 2021). Su muerte se debe a la toma de barbasco, un paralizante para asfixiar a peces. Pertenece a la comunidad de Gareno y fue hijo del guerrero Monka.

Con respecto a los relatos como forma de construcción de la memoria colectiva como lógica de manejo territorial, se puede mencionar que permiten entender la cultura, como cuando se habla de los sueños para tomar decisiones sobre lo que se debe hacer o no durante el día o la semana. AMWAE recogió un relato transmitido por Babe Ima, un guerrero waorani, el cual señaló:

vi a tu abuelo que venía a verme. Ñihua decía. Levántate y ven con nosotros. Entonces yo me levantaba y cuando trataba de salir de la puerta yo era un animal, me convertía en jaguar. Y Boya, tu abuelo, que estaba con mi abuelo se convertían en jaguar y corrían a la selva. Ya es tiempo de descansar. Babe murió a los dos meses. (2009:43)

Para Hidrobo (2013), la imagen del guerrero se ha transformado en una valoración de los hombres de la historia waorani, asignada para la reafirmación cultural. Por ello, los relatos sobre estos personajes alimentan el sentido de pertenencia y una demanda de defensa territorial. Cuando escuchan narraciones como esta: “recuerdo que hubo un tiempo en que guiados por Nonge vivían bien (sin guerra) haciendo fiestas de abundancia que es el principal ritual de relación con la selva” (AMWAE 2009:29), la tendencia de los waorani es a asumir como su deber, mantener los mismos estándares de protección y manejo territorial.

También, los relatos transmiten formas de cuidado de la salud, por ejemplo, Green (2012) describe sus registros etnográficos sobre anticoncepción y explica que las mujeres contaban que van donde un meñera o chamán para que les ayude a no embarazarse, obteniendo resultados favorables. “Otras, la mayoría en realidad, conocen sus épocas fértiles y se adentran en el bosque durante ese período o toman plantas abortivas en caso de dudar de un embarazo no deseado” (2012:168).

Otro mecanismo para la continuidad colectiva es el canto, que ha sido ya estudiado a lo largo de este trabajo; por lo que se puntualiza que el cantar es un elemento indispensable para la transmisión de conocimientos, conservación cultural, y por ende territorial. Para Trujillo (2001), además de las historias de guerreros, los cantos caracterizan una especial forma de administrar cultura frente a su ambiente. Los waorani refieren que es en las fiestas tradicionales donde más cantan. Como se referenció en el 2.2.1, “Solo había fiesta si era suficiente la chonta para que todos y todas tomaran y comieran por días; si había suficiente cacería de mono y aves; o si había suficiente yuca” (AMWAE 2009:45). Es decir, sus cantos representan, en las fiestas, la gratitud por la abundancia recibida.

El canto en Shellpare no es una actividad cotidiana, describen que quien sabe muchos cantos es Jonás, sin embargo, él no pasa suficiente tiempo en el barrio como para enseñar a otros. Mas cuando está presente es de ánimo para los jóvenes, los motiva a desnudarse, bailar y cantar en wao-terero. Se puede reconocer a Moisés Coba y a Denis Yeti como guías para mantener la cultura waorani entre los jóvenes de Shellpare. La dificultad de reproducir los cantos en Shellpare radican en que, por ejemplo, no hay fiestas tradicionales y quienes preparan las bebidas tradicionales, lo hacen por sus necesidades alimentarias y no para celebrar la abundancia.

Saúl Nihua (2021), explica que en Shellpare hay personas que toman la chicha de yuca con alcohol. Narra una anécdota que se ha popularizado entre los waorani: una chica salió a vivir en la ciudad un año. Al regresar a su casa en territorio waorani, su madre le ofrece chicha. La joven, al ver la bebida de color blanco le

pregunta ¿qué es?, ¿es leche? La madre se enfada y reclama diciendo: acaso has vivido 10 años fuera para que se te olvide que es chicha.

Una preocupación latente en Shellpare, como se vio en el acápite 1.8.5, es el consumo excesivo de alcohol, práctica que cada vez más se está reproduciendo al interior del territorio. Cuando se pregunta si en Shellpare hay reuniones para dar consejos a los más jóvenes como ocurre en el territorio, explican que no, que más bien, se ven familias donde la autoridad de los padres se ha perdido.

Cuando se preguntó sobre las formas en las que reproducen en *durani bai* en Shellpare, las personas adultas identificaron: el uso de algunas plantas, masticar yuca para chicha, contar las historias waorani, tejer chambira, hablar en wao-terero y enseñar las tradiciones con la familia. Para la AMWAE, si se mantiene la práctica del *durani bai* es posible que no se olvide de la memoria colectiva, el tiempo en que compartían la selva con los otros seres y animales que les daban sus destrezas. Sin embargo, también reconocen la dificultad al interior de sus hogares de los asentamientos urbanos, ya que casi no se habla en wao-terero y los niños se comunican más en español.

Las personas entrevistadas en Shellpare, ven que los jóvenes ya no dominan las historias waorani, que quienes escriben son cowore y no hay jóvenes preocupados por pasar de la tradición oral a la escrita. Se dio a conocer así también que hay jóvenes que tienen vergüenza de sus padres y que, por ejemplo, cuando van por la calle, les piden que se adelanten para que no los vean junto a ellos.

Su conexión con el pasado se puede observar en el cambio de cuerpo guerrero a cuerpo deportivo (Acuña 2020), en los discursos de las cualidades del ser waorani (valiente, fuerte, cuidador) con las que se identifican. Además, sus

prácticas sociales no son pensadas a mediano o largo plazo, sino desde la inmediatez de la necesidad.

Este panorama refuerza la idea de que, al no gozar de buenas relaciones sociales intergeneracionales, que les permitan desarrollar el aprender-haciendo, la continuidad de la memoria colectiva en Shellpare se dificulta en su construcción. Por ejemplo, en el territorio, hay relatos que describen como se debe mantener la memoria colectiva desde prácticas vernáculas, uno de ellos es el siguiente:

guerreros como Ehuenguime Enkeri, hijo de Mincaye, fue obligado por su padre a recorrer todo el territorio waodani a través de los ríos antes de establecerse con Cawo, que pertenecía a un nanicaboiri wadani para Enkeri. Para Mincaye era necesario que Ehuenguime, ahora que entraba en contacto con los cowodi, nunca olvidara la defensa del territorio waodani, sus secretos y sus reglas. A su vez Cawo no quiso a Ehuenguime sino mucho tiempo después, cuando había terminado sus estudios y sus hermanos mayores aconsejaron ceder. Cawo es nieta de uno de los guerreros waodani: Boya. (AMWAE 2009:18)

La necesidad de la continuidad de la memoria colectiva debe ser una preocupación para la dirigencia waorani, las decisiones sobre el manejo territorial requieren partir de los conocimientos previos que han sido transmitidos por sus abuelos para cuidar los bienes comunes que ellos defendieron hasta con sus propias vidas. El reto de mantener las lógicas de manejo en un sistema económico nacional que privilegia el extractivismo y que depende de recursos como el petróleo, se vuelve realmente difícil para los waorani.

Por ello, la lucha contra la explotación del llamado bloque 22 (200.000 ha.) ha sido llevada a cortes de justicia y ha significado una fuente de resistencia y empoderamiento para los waorani de Pastaza, incluidos los de Shellpare. En 2019, el fallo que se dio a favor de sus demandas disponía que deben ser nuevamente consultados con irrestricto respeto de los estándares internacionales sobre consentimiento y consulta previa. Sucesos que marcan una constante pugna con el gobierno nacional, pues son intereses opuestos. Lo que en Ecología Política se conoce como pluralismo territorial (Hoogesteger et al. 2016).

Se espera que el próximo capítulo (V) permita identificar la influencia de la crisis de las relaciones sociales intergeneracionales en las lógicas de manejo territorial ancestral del barrio waorani en Shell, conocido como Shellpare, o como aspiran llamarlo algún día de forma oficial, barrio Nampa. A través de la relación de la conceptualización de las relaciones sociales intergeneracionales con el análisis de las lógicas de manejo territorial ancestral de la Nacionalidad Waorani y su reproducción en el barrio waorani en Shell.

Capítulo 5. Las RSI y su influencia en la reproducción del manejo territorial waorani en Shellpare

Los waorani del Ecuador reproducen sus relaciones sociales intergeneracionales a través del aprender-haciendo. Estas relaciones están definidas como un tejido complejo de conexiones entre grupos etarios en un contexto socio-ecológico caracterizado por formas vernáculas de relacionarse tanto con lo humano como con los no-humanos (Capítulo III). Para efectos de análisis se han distinguido ocho características que permiten conceptualizarlas, enumeradas en la Tabla 18 y valoradas en una escala de muy alta (rojo claro), alta (amarillo claro), media (azul claro) y baja (verde claro) para identificar el nivel de manifestación que tienen en las relaciones sociales intergeneracionales.

Estas características se seleccionaron en base a las referencias bibliográficas analizadas en los capítulos I, II, III y IV; respecto a la Nacionalidad Waorani en consonancia con las fuentes primarias obtenidas del trabajo de

campo en las comunidades de Toñampare, Gareno, Konipare y el barrio waorani en Shell – Shellpare. Se determinaron ocho por ser las más significativas como se explica en el acápite 3.3.

RELACIONES SOCIALES INTERGENERACIONALES DE LOS WAORANI DEL ECUADOR			
#	CARACTERÍSTICAS	DEFINICIÓN	NIVEL DE MANIFESTACIÓN
1	Adaptabilidad	Capacidad de acoplarse o imitar acciones que permitan la supervivencia adecuada	Muy alta
2	Proficiencia	Capacidad de obtener garantías de bienestar personal y familiar a través del mantenimiento de relaciones útiles	Alta
3	Enunciación verbal	Capacidad de transmitir conocimientos vernáculos oralmente	Media
4	Enunciación No verbal	Capacidad de transmitir conocimientos vernáculos desde la gestualidad o corporalidad	Baja
5	Integrativas	Capacidad de vincular a otros en la vida cotidiana vernácula	Muy alta
6	Libertad	Capacidad de ser y hacer autónomamente	Media
7	Materialidad	Capacidad de mantener la producción material de la cultura	Baja
8	Inmaterialidad	Capacidad de mantener la producción inmaterial de la cultura	Alta

Tabla 18 Características y su nivel de manifestación en las relaciones sociales intergeneracionales de los waorani del Ecuador. Fuente: Capítulo III. Elaboración propia.

En base al estudio de cada una de estas características se pudo identificar que la *adaptabilidad* y la capacidad *integrativa*, que distinguen estas relaciones sociales intergeneracionales, se manifiesta en forma muy alta, debido a que los waorani logran adaptarse a nuevas realidades al vivir en la ciudad e integrarse a la educación dentro de las lógicas culturales waorani, por ejemplo, la imitación. Esto se suma a su apertura para integrar a otros actores en su cotidianidad siempre que quien se integre demuestre interés y tenga una utilidad en la transacción relacional.

Mientras que, la *enunciación no verbal* y la *materialidad* de las relaciones sociales intergeneracionales se ven afectadas por las diferentes prácticas que se han incorporado a la cotidianidad waorani. Por ejemplo, el tiempo en la escuela con relación al tiempo en el bosque. El uso de aperos de mayor resistencia para el hogar (ej. cama vs. hamaca). El aprendizaje del español, de leyes y costumbres en detrimento de la comunicación no verbal. La interpenetración de esencias, el uso de ortiga y bejucos para la transmisión de energía, la obtención de alimentos con formas tradicionales de cacería, etc.

Así mismo, la Tabla 18, permite ver que la *proficiencia* y la *inmaterialidad* se manifiestan en un rango alto de reproducción de las relaciones sociales intergeneracionales ya que, por un lado, estas relaciones buscan tener una utilidad individual y familiar. Pero por otro, han dejado de ser completamente interdependientes con su territorio, ya que se requieren de elementos externos para una subsistencia adecuada.

Mientras que la inmaterialidad reproducida a través de su identidad, su apropiación colectiva del ser guerrero, defensor del territorio ancestral mantiene su sistema cosmológico vigente. Aunque se pueda identificar otras formas de desarrollar corporalidad, como la del cuerpo deportivo (Acuña 2020).

Si bien la *libertad de acción y autonomía* son rasgos característicos identificados por prestigiosas antropólogas (Rival, 1996; Álvarez, 2016; Bravo-Díaz, 2020a) y que durante el trabajo de campo fueron observados, es necesario ubicarlos en un nivel de manifestación media, debido a que las presiones territoriales, sea por los bienes comunes que poseen, o por las necesidades

propias de su ideario de desarrollo, marcan límites en su autonomía. Un ejemplo de ello es la reiterada queja de la juventud de que sus padres no se preocupan por ellos.

Haciendo un análisis desde el trabajo social crítico (Montaño 2019), se puede entender que la generación de padres y abuelos fueron formados desde el aprender-haciendo que determina una autonomía plena y una libertad de acción e interdependencia con su medio. Mientras que las generaciones actuales (menores de 21 años) están formadas desde el aprender-haciendo, pero en un contexto de tecnologización. Donde la internet les muestra otra forma de vida, en la que el conocimiento del territorio no les dará las comodidades, que influencers⁵¹ les muestran, a menos que obtengan dinero de alguna fuente. En el ideario, el dinero se puede conseguir a través de la educación y en muchos casos, mediante la venta de los recursos que posee su territorio ancestral, como la balsa y minería en la actualidad.

Este desfase intergeneracional despierta problemas de comportamiento en los jóvenes, los cuales los traducen como falta de interés y apoyo de sus padres. En tanto que, para los padres estos comportamientos responden a que en la escuela les enseñan cosas que no “entendemos”, como, por ejemplo, que está mal castigar con ortiga o bejuco, “los hijos pueden avisar a la policía”.

La *enunciación verbal*, también se manifiesta como media, debido a que,

⁵¹ Según InboundCycle, un influencer es una persona que, de algún modo, ha logrado destacar en los canales digitales, especialmente en las redes sociales, como Facebook o Instagram, así como en plataformas de vídeo como YouTube. Son personas que han conseguido crear un personaje de gran éxito en el mundo digital, el cual es seguido por miles de seguidores y suscriptores, que en algunos casos llegan a superar el millón <https://www.inboundcycle.com/diccionario-marketing-online/que-es-un-influencer>

la reproducción oral de historias, *durani bai*, el valor de la palabra dada, se ven también afectadas por la oferta que la sociedad envolvente ofrece a través de distintos medios, sin una previa decodificación de los contenidos. Esto ha generado que se dé mayor valor a, por ejemplo, la música que se reproduce en teléfonos móviles que a tomar el tiempo de aprender correctamente los cánticos que repiten sus abuelos y abuelas.

Lógicas de manejo territorial	Elementos del manejo territorial
Defensa territorial (DT)	• Alta movilidad interna
	• Mapeo territorial
	• Gestión político-administrativa
	• Sistema productivo
Dominio del ciclo productivo (DCP)	• Temporadas productivas
	• Abundancia - fiestas
	• Conocimiento de animales
Cuidado de los bienes comunes (CBC)	• Tomar solo lo necesario
	• Técnicas de cacería y pesca tradicional
	• Esparcimiento de semillas
	• Pacto con los no-humanos
	• Interpenetración de esencias
	• Nuevas formas sostenibles de cuidado
Continuidad de la memoria colectiva (CMC)	• Nombres y Toponimia ancestral
	• Relatos culturales
	• Canto
	• Consejos grupales
	• Durani bai

Tabla 19 Lógicas de manejo territorial vernáculo waorani. Fuente: Capítulo IV El manejo territorial vernáculo de los waorani del Ecuador. Elaboración propia.

Con la introducción sobre el nivel de manifestación de las características de las relaciones sociales intergeneracionales, es útil recordar, además, los elementos

clave de las cuatro lógicas de manejo territorial vernáculo waorani, descritas en el Capítulo IV y resumidas en la Tabla 19, como marco para analizar su relación e influencia. La escala que se usó para identificar el nivel de reproducción de las lógicas de manejo ancestral fue: muy fuertemente (amarillo – valor 4 = MF), fuertemente (verde – valor 3 = F), medianamente (azul – valor 2 = Md), débilmente (rosa – valor 1 = Db) y nulamente (gris – valor 0 = NI).

Para identificar la reproducción de las lógicas por característica de las RSI se puede consultar la Tabla 20, en la cual se indican los valores para definir el nivel de manifestación de éstas en las lógicas.

LÓGICAS DE MANEJO		DT	DCP	CBC	CMC
Escala	Valor	x4 elementos	x3 elementos	x6 elementos	x5 elementos
Muy fuertemente	4	=16	=12	=24	=20
Fuertemente	3	$\geq 12; < 16$	$\geq 9; < 12$	$\geq 18; < 24$	$\geq 15; < 20$
Medianamente	2	$\geq 8; < 12$	$\geq 6; < 9$	$\geq 12; < 18$	$\geq 10; < 15$
Débilmente	1	$\geq 4; < 8$	$\geq 3; < 6$	$\geq 6; < 12$	$\geq 5; < 10$
Nulamente	0	=0	=0	=0	=0

Tabla 20 Índices para identificar el nivel de manifestación de una característica de las RSI en la reproducción de una lógica de manejo vernáculo. Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia.

Por lo tanto, se presenta a continuación, los resultados de la investigación “Las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani y la reproducción de las lógicas de manejo territorial ancestral en el barrio waorani en Shell”, en base a la correspondencia entre las relaciones sociales

intergeneracionales con cada uno de los elementos que distinguen a las cuatro lógicas identificadas.

5.1. Las relaciones sociales intergeneracionales (RSI) en la reproducción de la lógica vernácula de defensa territorial (DT) en Shellpare

Reproducción de la defensa territorial (DT)– Elementos					
RSI Características	Alta movilidad interna (ami)	Mapeo territorial (mt)	Gestión político-administrativa (gpa)	Sistema productivo (sp)	∑ por característica
Adaptabilidad	Medianamente	Medianamente	Muy fuertemente	Medianamente	10
Proficiencia	Medianamente	Fuertemente	Muy fuertemente	Fuertemente	12
Enunciación verbal	Medianamente	Fuertemente	Fuertemente	Medianamente	10
Enunciación No verbal	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	4
Integrativas	Fuertemente	Fuertemente	Muy fuertemente	Fuertemente	13
Libertad	Medianamente	Medianamente	Medianamente	Medianamente	8
Materialidad	Débilmente	Débilmente	Medianamente	Medianamente	6
Inmaterialidad	Fuertemente	Fuertemente	Muy fuertemente	Fuertemente	13
Sumatoria por elemento	16	18	24	18	76

Tabla 21 Influencia de las RSI en la reproducción de la lógica de defensa territorial en Shellpare. Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia

Una vez comparadas las ocho características de las RSI, según su nivel de manifestación, con cada elemento de la lógica vernácula de defensa territorial se puede determinar que el nivel de reproducción (Nrp) en Shellpare es *medio* (valor 76 – ver Tabla 21). Para lo que se usó la siguiente ecuación:

$$Nrp = \sum v \langle ami | mt | gpa | sp \rangle$$

$$\begin{aligned}
 Nrp &= MF \rightarrow Nrp = 128 \\
 Nrp &= F \rightarrow Nrp \geq 96 < 128 \\
 \mathbf{Nrp} &= \mathbf{Md} \rightarrow \mathbf{Nrp} \geq \mathbf{64} < \mathbf{96} \\
 Nrp &= Db \rightarrow Nrp \geq 32 < 64 \\
 Nrp &= NL \rightarrow Nrp = 0
 \end{aligned}$$

Resultado que se obtiene de identificar que los waorani de Shell tienen un buen manejo de la gestión político-administrativa (*gpa*), influenciada principalmente por características como la adaptabilidad, proficiencia, integratividad e inmaterialidad, propias de sus RSI como nacionalidad. Al igual que, tanto el mapeo territorial (*mt*), como el sistema productivo (*sp*), aportan en la reproducción media de la defensa territorial, en vista de que las características de la RSI se manifiestan con menos fuerza.

Finalmente, los waorani de Shellpare no tienen posibilidades favorables para reproducir la alta movilidad interna (*ami*) que caracteriza la defensa territorial, en parte por la lógica urbana de Shellpare, pero, además, por la necesidad de dinero para ingresar al territorio ancestral si se quiere practicar la caminata. Estos elementos pueden analizarse desde el porcentaje de aportación a la lógica territorial, como se aprecia en la Ilustración 36.

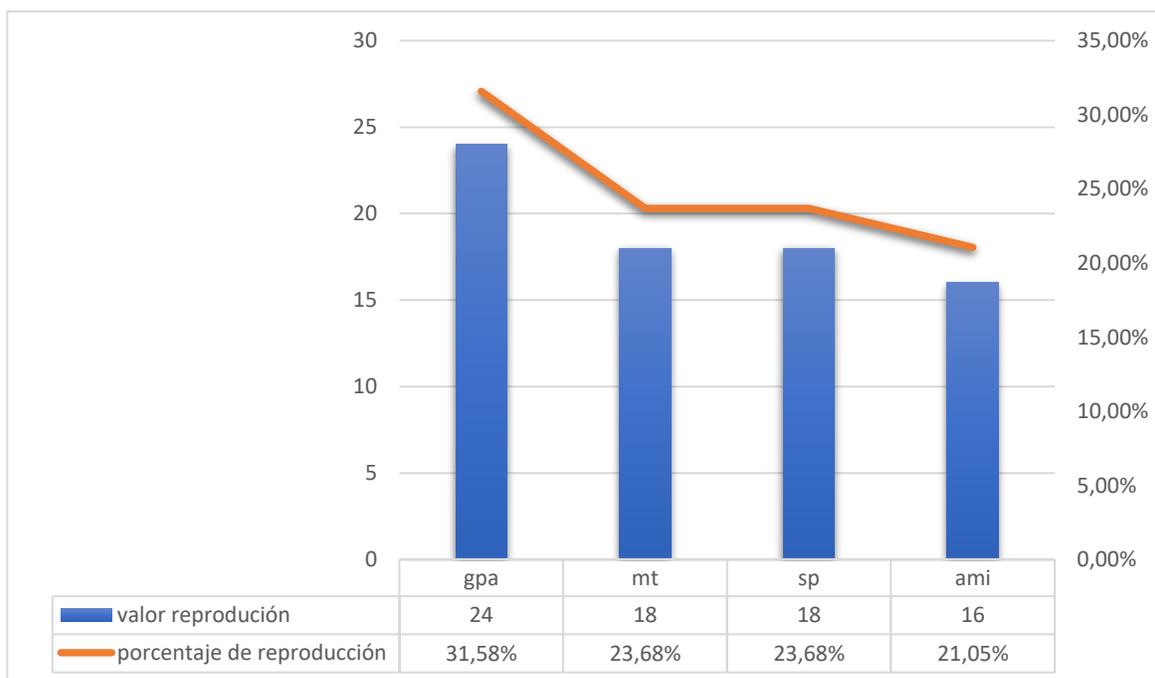


Ilustración 36 Reproducción de los elementos de la lógica vernácula de defensa territorial en Shellpare. Fuente: datos Cap. III y IV. Elaboración propia

Características de las RSI	Nivel de reproducción	% reproducción
Integrativas	Fuertemente	81%
Inmaterialidad	Fuertemente	81%
Proficiencia	Fuertemente	75%
Adaptabilidad	Medianamente	63%
Enunciación verbal	Medianamente	63%
Libertad	Medianamente	50%
Enunciación No verbal	Débilmente	38%
Materialidad	Débilmente	25%

Tabla 22 Las características de las RSI y su incidencia en el nivel de reproducción de la lógica vernácula de defensa territorial. Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia.

Al analizar la Tabla 22, los porcentajes obtenidos para cada característica de las RSI corresponden a la siguiente ecuación. El valor de lógica de manejo territorial (LM) es la multiplicación del valor de Muy Fuertemente (MF) por el número de elementos de la defensa territorial ($4*4=16$).

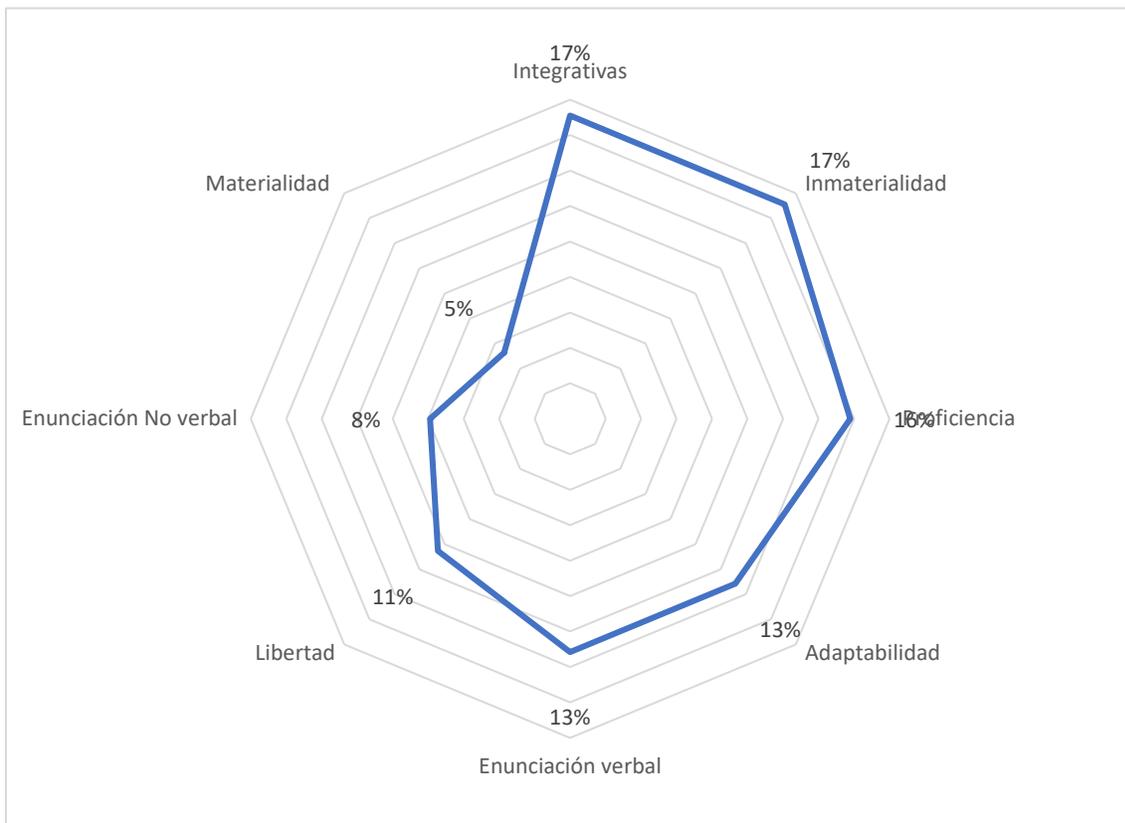
$$\%cRSI = \frac{(\sum \langle cRSI^{gpa} | cRSI^{mt} | cRSI^{sp} | cRSI^{ami} \rangle) * 100}{vLM \geq}$$

En cuanto a las RSI se puede apreciar que las integrativas y las inmateriales, son las características ($cRSI$) que aportan significativamente a la reproducción de la defensa territorial, en contraparte con la materialidad y la enunciación no verbal, que son las que menos contribuyen a la reproducción de la lógica vernácula de defensa territorial de los waorani en Shell.

Entre los factores que pueden definir esto, se distingue que el discurso del ser waorani se sobrepone a prácticas materiales culturales, como el frotamiento,

el esparcimiento de semillas, caza de animales, etc. Por lo que, los elementos inmateriales que constituyen su identidad les permiten apropiarse de su cosmovisión y adaptarla en los procesos de defensa de su barrio y de su territorio.

Un ejemplo de ello se pudo apreciar en julio de 2021, en la graduación como tecnólogos en Administración de Empresas de un número importante de waorani, en su mayoría, los que viven en las ciudades. Sobre el tema el presidente de la NAWE señaló: “nuestros abuelos defendieron el territorio a punta de lanza, nosotros defendemos el territorio a punta de educación” (Gilberto, 2021).



*Ilustración 37 Aporte de las características de las RSI a la reproducción de la lógica vernácula defensa territorial
Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia*

Ahora bien, estas características, al ser medidas, ya no en sí mismas, como en la tabla anterior, sino, en su contribución general a la reproducción de la lógica de defensa territorial, corroboran que tanto la integratividad como la inmaterialidad sostienen en Shellpare la posibilidad de la defensa de su espacio.

La Ilustración 37 muestra un octógono irregular como resultado de la graficación del aporte de cada característica de las relaciones sociales intergeneracionales a la reproducción de la defensa territorial. La libertad, la enunciación verbal y la adaptabilidad son esenciales para la apropiación cultural waorani. Debido a la utilidad para su incorporación en la sociedad nacional se han adoptado e imitado prácticas como fiestas (cumpleaños, celebraciones religiosas, fundacionales, etc.) ritos fúnebres, moda y organización política.

Esta última, visible en la organización NAWÉ, la cual ha sido la cara visible del discurso de defensa territorial, el movimiento Resistencia Waorani, liderado por Nemonte Nenquimo, ha logrado por su parte la trascendencia internacional, debido al apoyo de organizaciones como Amazon Frontlines y Alianza Ceibo. En cuanto a la organización política al interior de Nuevo Amanecer, Shellpare se caracteriza por ser un sector tendiente a la organización a partir de su base étnica, por lo que reclaman un espacio de poder en la directiva de Nuevo Amanecer. Así mismo, muchas gestiones se hacen de manera autónoma, deslindadas del Nuevo Amanecer, lo que, en ocasiones, despierta la molestia de los moradores no waorani.

5.2. Las relaciones sociales intergeneracionales (RSI) en la reproducción de la lógica vernácula de dominio del ciclo productivo (DCP) en Shellpare

Reproducción del dominio del ciclo productivo (DCP) - elementos				
RSI Características	Temporadas productivas (tp)	Abundancia – fiestas (f)	Conocimiento de animales (ca)	Σ por característica
Adaptabilidad	Débilmente	Muy fuertemente	Fuertemente	8
Proficiencia	Medianamente	Muy fuertemente	Medianamente	8
Enunciación verbal	Medianamente	Medianamente	Medianamente	6
Enunciación No verbal	Débilmente	Medianamente	Débilmente	4
Integrativas	Fuertemente	Muy fuertemente	Fuertemente	10
Libertad	Medianamente	Muy fuertemente	Fuertemente	9
Materialidad	Débilmente	Medianamente	Débilmente	4
Inmaterialidad	Fuertemente	Muy fuertemente	Fuertemente	10
Sumatoria por elemento	15	26	18	59

Tabla 23 Influencia de las RSI en la reproducción de la lógica de dominio del ciclo productivo en Shellpare.
Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia

Una vez comparadas las ocho características de las RSI, según su nivel de manifestación con cada elemento de la lógica vernácula dominio del ciclo productivo, se puede determinar que el nivel de reproducción en Shellpare es *medio* (valor 59 – ver Tabla 23). Para determinarlo se utilizó la siguiente ecuación:

$$Nrp = \sum v(tp|f|ca)$$

$$Nrp = MF \rightarrow Nrp = 96$$

$$Nrp = F \rightarrow Nrp \geq 72 < 96$$

$$\mathbf{Nrp = Md \rightarrow Nrp \geq 48 < 72}$$

$$Nrp = Db \rightarrow Nrp \geq 24 < 48$$

$$Nrp = NL \rightarrow Nrp = 0$$

Esta valoración responde a que las fiestas (*f*) son consideradas como un elemento con una muy fuerte capacidad para generar una captura de parentesco necesaria para hacer dominar el ciclo productivo del territorio por parte de los waorani de Shellpare, ya que son las fiestas tradicionales y las fundacionales las que los convocan para retornar al territorio y reincorporar los aprendizajes de este.

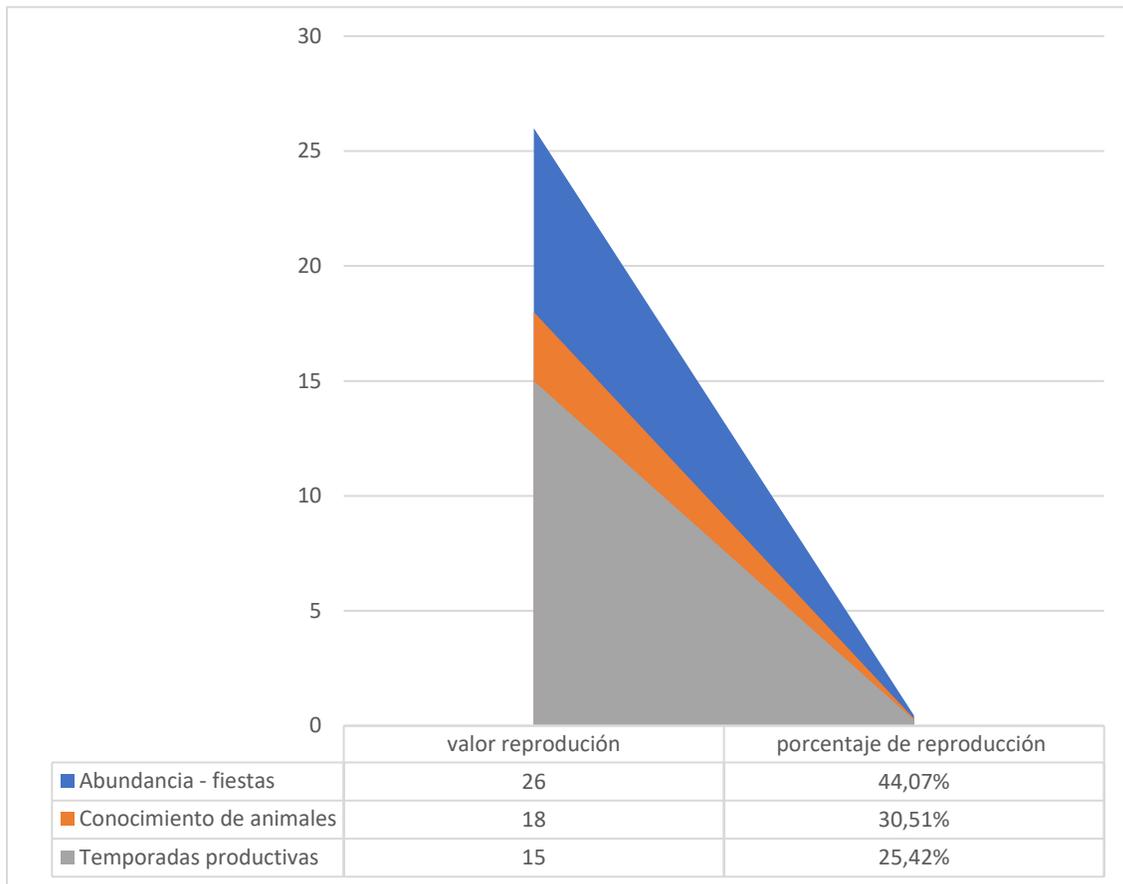


Ilustración 38 Reproducción de los elementos de la lógica vernácula de dominio del ciclo productivo en Shellpare.
Fuente: datos Cap. III y IV. Elaboración propia

La remembranza de la abundancia, que no es la misma en Shellpare, permite reconocer los elementos que caracterizan los ciclos productivos estudiados en las relaciones socioespaciales (acápite 2.2.), en este tere/pare de las prácticas intergeneracionales que avivan la identidad waorani.

Si bien los waorani de Shellpare, durante el trabajo de campo, demostraron un pleno conocimiento de los animales del territorio (*ca*) e incluso de los que existen en su contexto habitacional, consideraron que no hay una adecuada relación con éstos, como sucede en el territorio, en razón de que no hay las condiciones para optar por la cacería y ni siquiera por la crianza de animales en sus predios (se puede criar un número pequeño de gallinas).

De la misma forma, no pueden cotejar las temporadas del ciclo productivo (*tp*) del territorio con la producción de Shell, ya que, por su característica de urbanidad, los productos sean o no de temporada, pueden encontrarse bajo la condición de tener dinero o tucuri para la transacción. La Ilustración 38, resume en porcentajes lo mencionado.

Características de las RSI	Nivel de reproducción	% reproducción
Integrativas	Medianamente	83%
Inmaterialidad	Medianamente	83%
Libertad	Medianamente	75%
Adaptabilidad	Medianamente	67%
Proficiencia	Medianamente	67%
Enunciación verbal	Débilmente	50%
Enunciación No verbal	Débilmente	33%
Materialidad	Débilmente	33%

Tabla 24 Las características de las RSI y su incidencia en el nivel de reproducción de la lógica vernácula de dominio del ciclo productivo. Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia.

Al analizar la Tabla 24, los porcentajes obtenidos para cada característica de las RSI corresponden a la siguiente ecuación: el valor de lógica de manejo territorial (*LM*) es la multiplicación del valor de Muy Fuertemente (*MF*) por el número de elementos del dominio del ciclo productivo ($4 \cdot 3 = 12$).

$$\%cRSI = \frac{(\sum \langle cRSI^f | cRSI^{ca} | cRSI^{tp} \rangle) * 100}{vLM \geq}$$

Estas características de las RSI, nuevamente se ordenan desde su capacidad para integrar la valoración que hace a su inmaterialidad; en el dominio del ciclo productivo se suman la libertad de acción, la adaptabilidad y la proficiencia para facilitar la reproducción de la lógica vernácula de dominar el ciclo productivo para garantizar una autonomía e interrelación con su territorio.



Ilustración 39 Alicia Cahuya en CIDH - 156 Período Ordinario de Sesiones, 19 de octubre de 2015. Fuente: <https://www.flickr.com/photos/cidh/21694953723>. Créditos: Daniel Cima

En Shellpare, los waorani han utilizado medianamente estas características, por ejemplo, para la legalización de sus predios dentro del barrio Nuevo Amanecer, o la exigibilidad de sus derechos como indígenas de reciente contacto. Si bien no dominan el ciclo de producción territorial de Shellpare, sí dominan las formas inmateriales de apropiarse de la producción de Shellpare, a través del discurso político que han organizado para la obtención de bienes de consumo.

Sobre este punto, es importante señalar que Nemo Andi es la dirigente de mujeres de la CONFENIAE y Alicia Cahuya es la dirigente de mujer y familia de la CONAIE. Dos mujeres waorani con trayectoria en la vida dirigenal, Alicia reside junto a su familia en Shellpare. Estas mujeres han apelado a su memoria colectiva para abrirse espacios incluso a nivel internacional, como se aprecia en la Ilustración 39.

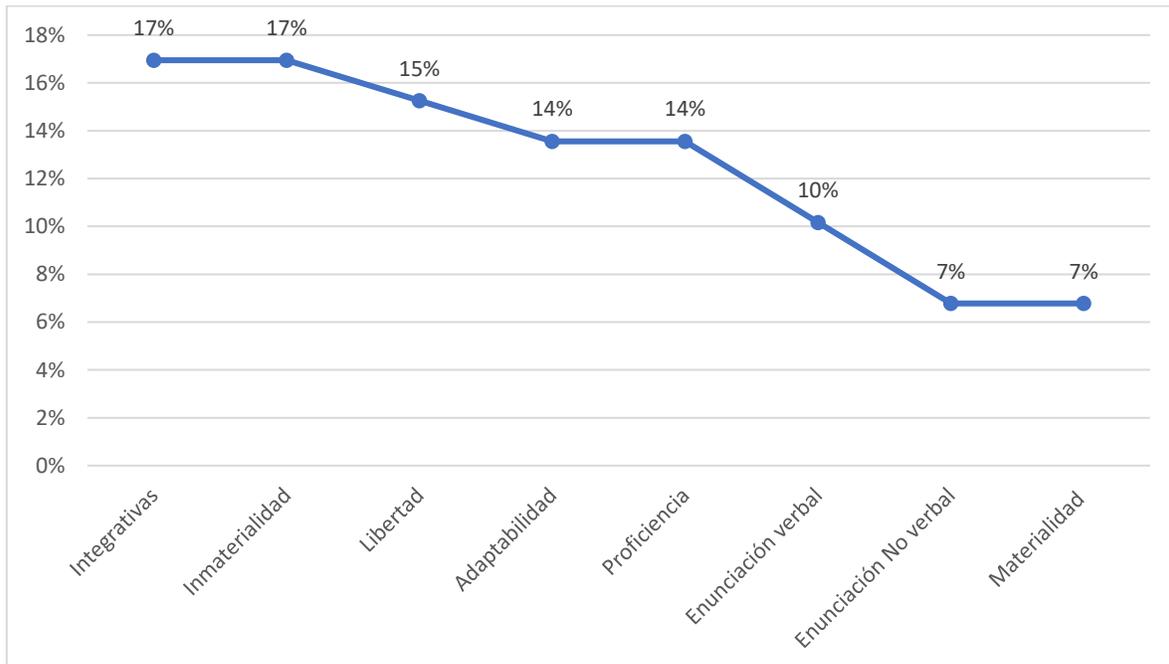


Ilustración 40 Aporte de las características de las RSI a la reproducción de la lógica vernácula dominio del ciclo productivo Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia

La Ilustración 40 permite identificar que la materialidad, la enunciación verbal y no verbal son las características que menos aportan a la reproducción de la lógica de dominio del ciclo productivo, como forma de manejo territorial ya que, como se explicó en el acápite 4.2., en Shellpare, el interés por vivir bajo la costumbre waorani, cada vez más se ve limitada a los espacios familiares que deciden mantener prácticas vernáculas, como el canto, el hablar en wao-terero, la utilización del lenguaje no verbal, la interpenetración de esencias, la

elaboración de artefactos más allá del uso comercial en forma de artesanía.

5.3. Las relaciones sociales intergeneracionales en la reproducción de la lógica vernácula de cuidado de los bienes comunes (CBC) en Shellpare

Reproducción del cuidado de los bienes comunes (CBC) - elementos							
RSI Características	Tomar solo lo necesario (tsn)	Técnicas de cacería y pesca tradicional (tt)	Esparcimiento de semillas (es)	Pacto con los no-humanos (hnh)	Interpenetración de esencias (ie)	Nuevas formas sostenibles de cuidado territorial (cs)	∑ por característica
Adaptabilidad	Fuertemente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Medianamente	9
Proficiencia	Fuertemente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Medianamente	9
Enunciación verbal	Medianamente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Medianamente	8
Enunciación No verbal	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	6
Integrativas	Medianamente	Medianamente	Medianamente	Medianamente	Medianamente	Medianamente	12
Libertad	Medianamente	Medianamente	Medianamente	Débilmente	Débilmente	Medianamente	10
Materialidad	Débilmente	Medianamente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Fuertemente	9
Inmaterialidad	Fuertemente	Medianamente	Medianamente	Medianamente	Medianamente	Fuertemente	14
Sumatoria por elemento	17	12	11	10	10	17	77

Tabla 25 Influencia de las RSI en la reproducción de la lógica de cuidado de los bienes comunes en Shellpare. Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia

Una vez comparadas las ocho características de las RSI, según su nivel de manifestación, con cada elemento de la lógica vernácula de cuidado de los bienes comunes se puede determinar que el nivel de reproducción en Shellpare es *bajo* (valor 77 – ver Tabla 25). Para lo que se usó la siguiente ecuación:

$$Nrp = \sum v \{tsn|tt|es|hnh|ie|cs\}$$

$$Nrp = MF \rightarrow Nrp = 192$$

$$Nrp = F \rightarrow Nrp \geq 144 < 192$$

$$Nrp = Md \rightarrow Nrp \geq 96 < 144$$

$$Nrp = Db \rightarrow Nrp \geq 48 < 96$$

$$Nrp = NL \rightarrow Nrp = 0$$

El resultado se obtuvo al identificar que los elementos propios del cuidado de los bienes comunes como técnicas de cacería y pesca tradicional, sin uso de armas de fuego o elementos químicos procesados (*tt*), el esparcimiento de semillas (*es*) a partir de la itinerancia, el pacto con los no-humanos (*hnh*) para el sostenimiento de la interdependencia con el territorio y la interpenetración de esencias (*ie*) como una forma de transmitir la energía para el cuidado del territorio, no pueden ser reproducidos en Shellpare con todo el potencial que esto significa.

Sin embargo, la idea de tomar solo lo necesario (*tsn*) y practicar formas sostenibles de cuidado territorial (*cs*) se reproducen medianamente, ya que la necesidad de mantener un nivel mínimo de bienestar ha hecho que los waorani en Shellpare opten por mantener las relaciones filiales del territorio para que puedan proveerse de comida y de materia prima para la elaboración de artesanías que suelen ser comercializadas a través de la AMWAE o de manera particular según los intermediarios culturales que cada familia tiene.

Por eso se han agrupado socialmente de acuerdo con sus filiaciones familiares, sin que esto signifique que reproduzcan el manejo territorial vernáculo, ni tampoco el cuidado común del territorio. Pero sí intentan garantizar el cuidado individual y familiar.

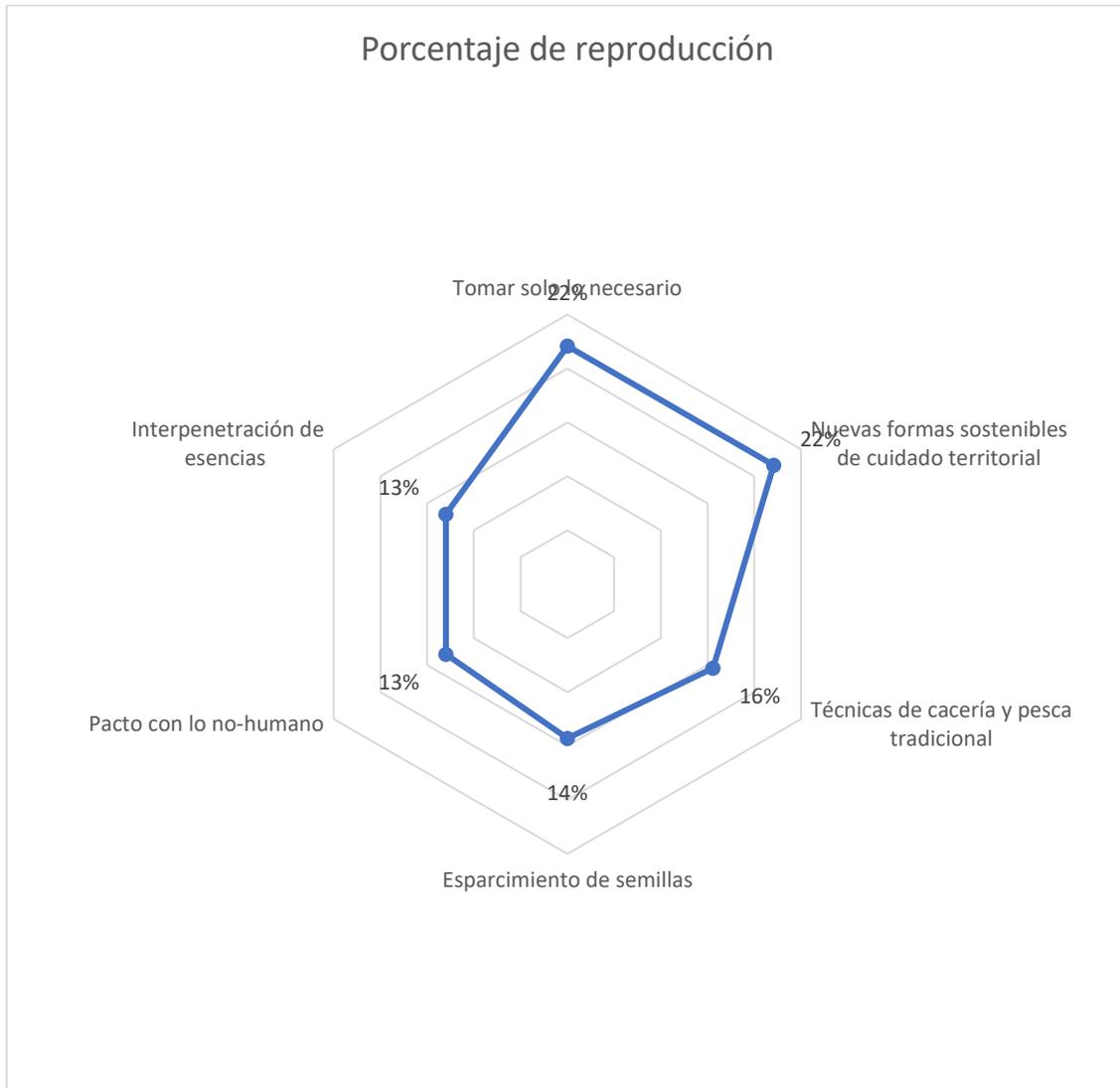


Ilustración 41 Reproducción de elementos de la lógica vernácula cuidado de los bienes comunes en Shellpare.
Fuente: datos Cap. III y IV. Elaboración propia

Como lo demuestra la Ilustración 41, los resultados están lejos de alcanzar su punto máximo. Esta situación debe ser analizada considerando que la regulación del espacio es de tipo urbana, además que los predios son individuales y cada familia debe responder por el pago de impuestos y servicios.

Características de las RSI	Nivel de reproducción	% reproducción
Adaptabilidad	Débilmente	38%
Proficiencia	Débilmente	38%
Enunciación verbal	Débilmente	33%
Enunciación No verbal	Débilmente	25%
Integrativas	Medianamente	50%
Libertad	Débilmente	42%
Materialidad	Débilmente	38%
Inmaterialidad	Medianamente	58%

Tabla 26 Las características de las RSI y su incidencia en el nivel de reproducción de la lógica vernácula de cuidado de los bienes comunes. Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia.

Al analizar la Tabla 26, los porcentajes obtenidos para cada característica de las RSI corresponden a la siguiente ecuación. El valor de lógica de cuidado de la lógica de manejo (LM) es la multiplicación del valor de Muy Fuertemente (MF) por el número de elementos del cuidado de los bienes comunes ($4*6=24$).

$$\%cRSI = \frac{(\sum \{cRSI^{tsn} | cRSI^{tt} | cRSI^{es} | cRSI^{ie} | cRSI^{hnh} | cRSI^{cs}\}) * 100}{vLM \geq}$$

Al igual que en la defensa territorial y en el dominio del ciclo productivo, las características integrativas y de inmaterialidad de las RSI son las que permiten una mayor reproducción de la lógica de manejo territorial, cuidado de los bienes comunes. Aunque su aporte es medio, son las características que permiten que en Shellpare, se conciba que el ser waorani significa cuidar los bienes comunes, aun cuando sea desde la inmaterialidad, ya que las prácticas materiales no tienen mayor asidero por las ideas de adelanto y progreso que están imbricadas en la ciudad.

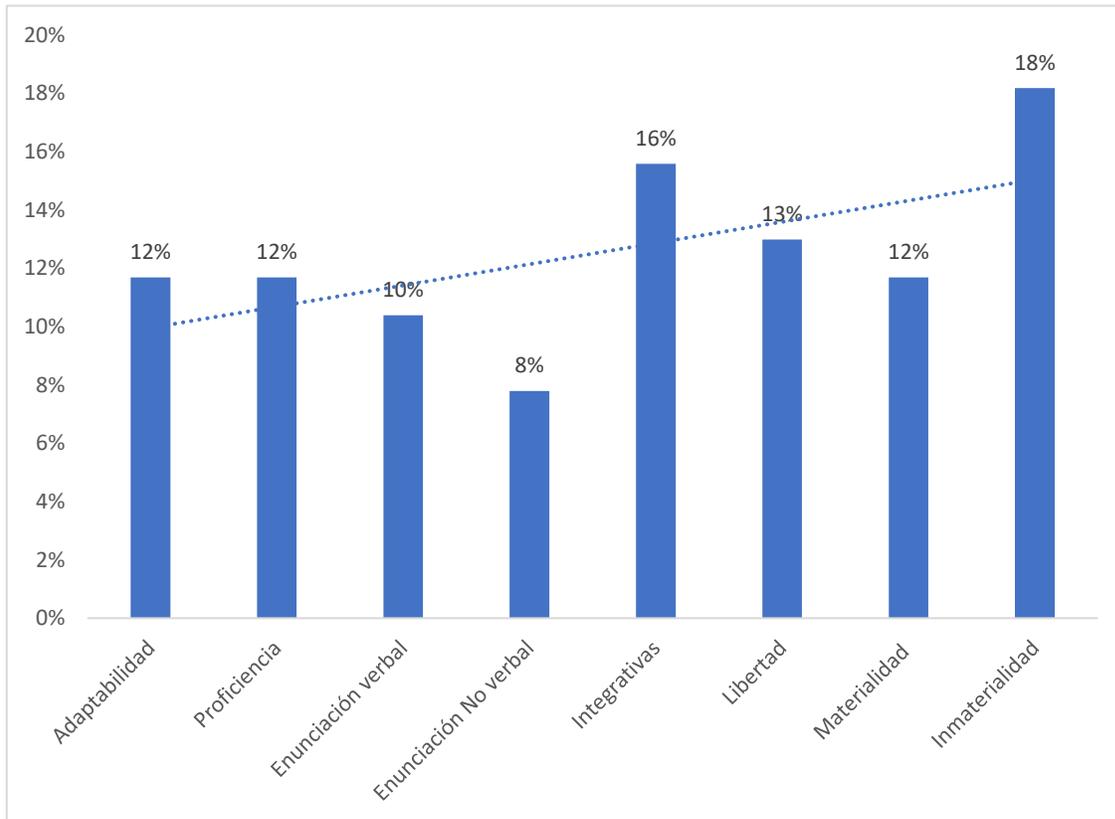


Ilustración 42 Aporte de las características de las RSI a la reproducción de la lógica cuidado de los bienes comunes
Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia

Al ser medidas, estas características, ya no en sí mismas, como en la tabla anterior; sino, en su contribución general a la reproducción de la lógica de cuidado de los bienes comunes, como se aprecia en la Ilustración 42, la enunciación no verbal es la que menos aporta a la reproducción de la lógica. Siendo que las prácticas que devienen de ésta acercan a los waorani a la relación con los bienes del territorio, ya que requieren de conocimiento y experimentación para afinarse (aprender-haciendo).

La enunciación verbal (para transmitir la enseñanza de formas de cacería y pesca, técnicas de cultivo como el esparcimiento de semillas, la forma de

relacionarse con seres del bosque, el uso de elementos naturales para la transmisión de energía y conocimientos) también es débil debido a que no hay espacios para ponerlos en práctica desde el aprender-haciendo. Si las familias quieren que sus hijos aprendan deben llevarlos a las casas de sus familiares en el territorio.

5.4. Las relaciones sociales intergeneracionales en la reproducción de la lógica vernácula de continuidad de la memoria colectiva (CMC) en Shellpare

Reproducción de la continuidad de la memoria colectiva (CMC) - elementos						
RSI Características	Nombres y Toponimia ancestral (nta)	Relatos culturales (rc)	Canto (cw)	Consejos grupales (cg)	Durani bai (db)	∑ por característica
Adaptabilidad	Fuertemente	Medianamente	Medianamente	Medianamente	Medianamente	11
Proficiencia	Fuertemente	Fuertemente	Fuertemente	Medianamente	Fuertemente	14
Enunciación verbal	Medianamente	Medianamente	Medianamente	Débilmente	Medianamente	9
Enunciación No verbal	Débilmente	Medianamente	Débilmente	Débilmente	Medianamente	7
Integrativas	Fuertemente	Fuertemente	Fuertemente	Fuertemente	Fuertemente	15
Libertad	Fuertemente	Medianamente	Medianamente	Débilmente	Medianamente	10
Materialidad	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	Débilmente	5
Inmaterialidad	Fuertemente	Fuertemente	Fuertemente	Medianamente	Fuertemente	14
Sumatoria por elemento	19	18	17	13	18	85

Tabla 27 Influencia de las RSI en la reproducción de la lógica de defensa territorial en Shellpare. Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia

Una vez comparadas las ocho características de las RSI, según su nivel de manifestación, con cada elemento de la lógica vernácula de continuidad de la

memoria colectiva se puede determinar que el nivel de reproducción en Shellpare es *medio* (valor 85 – ver Tabla 27). Para lo que se usó la siguiente ecuación:

$$Nrp = \sum v \langle nta | rc | cw | cg | db \rangle$$

$$\begin{aligned} Nrp = MF &\rightarrow Nrp = 160 \\ Nrp = F &\rightarrow Nrp \geq 120 < 160 \\ \mathbf{Nrp = Md} &\rightarrow \mathbf{Nrp \geq 80 < 120} \\ Nrp = Db &\rightarrow Nrp \geq 40 < 80 \\ Nrp = NL &\rightarrow Nrp = 0 \end{aligned}$$

Este valor medio se obtuvo debido a que, en Shellpare se intenta mantener la memoria colectiva a través del uso de nombres de sus ancestros, generalmente es el segundo nombre (primero uno en español o inglés). También al denominar Nampa o Nampahue a Shellpare, como aspiración por recordar a quién luchó por la obtención de los predios. Además, se nombra y reconoce animales de la zona en wao-terero (*nta*).

Tanto el durani bai (*db*) y específicamente los relatos culturales (*rc*) se reproducen medianamente en la continuidad de la memoria colectiva, ya que como se ha explicado, la remembranza sistemática de historias, el hablar en wao-terero han sido descritos por los moradores entrevistados de Shellpare como actividades que se reproducen poco debido a que, por ejemplo, las clases que reciben los niños son en español, por lo que cuando llegan a la casa, quieren seguir hablando en español y su comunicación entre pares también se hace en este idioma. Sin embargo, las madres principalmente intentan contar lo que significa ser waorani a sus hijos en lo privado de su hogar.

Lo que se espera aprender por parte de los jóvenes es la utilidad con lógica de usufructo para transacciones en el mercado. Por ello, el uso de la

memoria colectiva les permite obtener trabajos a corto plazo como guías turísticos, técnicos y traductores en proyectos de organizaciones no gubernamentales o del Estado, como dirigentes en las distintas organizaciones de base internas (NAWE, CONCONAWEP, ONWO, ONWAN y AMWAE) y externas (CONAIE, CONFENIAE, etc.).

En cuanto al canto waorani (cw) y los consejos grupales (cg) se puede reconocer que su reproducción en la lógica de manejo vernácula aporta en menor medida que los otros elementos descritos anteriormente; esto se puede entender al percibir el patrón de desarrollo individual que marca la vida en ciudad. El canto tradicional se ha reemplazado en Shellpare por la música que se reproduce en aparatos electrónicos.

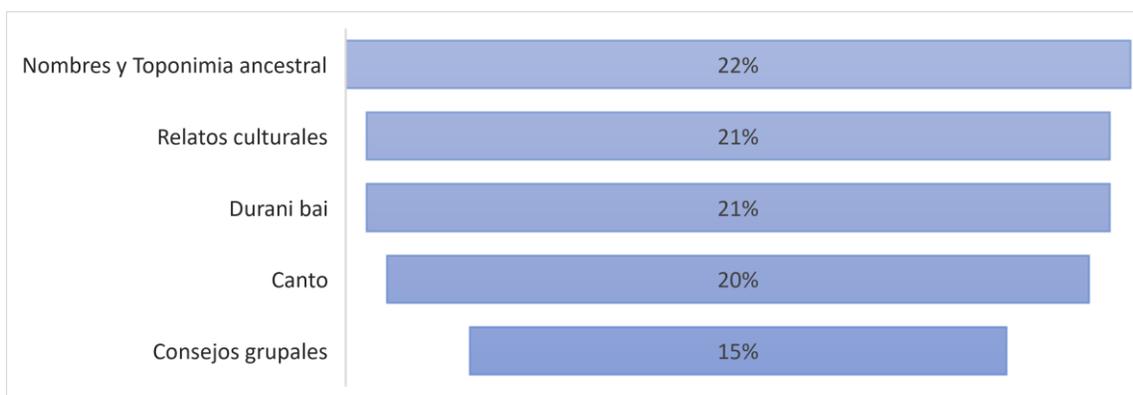


Ilustración 43 Reproducción de elementos de la lógica vernácula de continuidad de la memoria colectiva en Shellpare. Fuente: datos Cap. III y IV. Elaboración propia

Si bien Shell es una ciudad intermedia donde aún se dan prácticas de solidaridad y reciprocidad, éstas no marcan el común denominador de las relaciones sociales. Por lo que el aconsejar de forma colectiva se da en espacios no propios, sino, por ejemplo, en las charlas que organizan la policía o el GAD parroquial y que no constituyen un consejo de interrelación con el medio, sino más bien, pautas para ser un ciudadano modelo. Estos elementos pueden analizarse

desde el porcentaje de aportación a la lógica territorial, como se estima en la Ilustración 43.

Al analizar la Tabla 29, los porcentajes obtenidos para cada característica de las RSI corresponden a la siguiente ecuación. El valor de lógica de cuidado de la lógica de manejo (*LM*) es la multiplicación del valor de Muy Fuertemente (*MF*) por el número de elementos del cuidado de los bienes comunes ($4 \cdot 5 = 20$).

$$\%cRSI = \frac{(\sum \{cRSI^{nta} | cRSI^{rc} | cRSI^{cw} | cRSI^{cg} | cRSI^{db}\}) * 100}{vLM \geq}$$

Características de las RSI	Nivel de reproducción	% reproducción
Adaptabilidad	Medianamente	55%
Proficiencia	Medianamente	70%
Enunciación verbal	Débilmente	45%
Enunciación No verbal	Débilmente	35%
Integrativas	Fuertemente	75%
Libertad	Medianamente	50%
Materialidad	Débilmente	25%
Inmaterialidad	Medianamente	70%

Tabla 28 Las características de las RSI y su incidencia en el nivel de reproducción de la lógica vernácula de cuidado de los bienes comunes. Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia.

La capacidad integrativa de las RSI nuevamente encabeza la característica que favorece una fuerte reproducción de la memoria colectiva como mecanismo de defensa territorial. Es decir, esta facilidad con la que los waorani integran a personas que les permiten desarrollar sus patrones culturales en sus relaciones sociales.

Un ejemplo de esto puede verse en el matrimonio de Nemonte Nenquimo con un activista ecológico norteamericano, que por su interés por conversar y defender la cultura ha sido incorporado a los waorani, convirtiéndose en un hombre clave para el movimiento Resistencia Waorani, también es residente de

Shellpare.

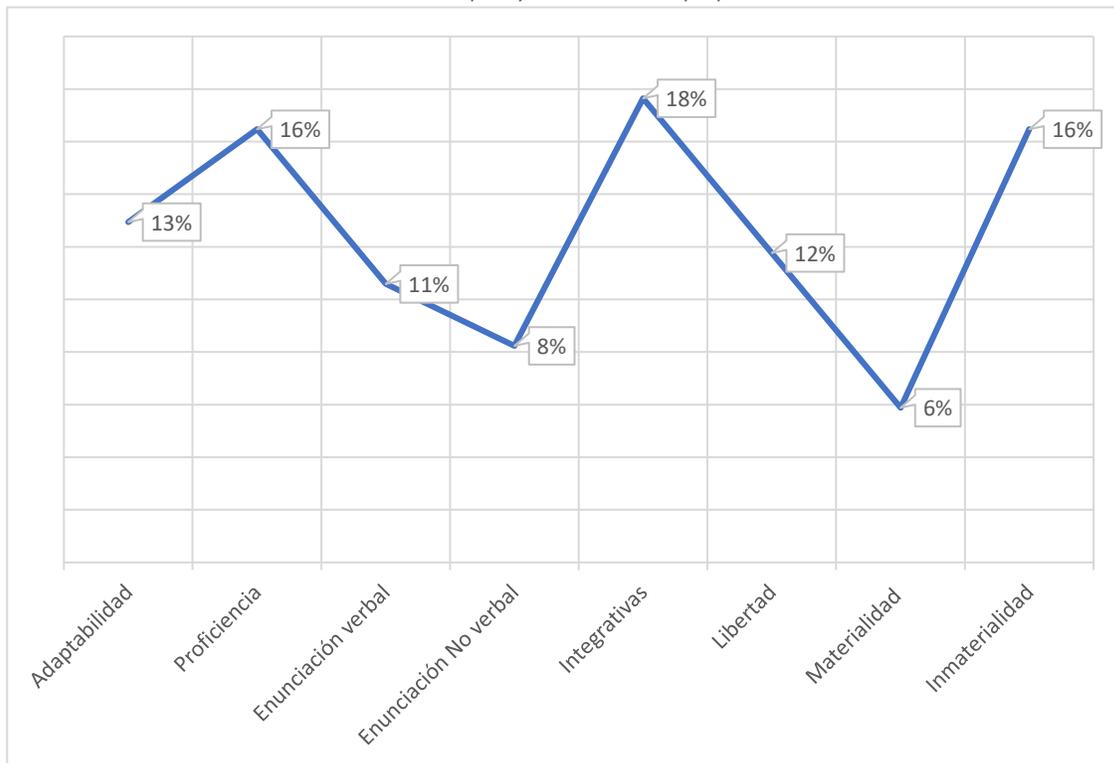
La inmaterialidad y la proficiencia son características que reproducen la continuidad de la memoria colectiva en menor grado, pero, sin embargo, tienen un impacto importante, ya que la autodenominación waorani como identidad diferenciadora es utilizada para garantizar un espacio político y social en Shellpare. Los relatos estudiados en los acápites 1.8.2. y 4.4. permiten entender que ser waorani sirvió para garantizar la legalidad de los predios y la entrega de ciertos beneficios por parte del Estado. También esta inmaterialidad y proficiencia se pueden ver en los campeonatos de fútbol o en simples reuniones de fútbol, puntos de encuentro que se han convertido en articuladores de la cultura.

La adaptabilidad y la libertad de acción se reproducen a través de la posibilidad limitada que tienen los waorani de Shellpare para manejar su espacio territorial urbano. Han optado por una habitabilidad sui generis en Shell, que es agruparse desde una lógica étnica, que no se encuentra en otro lugar de la parroquia, según información del GAD parroquial. Mas, se debe señalar que el asentamiento irregular en la ex hacienda Te Zulay, autodenominada Comunidad "Ciudad Intercultural de Pueblos y Nacionalidades" CCIPNA, también en Shell, sería el segundo espacio territorial reconocido con habitabilidad étnica en Shell, una vez sea legalizado.

La enunciación verbal es parte de la construcción de la memoria colectiva. Su aporte es decisivo para sostenerla; sin embargo, el análisis arroja una débil reproducción debido a que no es utilizada en el espacio colectivo para el aprender-haciendo y dar consejos grupales. Esta imposibilidad es advertida por

los padres, quienes consideran que sus hijos no respetan las normas establecidas, muchos de ellos abusan del alcohol y derivado de esto, generan problemas de maltrato, robos menores, embarazos no deseados y paternidad irresponsable.

Ilustración 44 Aporte de las características de las RSI a la reproducción de la lógica vernácula defensa territorial
Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia



Ahora bien, estas características, al ser medidas, ya no en sí mismas, como en la tabla anterior, sino, en su contribución general a la reproducción de la lógica de continuidad de la memoria colectiva, permite ver, como se aprecia en la Ilustración 44, que la materialidad y la enunciación no verbal, son las que tienen un porcentaje menor de reproducción.

En resumen, la Tabla 29 demuestra que las lógicas de reproducción de manejo territorial vernáculo waorani en Shellpare se reproducen en un nivel

medio, siendo el dominio del ciclo productivo la lógica que medianamente tiene un porcentaje mayor, seguido por la defensa territorial. La continuidad de la memoria colectiva, estando en un nivel medio, tiene una valoración menor que las dos que le preceden. En el nivel de reproducción débil se encuentra la lógica de cuidado de los bienes comunes.

Lógica manejo (LM)	Nivel de reproducción	Valor (V)	Valor max (V≥)	% de RSI en LM	% reproducción LM
Defensa territorial	Medianamente	76	128	59%	28%
Dominio del ciclo productivo	Medianamente	59	96	61%	29%
Cuidado de los bienes comunes	Débilmente	77	192	40%	19%
Continuidad de la memoria colectiva	Medianamente	85	160	53%	25%
			576	214%	100%

Tabla 29 Resumen de la reproducción de las lógicas de manejo territorial en Shellpare. Fuente: Cap. III y IV. Elaboración propia

El cálculo para obtener el porcentaje de influencia de las RSI en cada lógica de manejo territorial se obtuvo de la siguiente ecuación:

$$\%RSI = \frac{V * 100}{V \geq}$$

Mientras que el porcentaje de reproducción de cada lógica en el manejo territorial vernáculo waorani de manera global fue:

$$\%RpLM = \frac{\%RSI}{\sum 4(\%RSI)}$$

Estos resultados servirán para el planteamiento de las conclusiones y recomendaciones que este trabajo de investigación pretende sean útiles para la toma de decisiones de los waorani de Shellpare; así como para quienes trabajan en favor del desarrollo de los pueblos y las nacionalidades del Ecuador.

Capítulo 6. Conclusiones y Recomendaciones

Este capítulo encierra los aportes desarrollados a lo largo de este documento. Por un lado, se plantean los argumentos teóricos y empíricos que han permitido sostener las hipótesis iniciales, pero, además, los elementos novedosos al debate teórico sobre la territorialización de la intergeneracionalidad. Como todo trabajo académico, no es un estudio acabado, sino una ventana para la definición de otras líneas de investigación y acción posibles. Estas se delinearán en las recomendaciones. Al igual que algunas reflexiones para las organizaciones de base, científicos y organizaciones sociales.

6.1. Conclusiones

Una vez que los resultados del Capítulo V han respondido a los objetivos de la investigación, se expone a continuación la comprobación y argumentación de las hipótesis trazadas, a través de la exposición de las conclusiones derivadas

de ésta.

Al plantear que *la crisis en las relaciones sociales intergeneracionales de la Nacionalidad Waorani dificulta la reproducción de las lógicas de manejo territorial ancestral en el barrio waorani en Shell*, se puede entender esto, como la imposibilidad que tienen los hombres y las mujeres que residen en Shellpare para implementar en su vida cotidiana las estrategias propias de su cultura para vivir bien o en condiciones adecuadas en esta zona urbana, lo que desencadena una serie de problemas que desestabilizan su sentido de “ser waorani” y que por otro lado podrían estar articulando una nueva forma de auto-asumirse como waorani modernos.

La continuidad de la memoria colectiva como elemento para el manejo territorial waorani lleva a problematizar para futuras investigaciones, ¿qué significa ser waorani en la actualidad? ¿El proceso de construcción de un estado ecuatoriano plurinacional e intercultural influye en la construcción del waorani actual? ¿La autodefinición de waorani moderno responde a entenderse como parte de la sociedad nacional? ¿Hay condiciones para garantizar esa existencia y re-existencia dentro-fuera de la selva bajo el modelo económico imperante?

A manera de premisa se puede argumentar que ser waorani en la actualidad significa “manejarse en dos mundos”, aprender de ellos, tomar lo mejor de cada uno para vivir bien. Significa repensarse constantemente como un ciudadano ecuatoriano con deberes y derechos individuales; pero, además colectivos, los cuales se enmarcan en la lucha político-organizativa por construir un estado plurinacional e intercultural de los pueblos y nacionalidades del Ecuador.

El ser waorani en la actualidad tiene que ver con la responsabilidad de cuidar el legado de sus abuelos para entregarlo a sus hijos en las mejores condiciones posibles. Sin estrategias “hostiles” de defensa, pero con capacidad política, técnica y visión de futuro. Tiene que ver con pretender alcanzar la igualdad de derechos a la educación, salud, al trabajo para frenar las problemáticas sociales que devienen de una relación ecológicamente desigual.

Además, es entender que reciben una fuerte presión por quienes ven en sus formas tradicionales de vida, una posibilidad para aprender a vivir mejor, con mayor sostenibilidad. Pues se crean proyectos muchas veces romantizados con el waorani “del ayer”, sin pensar en las necesidades del waorani “del hoy”. Se plantea esto como una reflexión autocrítica.

De ahí que, deba entenderse la crisis no como un problema o problemas en sí. Desde el trabajo social se estudia a la crisis como un momento de quiebre, el cual permite la toma de una serie de decisiones y acciones que posibilitan cambios. En el caso concreto, esta crisis que están viviendo los waorani de Shellpare debe permitirles auto reflexionarse y tomar decisiones y acciones que consideren pertinentes para el anhelado desarrollo que tienen como pueblo. El proyecto de educación propia, las reformas a estatutos de NAWÉ y CONCONAWÉP son ejemplos de esto.

El primer argumento hipotético fue que *la figura de autoridad de los pikenani, capaz de enseñar y liderar el territorio ha sido relegada*. Sobre esto se concluye que el cambio de la matriz cultural que se experimenta en Shellpare y en gran parte del territorio waorani, responde a la adaptabilidad que han

desarrollado para incorporarse en la sociedad envolvente. La cual considera que las personas “de la tercera edad” o que han dejado de aportar a la Población Económicamente Activa, dejan de tener una utilidad social y por lo tanto no deben ser consideradas en la conducción de la vida de un pueblo. Pues estas personas se vuelven una carga para las familias y el Estado, por perder su autonomía. Los estudios intergeneracionales mencionados en el capítulo II reafirman este argumento.

Los waorani en sus discursos políticos evocan la figura de autoridad que tienen sus abuelos, así como la de sus antepasados, guerreros, defensores de la vida plena del territorio; se conoce también que culturalmente los pikenani cuando reconocen que sus días se acortan buscan autoaislarse “para morir bien y reencontrarse con sus ancestros”. Su fuerza física y resistencia les garantiza el ser autónomos. Los estudios de Rival (2002), Hidrobo (2013), Álvarez (2015), Acuña (2020) y Bravo-Díaz (2020b) citados a lo largo de este trabajo refuerzan esta idea.

Sin embargo, cuando tienen familiares en las ciudades como Shell y se conoce que están enfermos, sus hijos movilizan los recursos de las organizaciones o los propias para que sus padres sean atendidos en casas de salud públicas, o donde chamanes kichwa si se presume que ha sido un maleficio (Duque et al. 2021). Los abuelos por su parte no logran acostumbrarse a la forma de habitabilidad de sus hijos y buscan retornar a sus comunidades.

También se ha detectado que se identifica a los pikenani con lo pasado, con lo que “éramos”, significando esto que no calzan en el paradigma de modernidad el cual, sobre todo los jóvenes, pretenden alcanzar. Durante el trabajo de campo

se puede constatar que la actual dirigencia de NAWE y CONCONAWEP despliega esfuerzos por reivindicar la figura de autoridad de los pikenani en las Asambleas, dándoles vocería y pidiéndoles consejo. Así mismo, en los estatutos recién aprobados por las comunidades de Pastaza, se crea un consejo de pikenani en la estructura de la organización.

Los pikenani representan la posibilidad de seguir sosteniendo las lógicas vernáculas de cuidado territorial (defensa territorial, dominio del ciclo productivo, cuidado de los bienes comunes y continuidad de la memoria colectiva), los esfuerzos que se hagan en torno a dotarles de autoridad y posibilidad de enseñar a ser waorani a sus descendientes determinarán ciertos niveles de bienestar de esta nacionalidad.

El aporte al debate teórico a partir de estas conclusiones tiene que ver con la posibilidad de territorializar la intergeneracionalidad para la construcción de una conciencia de sostenibilidad en el cuidado de los bienes comunes, no solo de los pueblos y nacionalidades indígenas, sino también, de ciudades en contra flecha de su neoliberalismo urbano.

Así mismo, se planteó que *las nuevas formas de organización funcionales a la sociedad envolvente son parte de esta crisis*; entendiéndose por organización funcional a las creadas con apoyo de las empresas petroleras para que sirvan de intermediarias entre el pueblo y estas, así como también con el Estado y la sociedad envolvente. Al ser concebidas bajo una estructura de democracia representativa se obvió el principio de igualdad que los waorani demandan desde su concepción cultural. Esta forma de organización importada

les ha significado muchos conflictos internos, marcando ciertas formas de discriminación entre unos y otros por la capacidad adquisitiva y la relación con cowore.

Las organizaciones funcionales a la sociedad envolvente han servido, en muchos casos, para generar clientelismo y corrupción. La AMWAE es la organización que ha demostrado manejarse correctamente, reconociendo el liderazgo de mujeres en el sostenimiento de iniciativas productivas en beneficio de una parte importante de familias de la nacionalidad. Este modelo de gestión desde el liderazgo de las mujeres puede convertirse en un caso de estudio para el aporte al debate teórico sobre economía feminista.

Esta forma de organizar la representación de los waorani ha generado también el chisme como mecanismo para deslegitimar y desinformar en el territorio, ya que, ante la dificultad de estar presente en todas las comunidades, la desvirtuación de la realidad es la forma más rápida de generar inestabilidad. Si bien el sistema de radiofrecuencia ha permitido que la información llegue oportunamente en muchos casos, se ha mal utilizado para burlarse y desprestigiarse internamente. La internet ha llegado a tener la misma utilidad, facilita la retroalimentación del trabajo de organizaciones como NAWE, pero también es utilizada para generar desinformación e inestabilidad.

Las organizaciones de base como intermediarias culturales han favorecido a varias familias en detrimento de otras; pero, además, son responsables del primer éxodo a las ciudades de Coca, Puyo y posteriormente Shell. Esta conclusión debe ser entendida como un aporte a la problematización del ordenamiento territorial amazónico como forma de producción territorial

capitalista.

Se debe recalcar nuevamente el cambio que la dirigencia actual de NAWÉ y CONCONAWÉP han dado en cuanto a credibilidad interna por parte de un número importante de familias, así como una credibilidad externa principalmente.

La migración generada por el establecimiento de estas organizaciones fuera del territorio puede entenderse como la transición de la itinerancia interna hacia la migración interna, que para muchos waorani está significando la pauperización como efecto de los cambios de las relaciones socioespaciales ya que *el criterio vernáculo de construir un territorio útil ha sido cambiado significativamente*. Esta reflexión puede servir de aporte al debate teórico de estudios de movilidad indígena y pobreza.

El *criterio vernáculo de construir un territorio útil* respondía a la apropiación territorial a través de la interdependencia con el territorio y dominio del ciclo productivo, donde las relaciones con otros organismos (lo no-humano) eran de reciprocidad y mutualismo, por lo que la utilidad del territorio se medía desde la posibilidad de mantener relaciones de bienestar, abundancia y paz. Este criterio se reproduce en mayor o menor medida en las comunidades del territorio ancestral; sin embargo, en Shell, la utilidad del territorio ha cambiado, ya que *ha sido relacionada con el mercado, con la posibilidad de obtener mejor educación, acceso a salud y trabajo*. De ahí la necesidad de problematizar la territorialización de la intergeneracionalidad.

Estas legítimas demandas de una nacionalidad de reciente contacto con la sociedad envolvente no han podido ser asumidas de manera orgánica y a largo

plazo, muchas veces, han respondido a agendas de organizaciones externas, que han obtenido financiamiento en nombre del desarrollo de los waorani. Sumado a que, la estructura de la sociedad ecuatoriana es asimétrica, con brechas económicas, sociales y ecológicas, producto de los patrones hacendatarios que han dejado secuelas como la discriminación y perviven en el ideario peyorativo de que indígena es sinónimo de retraso, pobreza y exclusión.

Es decir, esta forma de entender el territorio útil, en este caso de Shellpare, no ha sido analizado por sus moradores desde el contexto local y nacional. *El sistema de educación formal ha incidido* en esta perspectiva de los waorani, ya que *subraya criterios de “desarrollo”, “adelanto”, “progreso” ligados a vivir cerca de centros poblados como el Puyo*; así como para los mestizos del país, el éxito significa estudiar la universidad y el postgrado en el extranjero.

El fragmento del diario de Catherine Peeke del ILV expuesto por Stoll (anteriormente citado), es la premonición obvia de lo que hoy se ve: “Están desesperados por esconderse defuerzas que no entienden, ¡pero ¡cuánto más desesperados estarían si realmente entendieran! El tragarse sus recursos, su libertad, hasta su identidad es inevitable. Y ellos enfrentarán las frustraciones aún más grandes del hombre moderno” (2002:429).

Tanto el sistema educativo que les ha permitido “asimilar la cultura envolvente”, como en sus inicios, el proceso de evangelización, han desvirtuado la potencia de sus aportes al mundo. ¿Acaso el tomar lo necesario, el respetar los ciclos productivos, el buscar interdependencia con el entorno, el aprender-haciendo, el defender un espacio de vida es sinónimo de retraso o falta de civilismo?

Estas instituciones lograron hacer creer a las generaciones de waorani presentes que sus conocimientos no generan desarrollo. Los intermediarios culturales jugaron un papel primordial en este cambio de concepción, minando la autoestima de un pueblo que resistió al embate de la invasión española, el hostigamiento por la extracción del caucho; pero que no pudo con estrategias de despojo sistemático de sus territorios, *al extraer los tiempos dedicados a relacionarse con los bosques y los canales ancestrales de conocimientos, y confinarlos en las paredes de los centros educativos.*

La aceleración de su tere/pare: tiempo/espacio debido al avance tecnológico, apertura de carreteras, en especial de la *internet y telefonía móvil* han movido las estructuras de las relaciones sociales intergeneracionales, imbricando la necesidad de imitar formas que para *las generaciones jóvenes waorani* les signifique sino estar, por lo menos sentir que viven bajo *estándares cosmopolitas o regionales*. De ahí que se concluye que los waorani de Shellpare son los nuevos intermediarios culturales entre la sociedad envolvente y los waorani del territorio.

Las consecuencias de esta falta de decodificación de la información que se emite-recepta son el *deseo de abandonar su territorio, consumir alcohol y drogas, maltrato intrafamiliar, paternidad irresponsable, cuidado monoparental de hijos, deserción escolar y suicidios*. Sin embargo, también el salir del territorio es asumido como una oportunidad para obtener trabajo, estudiar y aportar a la nacionalidad, de lo cual hay ejemplos de familias que han logrado alcanzar esta estabilidad.

En Shell se ha constituido Shellpare o barrio Nampa, asentamiento waorani en la lotización Nuevo Amanecer en el cantón Mera, parroquia Shell, provincia Pastaza. Si bien no es considerado como un barrio por el GAD Parroquial, la popularización de barrio Shellpare ha permitido ganar actoría política. Las condiciones en cuanto a servicios básicos no alcanzan a constituirse en el ideario de progreso asumido por los waorani; sin embargo, en su proceso de urbanización, han construido sus viviendas según el patrón regional, y varias familias han tenido que recurrir a ser calificadas como personas de bajos recursos económicos para acceder a vivienda social.

Los relatos de pikenani presentados en este documento muestran la paradoja de salir de un espacio geográfico que les aseguraba condiciones de vida plena a vivir en zonas urbanas en condiciones de pobreza. Esto debe entenderse como resultado del despojo de tierras por hostigamiento que el modelo extractivo dependiente ha logrado. Se trata de reflejar que han tenido que migrar por las presiones constantes a sus bienes comunes, en 2019-2021 han sido el petróleo, balsa (entre otras maderas finas) y minerales. Entre esas presiones están las arriba mencionadas.

Se puede ver en Shellpare, como *socialmente, se han agrupado de acuerdo con sus filiaciones familiares*, los apellidos con mayor representatividad según la investigación fueron Enqueri, Ima, Omene Huamoni, Nenquimo, Nihua, y Yeti. Los torneos de fútbol son estos espacios sociales para fortalecer el tejido social, por lo que se constituyen en un mecanismo de interacción potente para su sistema político.

Una vivienda o habitación pueda agrupar a varios miembros correlacionados, sin que esto signifique que reproduzcan el manejo territorial vernáculo, ni tampoco el cuidado común del territorio. Es decir, las lógicas de manejo vernáculo han sido adaptadas a través de la utilidad de su habitabilidad. El vivir en Shellpare les ha permitido desarrollar su nivel de incidencia política tanto nacional como internacionalmente. Se reconocen la trascendencia política de Manuela Ima, Alicia Cahuya, Nemonte Nenquimo, Patricia Nenquihui y Gilberto Nenquimo moradores de Shellpare.

Otra conclusión es que en Shellpare, *no se reproduce la idea del barrio periurbano o urbano, sino más bien se trataría de un ejercicio de habitabilidad sui generis.* Por un lado, son la única nacionalidad indígena amazónica en Shell que esté agrupada significativamente y tenga títulos de propiedad individual. Tienen un sistema de movilidad moderada, pero generalmente tienen retornos cíclicos a su territorio ancestral, sea por aprovisionamiento de alimentos, captura de parentesco, continuidad de la memoria colectiva a través del ejercicio de actividades laborales o por un principio de mantener su ser waorani.

Finalmente se puede ver que, estos dispositivos activan *las relaciones sociales basadas* en filiaciones familiares que constituyen relaciones espaciales en las *cuales, lo que convoca es la utilidad de los territorios* dentro de un modelo Amazónico de urbanización que privilegia el movimiento permanente, el intercambio de productos y relaciones y la articulación de la ciudad con el bosque y no a la “silla, símbolo raíz del occidente moderno” como lo explica Michael Uzendoski (2015).

Esto puede entenderse como una forma de “resistencia” frente a la modernidad ecuatoriana, ya que los waorani han ido adaptándose a estos cambios y han desarrollado una la flexibilidad cultural ante ciertos aspectos de su patrón cultural, para integrarse a la ciudad, por ejemplo, parentesco y solidaridad familiar o al visibilizarse socialmente en la ciudad a través del establecimiento físico de sus organizaciones de base.

Como una analogía a manera de reflexión. Los waorani de Shellpare han experimentado un desplazamiento “voluntario” desde su territorio hacia la ciudad, así como los Tagaeri (los de Taga – guerrero waorani) se desplazaron “voluntariamente” de su territorio hacia lo profundo de la selva. La misma necesidad, garantizar una vida plena. Un mismo pueblo impulsado por las presiones de mercado tomó dos direcciones contrarias. Será el devenir histórico el que dibuje el resultado final.

Desde la modestia se puede plantar que esta contribución empírica es la primera en entretener las relaciones sociales intergeneracionales con las lógicas de manejo vernáculas waorani en Shellpare. Los estudios sobre el tema se han centrado en el territorio ancestral y lo que aquí se ha analizado podría verse como el primer acercamiento a la realidad urbana de los waorani.

En cuanto a la contribución teórica de esta investigación se puede revisar el acápite sobre Aportes al debate teórico para la territorialización de la intergeneracionalidad, donde separándose del estudio de caso, se intentó reflexionar sobre las posibilidades epistemológicas de conceptos como las

interacciones entre lo humano y no-humano, el aprender-haciendo con enfoque intergeneracional y el manejo territorial sostenible.

Como conclusión de cierre, se considera que, los conflictos por distribución ecológica que permean la vida de las poblaciones desfavorecidas en todo el mundo van trastocando su adaptabilidad cultural resiliente. Esto modifica los paisajes, los territorios y las formas de relación con lo no-humano. La crisis civilizatoria que el modelo industrial globalizado empuja afecta principalmente a los grupos históricamente excluidos y a los espacios geográficos con bienes comunes extraíbles.

6.2. Recomendaciones

A continuación, una serie de reflexiones a manera de recomendaciones para todas las personas que consideran que aportar a la Nacionalidad Waorani es una posibilidad individual o colectiva de aprendizaje.

6.2.1. A la NAWE y CONCONAWEP

Shellpare debe ser considerada de manera similar a una comunidad, fortalecer su tejido social repercutirá directamente en las comunidades al interior del territorio. Es decir, elevar la conciencia de los moradores de Shellpare, activando las lógicas de manejo territorial propuestas, permitirá a las organizaciones ahorrar recursos que se pueden invertir en el desarrollo pleno que tanto se aspira.

El proyecto de educación propia waorani, que CONCONAWEP busca implementar en las comunidades de Pastaza, debería ser también replicado en

Shellpare, para ello se requieren generar las condiciones tanto técnicas como políticas. La creación de un centro educativo intercultural bilingüe en el sector, que privilegie las potencialidades del ser waorani, como la interdependencia con el territorio (buenos senderistas, inteligencia espacial, inteligencia kinestésica – movimiento), el aprender-haciendo materializado en el conocimiento de los pikenani.

A nivel político, se requiere amplios diálogos con el gobierno nacional para que se proteja la vida de indígenas de reciente contacto en una zona urbana del peligro que implica la pauperización no solo económica sino de la cultura. No se trata de someterlos a proyectos de inclusión económica y social que los miren como población pobre, sino como una nacionalidad que forma parte de un Estado intercultural y plurinacional, la cual se representa un patrimonio inmaterial de la humanidad.

Se debe seguir fortaleciendo el movimiento Resistencia Waorani como mecanismo de defensa ante los embates de los procesos extractivos que como se ha demostrado en esta investigación han imposibilitado paulatinamente el desarrollo de la vida plena de los waorani del Ecuador.

Si la consigna es defender el territorio a punta de educación, como ha señalado el presidente de la NAWA, que esa lucha signifique buscar espacios de educación de calidad, respetuosos con las diferencias, inclusivos y que permitan el retorno al territorio con posibilidades de real desarrollo.

Retomar las gestiones para que Shellpare pueda convertirse en un referente de turismo comunitario, como lo plantearon en su momento a las autoridades cantonales. Tienen las condiciones, hace falta la voluntad política,

hay oportunidades desde la Cooperación Internacional.

6.2.2. A la comunidad de científicos sociales y a las organizaciones sociales

Es necesario invertir tiempo, esfuerzo y recursos en generar ciencia útil (no en los términos positivos de Comte). Para ello, se requiere replantear los mecanismos para obtener, validar y exponer la información. Tal vez preguntarse, ¿qué ganan los participantes de la investigación? En nombre de la ciencia, se invalida a quienes son merecedores de reconocimientos y mientras la hoja de vida profesional se robustece, a la par se robustecen las brechas sociales en detrimento de “a quienes estudiamos”.

Y para quienes creen en la utilidad de la ciencia y luchar por ello, la recomendación es buscar tejer la red para el encuentro dialogal y “ser tendencia” de que otra forma de investigación es posible.

6.2.3. Futuras líneas de investigación y acción

El resultado de este trabajo abre la posibilidad de desarrollar futuras líneas de investigación y acción para seguir aportando al sostenimiento de las bases culturales de una nacionalidad indígena de reciente contacto y al debate teórico en materia de desarrollo local.

En cuanto a las líneas de investigación se plantea desde la movilidad indígena temas como: ¿Segundo éxodo waorani?: de Shellpare a grandes ciudades. ¿Cómo viven la itinerancia los waorani de hoy? Despojo territorial por hostigamiento ¿quiénes ganan?

En cuanto a educación emancipatoria temas como: del aprender-haciendo al mal-aprender-repitiendo; la educación como ideario de desarrollo en la

Nacionalidad Waorani; el impacto de las intermediaciones culturales en la Nacionalidad Waorani; el aprender-haciendo con enfoque de intergeneracionalidad.

En cuanto a territorialidad temas como: nuevas presiones territoriales: balsa y minería; conflictos de distribución ecológica – recursos hídricos; territorialización de la intergeneracionalidad y manejo territorial sostenible.

Con relación a las líneas futuras de acción se plantean temas como: aportes en los contenidos del modelo de educación propia waorani, fortalecimiento político de los waorani de Shellpare, réplica de Escuelas Intergeneracionales Wiñenani-Pikenani en otras comunidades waorani, mapeo de actores con lineamientos de la cosmovisión waorani, biografías de pikenani, protocolos de ética para el trabajo con indígenas de reciente contacto.

Esto podría devenir en fortalecer el Desarrollo Local y Cooperación Internacional en pueblos y nacionalidades indígenas. Finalmente, el camino de reflexión que se ha desarrollado en este documento ha tocado varias sensibilidades, ha generado tantos cuestionamientos y ha convocado muchas aspiraciones. Luego de varios años de trabajo de campo, que se deberían entender cómo años de aprendizaje junto a un pueblo que se debate entre mantener su soberanía y autodeterminación por la que lucharon sus abuelos o permitir que la maquinaria avasalladora de la sociedad envolvente insaciable de recursos dirija su forma de vida.

Sea cual sea la decisión de los waorani del Ecuador, es necesario que quienes lideren a su pueblo, lo hagan con honestidad, escuchando y caminando el territorio. Hacer territorio significa vivirlo, sentirlo, dolerse de él y lucharlo desde donde sea permitido.

Esta investigación ha hecho territorio desde la palabra, para que se tomen decisiones y se fortalezca la memoria colectiva de la Nacionalidad Waorani. Se ha intentado demostrar que para fortalecer a las nuevas generaciones se debe valorar las sinergias de su cultura con el territorio ancestral.

¡Waakebi waorani, waakebi cowore!

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, Angel. 2020. "Del cuerpo guerrero al cuerpo deportivo: transformaciones culturales huaorani (From warrior body to sports body: Huaorani cultural transformations)". *Retos* 38(38):433–42.
- Aguayo, Cecilia. 2011. "El Trabajo social y la acción social: entramados epistémicos y éticos de la acción profesional". *Servicios Sociales y Política Social* 94:173–82.
- Alvarado-López, José, Ronny Correa-Quezada, y María Tituaña-Castillo. 2017. "Migración interna y urbanización sin eficiencia en países en desarrollo: evidencia para Ecuador". *Papeles de Población* 94:99–123.
- Álvarez, Kati. 2015. "Literacidad vernácula, relación intergeneracional con la escritura y la construcción de saberes en los Waorani del Ecuador." *Analytica del Sur Psicoanálisis y Crítica* (3).
- Álvarez, Kati. 2016. "Lugares cargados de memoria: aproximaciones hipotéticas sobre la construcción de identidad y territorio en los Tageiri y Taromenaneo". *Antropología Cuadernos de investigación* (16):69.
- Álvarez, Kati. 2018. "Las unidades de uso de suelos patrimoniales y modernos en los Tagaeri-taromenane y otras familias no contactadas: sugerencias para ampliar el área de protección y reducir el área de explotación petrolera". Pp. 7–212 en *Zona Intangible del Yasuní Entre el manejo territorial y la geografía imaginada*. Quito: Abya - Yala.
- AMWAE, (Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador. 2009. *Onkiyenani Tededanipa Las voces de las mujeres*. Ah.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La Modernidad Desbordada*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador. 2009. *Tededanipa Las voces de las mujeres*. editado por Corporación Humanas Ecuador. Quito.
- Avendaño, Isabel. 2010. "Un recorrido teórico a la territorialidad desde uno de sus ejes: El sentimiento de pertenencia y las identificaciones territoriales". *Intercambio* 7(8):13–35.
- Barrionuevo, Alexandra, y Vinicio Parra. 2019. "Escuela Intergeneracional Wiñengan Pikenani: Experiencia de Trabajo Social con una nacionalidad de reciente contacto comunidad Waorani de Toñampare marzo - julio 2019". Universidad Central del Ecuador, Quito.
- Blanco, Carla Rivera. 2020. "Tres grietas fracturan la ciudad: el daño social producido por los procesos de gentrificación". *Crítica Penal y Poder* 2020(20):267–81.
- Blomberg, Rolf. 1937. "From a journey to the Jibaro Indians in Ecuador". *Ethnos*.
- Blomberg, Rolf. 1996. *Los aucas desnudos. Una reseña de los indios del Ecuador*. Colección. Quito: Abya Yala.
- Boelens, Rutgerda, Jaime Hoogesteger, Erik Swyngedouw, Jeroen Vosb, y Philippus Westerb. 2017. "Territorios hidrosociales: una perspectiva desde la ecología política*". P. 300 en *Recursos, vínculos y territorios. Inflexiones transversales en torno al agua*, editado por C. Salamanca y F. Astudillo. Rosario: Unir Editora.
- Brando, Paulo, Jennifer K. Balch, Daniel C. Nepstad, Douglas C. Morton, Francis E. Putz, Michael T. Coe, Divino Silvério, Marcia N. Macedo, Eric A. Davidson, Caroline C. Nóbrega, Ane Alencar, y Britaldo S. Soares-Filho.

2014. "Abrupt increases in Amazonian tree mortality due to drought-fire interactions". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 111(17):6347–52.
- Bravo-Díaz, Andrea. 2020a. "Notas Amazónicas frente a la pandemia, el caso Waorani en Ecuador". *Perifèria. Revista d'investigació i formació en Antropologia* 25(2):22–33.
- Bravo-Díaz, Andrea. 2020b. "Vitality, peace and happiness: an ethnography of the Waorani notion of 'living well' and its contemporary challenges along oil roads". *Doctoral thesis, UCL (University College London)*.
- Burgaleta, Elena, Nadia Rodríguez, y Miguel Martínez-Fresneda. 2018. "Identidades amazónicas en conflicto: el indígena dócil frente al insurrecto". *Revista mexicana de sociología* 80(1):139–66.
- Cabodevilla, M. 1999. *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. 2a ed. Quito: Cicame.
- Cabodevilla, Miguel Ángel. 2010. *La nación Waorani Noticias históricas y territorio*. 1a ed. Orellana.
- Castello, Leonardo, y Marcio Macedo. 2015. "Large-scale degradation of Amazonian freshwater ecosystems". *Wiley Online Library* 22(3):990–1007.
- Castro, María Luiza, y Angélica Cárdenas-Piedrahita. 2017. "Geo-grafías decoloniales y el pensamiento femenino indígena. Tejiendo y modelando resistencias y re-existencias en la Amazonía Ecuatoriana". Pp. 101–29 en *Pensamiento Indígena en Nuestramérica. Debates y Perspectivas en la mesa de hoy*, editado por P. Canales y S. Vargas. Santiago-Chile: Ariadna Ediciones.
- Cervantes, Carmen Trigueros, Enrique Rivera, García Irene, y Rivera Trigueros. 2018. *Técnicas conversacionales y narrativas. Investigación cualitativa con Software NVivo*.
- Cipolletti, María Susana. 2002. "El testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los huaorani (Ecuador, 1945)". *Journal de la société des américanistes*.
- CONCONAWEP. 2020. *Memoria reunión CONCONAWEP - tema: educación*. Puyo.
- Cuzco, Sandy. 2019. "Proyecto escuela intergeneracional Wiñengan – Pikenani, en la comunidad Toñampare, cantón Arajuno, provincia de Pastaza". Universidad Central del Ecuador.
- Dinwiddie, Howard. 1924. *Report of a Missionary Survey of the Republic of Ecuador, South America*. New York: Christian and Missionary Alliance.
- Duque, Gabriela, Marco Valladares, y Paulina Oña. 2021. "La salud intercultural en Toñampare contada desde el desencuentro dialógico de saberes". *Latin American and Caribbean Ethnic studies*.
- Elden, Stuart. 2013. "How should we do the history of territory?" *Territory, Politics, Governance* 1(1):5–20.
- Elliot, Elisabeth. 1956. *Portales de esplendor*. Grand Rapids - Michigan: Portavoz.
- Franco, Juan. 2002. "Duranibai-Cantos de la Tradición Huao". *Gerencia de Protección Ambiental de Petroecuador* 36. Recuperado el 9 de junio de 2021 (<https://www.juancarlosfrancoinvestigacionycomposicionmusical.com/duranibai>).
- GAD-Mera. 2020. *Actualización del Plan de Desarrollo y Ordenamiento*

- Territorial del Cantón Mera 2019-2025, incluyendo la Formulación del Plan de Uso y Gestión de Suelo*. Mera.
- García, Fernando. 2014. "territorialidad y autonomía, proyectos minero-energéticos y consulta previa: el caso de los pueblos indígenas de la Amazonia ecuatoriana". *Anthropologica* 32:71–85.
- Gianotti, Emilio. 1996. *Viajes por el Napo Cartas de un misionero (1924-1930)*. Colección. Quito: Abya Yala.
- Gobern, Maria. 2017. "370 millones de pueblos indígenas en el mundo". *20 Minutos Editora S.L.*
- Green, Natalia. 2012. "Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE): voz y construcción de un sujeto político en la dinámica del Parque Nacional Yasuni". Quito, Ecuador : Flacso Ecuador, Quito.
- Guerrero, Patricio. 2010. "Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte)". *Calle14: revista de investigación en el campo del arte* 4(5):80–94.
- Hardin, Garrett. 2005. "La tragedia de los comunes ". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 4(10):0–0.
- Heckenberger, Michael, Simone Athayde, Jose Silva-Lugo, Marianne Schminck, y Aturi Kaiabi. 2017. "Reconnecting art and science for sustainability: Learning from indigenous knowledge through participatory action-research in the Amazon". *Ecology and Society* 22(2).
- Hendel, Verónica. 2021. "Territorializar la interculturalidad. Jóvenes, ciudad y migración en el Gran Buenos Aires, Argentina". *Odisea. Revista de Estudios Migratorios* 8:238–67.
- Hidrobo, David. 2013. "Identidades masculinas entre los Waorani y prácticas económicas en los últimos 50 años". *Antropología Cuadernos de investigación* 12:150–59.
- Hommel, Lena, Rutgerd Boelens, Sonja Bleeker, Bibiana Duarte-Abadia, Didi Stoltenborg, Jeroen Vos, y Diego Roldán. 2020. "Gubernamentalidades del agua: la conformación de los territorios hidrosociales, los trasvases de agua y los sujetos rurales-urbanos en América Latina". *A&P Continuidad* 7(12):10–19.
- Honneth, Axel. 2007. *Reificación Un estudio en la teoría del reconocimiento*. editado por traducción: Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz.
- Hoogesteger, Jaime, Rutgerd Boelens, y Michiel Baud. 2016. "Territorial pluralism: water users' multi-scalar struggles against state ordering in Ecuador's highlands". *Water International* 41(1):91–106.
- Houck, Kelly, Mark V. Sorensen, Flora Lu, Dayuma Alban, Kati Alvarez, David Hidobro, Citlali Doljanin, y Ana Isabel Ona. 2013. "The effects of market integration on childhood growth and nutritional status: The dual burden of under- and over-nutrition in the northern ecuadorian amazon". *American Journal of Human Biology*.
- Iglesias, Edgar, Javier González-Patiño, José Luis Lalueza, y Moisés Esteban-Guitart. 2020. "Manifiesto en Tiempos de Pandemia: Por una Educación Crítica, Intergeneracional, Sostenible y Comunitaria A Manifest in a Time of Pandemic: For a Communitarian, Sustainable, Intergenerational and Critical Education". *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social* (3e):181–98.
- INEC. 2020. *Enemdu Acumulada*. Quito.

- Instituto Sinchi. 2021. "Panamazonia". Recuperado el 11 de mayo de 2021 (<https://www.sinchi.org.co/panamazonia1>).
- Izquierdo, Juan. 2000. *La Ecoarquitectura. Asentamientos Humanos Huaorani*. 1a ed. Quito: Abya - Yala.
- Jessop, Bob, Neil Brenner, y Martin Jones. 2008. "Theorizing Sociospatial Relations": [http://dx.doi.org/10.1068/d910726\(3\):389-401](http://dx.doi.org/10.1068/d910726(3):389-401).
- Konecki, Krzysztof, Anna Kacperczyk, Piotr Chomczyński, y Marco Albarracín. 2016. *The spirit of communitarianism and the cultural background of the Limoncocha community in the context of sustainable development and environmental protection*. Vol. 1. 1a ed. Quito.
- Labaka, Alejandro. 2012. *Crónica huaorani*. Ávila-España: Editorial de los Hermanos Capuchinos.
- Larrea, Carlos, Fernando Montenegro, Natalia Greene, y María Cevallos. 2007. *Pueblos indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador*. Vol. 1. editado por C. Larrea. Quito: Abya-Yala.
- De las Rivas, Juan, Miguel Fernández-Maroto, Enrique Rodrigo, y Mónica Martínez. 2017. "Recuperando el concepto urbanístico de barrio: unidades urbanas y regeneración urbana en Castilla y León". *Ciudad y Territorio Estudios Territoriales* 191:45-63.
- Leal, Cecília G., Jos Barlow, Toby A. Gardner, Robert M. Hughes, Rafael P. Leitão, Ralph Mac Nally, Philip R. Kaufmann, Silvio F. B Ferraz, Jansen Zuanon, Felipe R. de Paula, Joice Ferreira, James R. Thomson, Gareth D. Lennox, Eurizângela P. Dary, Cristhiana P. Röpke, y Paulo S. Pompeu. 2018. "Is environmental legislation conserving tropical stream faunas? A large-scale assessment of local, riparian and catchment-scale influences on Amazonian fish". *Applied Ecology* 55(3):1312-26.
- Lee, Jae Yong, y Mei Po Kwan. 2011. "Visualisation of socio-spatial isolation based on human activity patterns and social networks in space-time". *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 102(4):468-85.
- Lefebvre, Henri. 1976. *La revolución urbana*. 2a ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Lefebvre, Henri. 1978. "De reflexiones sobre la política del espacio". P. 398 en *Radical Geography*. London: Methuen young books.
- Lefebvre, Henri. 2009. *Lefebvre, Henri, 1901-1991. State, space, world : selected essays / Henri Lefebvre*. editado por N. Brenner y S. Elden. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Leonard, Annie, y Ariane Conrad. 2010. *La historia de las cosas, De cómo nuestra obsesión por las cosas está destruyendo el planeta, nuestras comunidades y nuestra salud. Y una visión del cambio - Google Play*. Vol. 1. 1 (PDF). Buenos Aires: FCE.
- Levis, C., FRC Costa, F. Bongers, ... M. Peña-Claros-, y undefined 2017. 2017. "This is a repository copy of Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition". science.sciencemag.org.
- Levis, Carolina, Bernardo M. Flores, Priscila A. Moreira, Bruno G. Luize, Rubana P. Alves, Juliano Franco-Moraes, Juliana Lins, Evelien Konings, Marielos Peña-Claros, Frans Bongers, Flavia R. C. Costa, y Charles R. Clement. 2018. "How people domesticated Amazonian forests". *Frontiers in Ecology and Evolution* 5(JAN).
- LMMC. 2005. "Países megadiversos con opiniones". *LMMC- Like-Minded Megadiverse Countries*. Recuperado el 24 de septiembre de 2020 (<https://web.archive.org/web/20090619084029/http://lmmc.nic.in/prologueL>

- mmc_new.php?Section=two).
- Loch, Eric. 1938. *Fever, famine, and gold;: The dramatic story of the adventures and discoveries of the Andes-Amazon expedition in the uncharted fastnesses of a lost world in the Llanganatis mountains*. Nueva York: G.P. Putnam's.
- Lu, Flora, y Ciara Wirth. 2011. "Conservation Perceptions, Common Property, and Cultural Polarization among the Waorani of Ecuador's Amazon". *Human Organization* 70(3):233–43.
- Martínez-Alier, Joan. 2015. "Ecología política del extractivismo y justicia socio-ambiental". *Interdisciplina* 3(7).
- Martínez Sastre, Javier. 2015. "Desde tiempos ancestrales'. Construcción identitaria y territorio en la cuenca baja del río Curaray (Amazonía Ecuatoriana)". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*.
- Montaño, Carlos. 2019. "El Trabajo Social crítico". *Pensamiento y Acción Interdisciplinaria* 5(2):8–21.
- Moreira, Leonardo, Moreira Chaves, Jan E. Conn, Rossana Verónica, Mendoza López, Maria Anice, y Mureb Sallum. 2018. "Abundance of impacted forest patches less than 5 km² is a key driver of the incidence of malaria in Amazonian Brazil OPEN". *SCIENTIFIC REpoRTS* | 8:7077.
- Muratorio, Blanca. 1996. "Trabajando para la Shell resistencia cultural a la proletarización en la amazonía ecuatoriana". P. 472 en *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*, editado por F. Santos. Quito: Abya - Yala.
- Musalem, Mónica, Craig Stuart Moore, y Francisco Croxatto. 2021. "Guanay: planificación y rehabilitación ecológica para el desarrollo inmobiliario en Puchuncaví, Chile, 2018". *ARQ (Santiago)* (108):130–37.
- Narváez, Iván. 1996a. *Huaorani - MAXUS. Poder étnico vs. Poder transnacional*. Quito: Porvenir.
- Narváez, Iván. 1996b. *Huaorani vs. Maxus: el poder étnico vs. poder transnacional*. Quito: Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales - FESO.
- NVivo12+. s/f. "Nodos de tema". Recuperado el 24 de mayo de 2021 (<https://help-nv.qsrinternational.com/12/win/v12.1.101-d3ea61/Content/nodes/theme-nodes.htm>).
- OACNUDH. 2012. "Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la Región Amazónica, el Gran Chaco y la región oriental de Paraguay". *OACNUDH* 25. Recuperado el 24 de septiembre de 2020 (<https://acnudh.org/load/2019/07/015-Directrices-de-Protección-para-los-Pueblos-Indígenas-en-Aislamiento-y-en-Contacto-Inicial-de-la-Región-Amazónica-el-Gran-Chaco-y-la-Región-Oriental-de-Paraguay.pdf>).
- OIT. 1989. "Convenio C169 - Convenio sobre pueblos indígenas y tribales". Recuperado el 20 de octubre de 2020 (https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314).
- Ortiz-Prado, Esteban, y Gabriel Cevallos. 2014. *Marco estratégico para la Protección de los Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial*.
- Panchi, Josué. 2018. "Las relaciones económicas de mercado y su incidencia en la cultura Waorani de la Comunidad de Konipare". Quito: UCE, Quito.
- Paucar, Micaela. 2017. "Sistematización del proyecto, agentes que facilitan la

- incorporación de la". Quito: UCE, Quito.
- Peres, Carlos A., Thaise Emilio, Juliana Schietti, Sylvain J. M Desmoulière, y Taal Levi. 2016. "Dispersal limitation induces long-term biomass collapse in overhunted Amazonian forests". *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113(4).
- Poblete, Emmanuel, y Esperanza López. 2019. "La conducta sustentable: un enfoque intergeneracional". *Revista Digital Universitaria* 20(1):1–13.
- Del Popolo, Fabiana, Estela Garcia De Pinto, Bruno Ribotta, y Marta Azevedo. 2011. *Pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina: dinámicas poblacionales diversas y desafíos comunes*. Vol. 12. 1a ed. Rio de Janeiro: ALAP.
- Real Academia Española. 2001. *Diccionario de la lengua española*. Madrid-España.
- Reymondin, Louis, Helen Bellfield, y Glenn Hyman. 2013. *Land use Status and Trends in Amazonia A report for the Amazonia Security Agenda Project amazoniasecurity.org Prepared by Alejandro Coca*.
- Rivadeneira, María Inés, y Marco Aparicio Wilhelmi. 2020. "Realidades situadas en tiempos de COVID-19: Pueblos indígenas amazónicos Waorani frente a la pandemia y el extractivismo en el Ecuador". *Revista Catalana de Dret Ambiental* 11(2).
- Rival, Laura. 1993. "The Growth of Family Trees: Understanding Huaorani Perceptions of the Forest". *Man* 28(4):635–52.
- Rival, Laura. 1996. *Hijos del sol, padres del Jaguar: los huaorani de ayer y hoy*. Abya-Yala Ediciones.
- Rival, Laura. 2002. "Trekking through Time. The Huaorani of Amazonian Ecuador." *New York: Columbia University Press*.
- Rival, Laura. 2005. "The attachment of the soul to the body among the Huaorani of Amazonian Ecuador". *Ethnos* 70(3):285–310.
- Rival, Laura. 2017. "Quegoki Cönwi: Resiliencia waorani. Resiliencia y el futuro de la biosfera del Yasuní". Pp. 261–90 en *¿Está agotado el periodo petrolero en Ecuador? Alternativas hacia una sociedad más sustentable y equitativa: Un estudio multicriterio*, editado por C. Larrea. Quito: La Tierra.
- Rival, Laura. 2018. *Transformaciones huaoranis: Frontera, cultura y tensión*. 1a ed. Quito: Abya - Yala.
- Rubiano, Ezequiel. 2002. "Misioneros protestantes ILV y Petroleras". *Ilustrados*.
- Sahlins, Marshall. 1987. *Economía de la Edad de Piedra*. 2a ed. Madrid: Akal Universitaria.
- Sandoval, Juan. 2017. "El Ecuador volviendo a los orígenes. En busca de los principios del ordenamiento territorial ancestral". *UPC* 1–8.
- Sanmartín, Vilma, y Wendy Pilco. 2020. "'Aprender haciendo': Aplicación de la metodología por ambientes de aprendizaje 'Learning by doing': Application of the methodology by learning environments 'Aprender fazendo': aplicação da metodologia por ambientes de aprendizagem". *Polo del Conocimiento* 5:188–208.
- Santamaría, Gisela. 2021. "Sentipensando y escuchando desde el Trabajo Social: El Dorani Bay de la Escuela Intergeneracional Wiñengan-Pikenani en la Comunidad Waorani de Toñampare Período octubre 2019– febrero 2020". Universidad Central del Ecuador.
- Senplades. 2017. *Plan Nacional de Desarrollo 2017 – 2021 Toda una Vida – Secretaría Técnica Planifica Ecuador*. Quito.

- SIL-International. s/f. "Nuestra Historia | SIL Internacional". Recuperado el 2 de febrero de 2021 (<https://www.sil.org/about/history>).
- Stoll, David. 2002. *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio? El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina*. Quito: Abya - Yala.
- Tamariz, María, y Xabier Villaverde. 1997. *Diagnóstico de la tenencia de la tierra en las provincias de Sucumbíos y Napo /*. Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio.
- Tapia, Verónica. 2015. "¿De qué hablamos cuando hablamos de barrio? Trayectoria del concepto de barrio y apuntes para su problematización". *Antropologías del Sur* 3:121–35.
- Tarnavsky, Alex, Eddie Smolyansky, Itay Knaan, y Sahar Perets. s/f. "Connectedpapers". Recuperado el 24 de mayo de 2021 (<https://www.connectedpapers.com/about>).
- Tessmann, Günter. 1999. *Los indígenas del Perú nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura*. Quito: Abya Yala.
- Theodore, Nik, Jamie Peck, y Neil Brenner. 2009. "Urbanismo neoliberal: la ciudad y el imperio de los mercados". *Temas Sociales* 66:1–11.
- Torres, Alicia. 2001. "De antropólogas y antropologías Un diálogo con Laura Rival". *Íconos* (11):140–51.
- Trujillo, Jorge. 1981. *Los oscuros designios de Dios y del imperio: el Instituto Lingüístico de Verano en el Ecuador*. Quito: Centro de Investigaciones y Estudios Socioeconómicos.
- Trujillo, Patricio. 1999. *De guerreros a buenos salvajes modernos, Estudios de dos grupos étnicos en la Amazonia ecuatoriana*. editado por P. Trujillo y S. Cuesta. Quito: Abya - Yala; De guerreros a buenos salvajes modernos, Estudios de dos grupos étnicos en la Amazonia ecuatoriana.
- Trujillo, Patricio. 2001. *Salvajes, civilizados y civilizadores: en la Amazonia ecuatoriana: el espacio de las ilusiones*. 1a ed. editado por Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM). Quito: Abya Yala.
- Universidad Pedagógica Nacional. 2015. "Orlando Fals Borda: Investigación acción participativa". 2015. Recuperado el 30 de mayo de 2020 (<https://www.youtube.com/watch?v=op6qVGOGinU>).
- Uzendoski, Michael. 2015. "Los saberes ancestrales en la era del antropoceno: hacia una teoría de textualidad alternativa de los pueblos originarios de la Amazonia". *Rev. Investig. Altoandín* 17:5–16.
- Valdés, Marcos. 2006. *Migración interna indígena y no indígena en América Latina*.
- Vallejo, Ivette Rossana, y Kati Álvarez. 2020. "A pandemia do coronavírus e a Amazônia Equatoriana". *Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)* 29(1):94–110.
- Vergara, Nelson. 2010. "Saberes y entornos: notas para una epistemología del territorio". *Alpha (Osorno)*.
- Wasserstrom, Robert. 2018. "La sociedad waorani y los frentes extractivos, 1885-2003". Pp. 11–30 en *Zona Intangible del Yasuní*, editado por E. Abya-yala. Quito.
- Yeti, Cawetipe. 2012. *Gramática Waodani Tededo Para nivel básico*. 1a ed. Cuenca: Inprefep.
- Yost, James. 1981. "Veinte años de contacto. Los mecanismos de cambio en la Cultura Huao (Auca)". *Cuadernos Etnolingüísticos* 9.
- Yost, James a. 1979. "El Desarrollo Comunitario y la Supervivencia Etnica: El

- caso de los Huaorani, Amazonia Ecuatoriana” editado por I. L. de Verano y M. de E. y C. del Ecuador. *Cuadernos Etnolingüísticos* 6:1–29.
- Zhang, Fan, y David Kaufman. 2016. “A review of intergenerational play for facilitating interactions and learning”. *Gerontechnology* 14(3):127–38.
- Zurita, Maria Gabriela. 2017. “Cultivando las plantas y la sociedad waorani Cultivating plants and Waorani society”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum* 12(2):495–516.

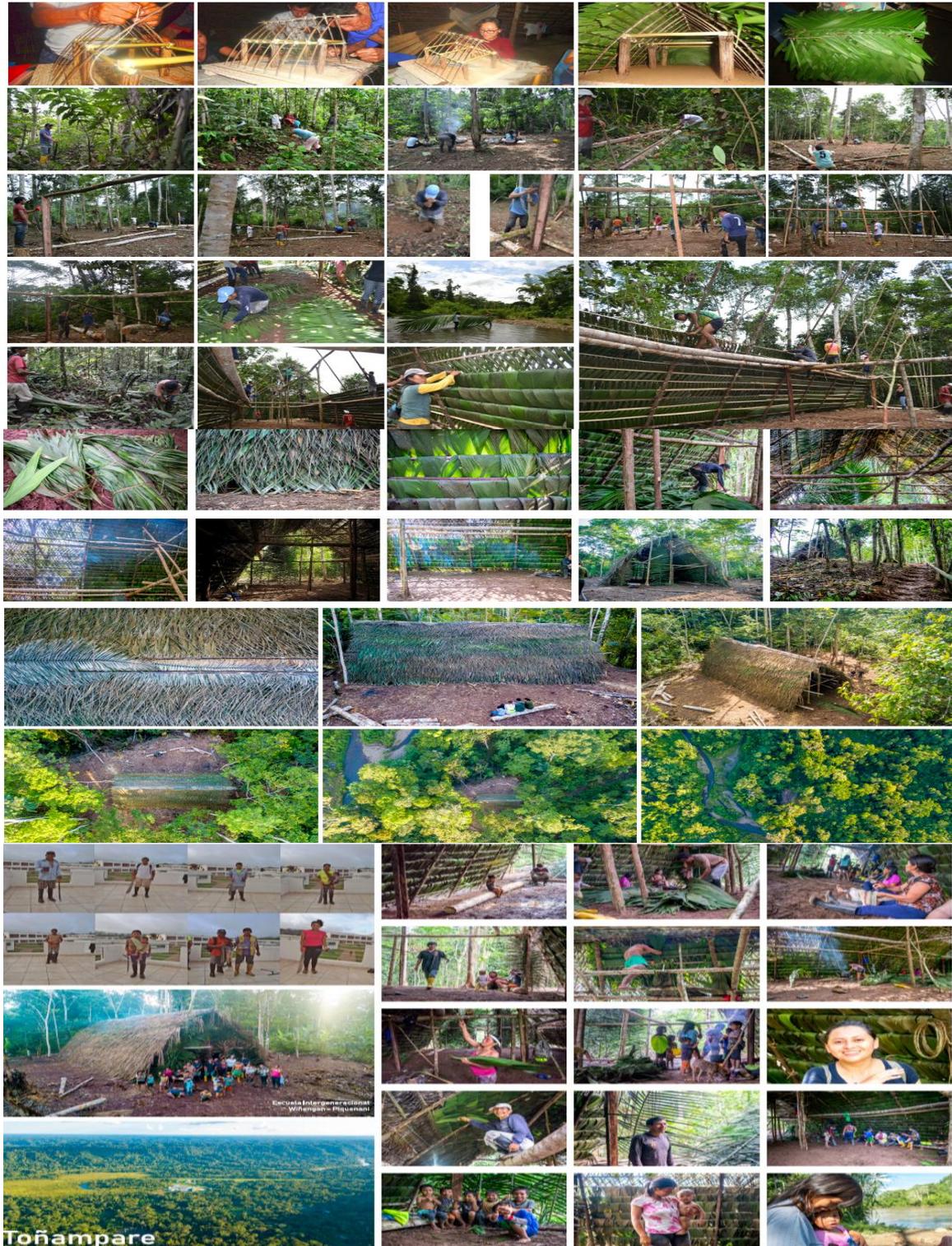
REFERENCIAS – Entrevistas citadas textualmente

- Gilberto, N. (16 de julio de 2021). Graduación de waorani como tecnólogos en administración de empresas. (G. Duque, Entrevistadora)
- Jaramillo, A. (22 de 02 de 2021). El GAD de Mera y los waorani de Shellpare. (G. Duque, Entrevistadora)
- Nenquimo, G. (15 de agosto de 2019). Información sobre Shellpare. (G. Duque, Entrevistadora)
- Nihua, S. (12 de junio de 2021). Reproducción de lógicas de manejo territorial waorani en Shellpare. (G. Duque, Entrevistadora)
- Tayupanda, M. (19 de 02 de 2021). Los waorani en el Barrio Nuevo Amanecer. (G. Duque, Entrevistadora)
- Yeti, A. (agosto de 2019). Qué sabe Antonia del territorio waorani. (G. Duque, Entrevistadora)

ANEXOS

Anexo I: Mosaico del proceso de construcción de una casa tradicional waorani

Escuela Intergeneracional Wiñenani-Pikenani – autoría de la Arq. Sandy Cuzco, participante del proyecto en 2018



2. Planilla de Inscripción del equipo

Nombre del equipo:

Delegado:

Teléfono:

Mail:

Color de uniforme y Características

NOMBRES COMPLETOS		FIRMA
1		
2		
3		
4		
5		
6		
7		
8		
9		

3. Reglamento

Campeonato intergeneracional de fútbol Shellpare

- Valor de la inscripción GRATUITO para quienes se comprometan a traer chicha y chucula para compartir con el equipo contrincante en cada partido.
- FECHA LIMITE DE INSCRIPCIÓN: del 2 al 7 de septiembre 2019
- Durante esa misma semana se te informara sobre la realización del sorteo y el fixture.
- El torneo será realizado en canchas sintéticas, los equipos deben presentarse 15 minutos antes de iniciar el partido.
- Tarjetas amarillas tendrán un valor de 5 ortigadas u otome y debe ser cancelada al finalizar el partido.
- Tarjetas Roja tendrán un valor de 10 ortigadas u otome y debe ser cancelada al finalizar el partido.
- Todo equipo debe estar uniformado y cantar al iniciar cada encuentro.
- El equipo que no juegue el día de la jornada deportiva deberá participar con una representación de un juego o una actividad tradicionales.
- Cada tiempo tendrá una duración de 30 minutos.
- Todas las omisiones de este documento serán aclaradas en la reunión de delegados, que se realizará el miércoles 14 de septiembre a las 5:00 p.m.

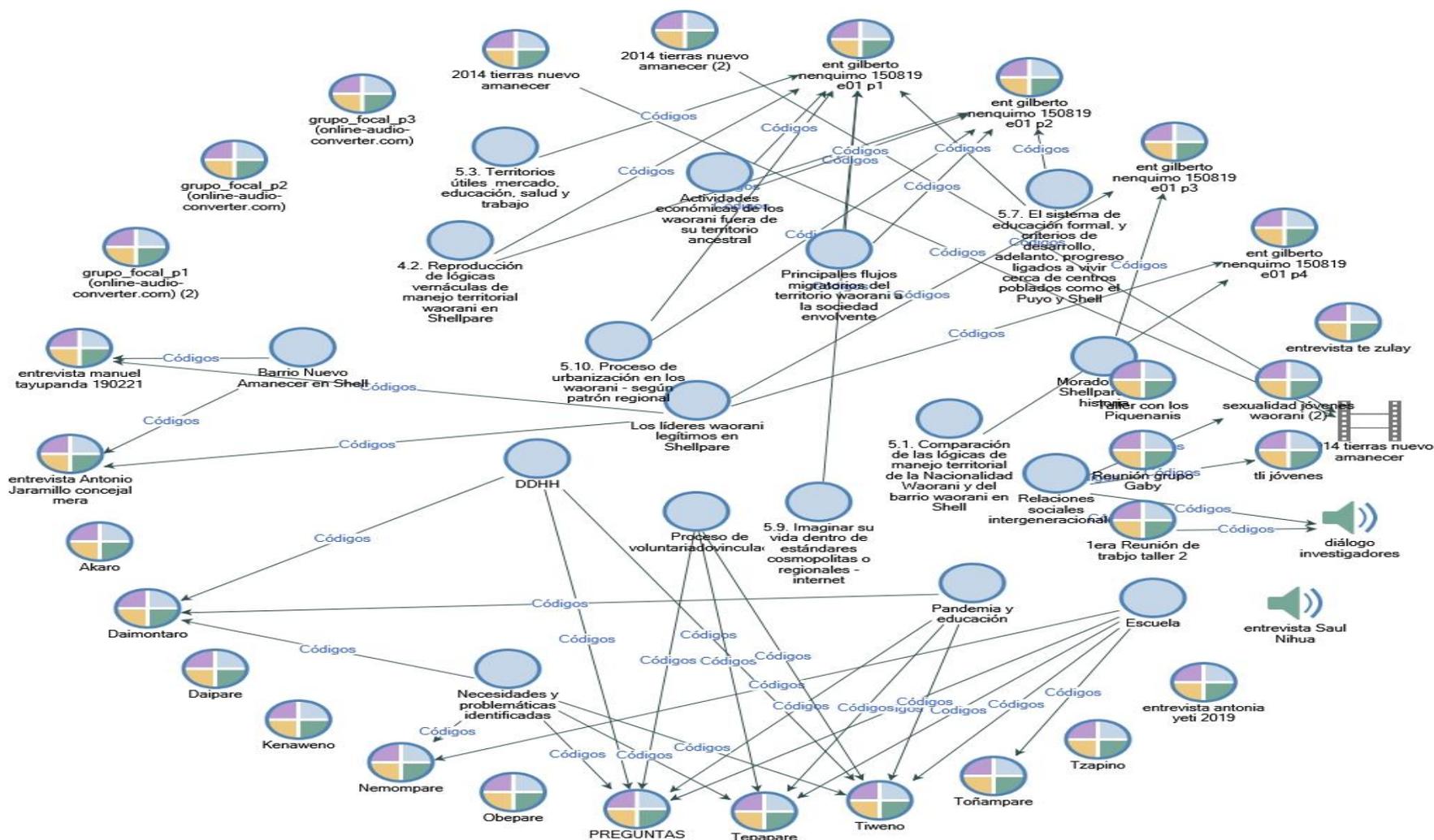
Anexo III: Modelo de ficha Cronología vida – jóvenes waorani

NACIONALIDAD	0-3 AÑOS		3-6 AÑOS		6-9 AÑOS	
	LO QUE APRENDÍ	QUIENES ENSEÑARON	LO QUE APRENDÍ	QUIENES ENSEÑARON	LO QUE APRENDÍ	QUIENES ENSEÑARON

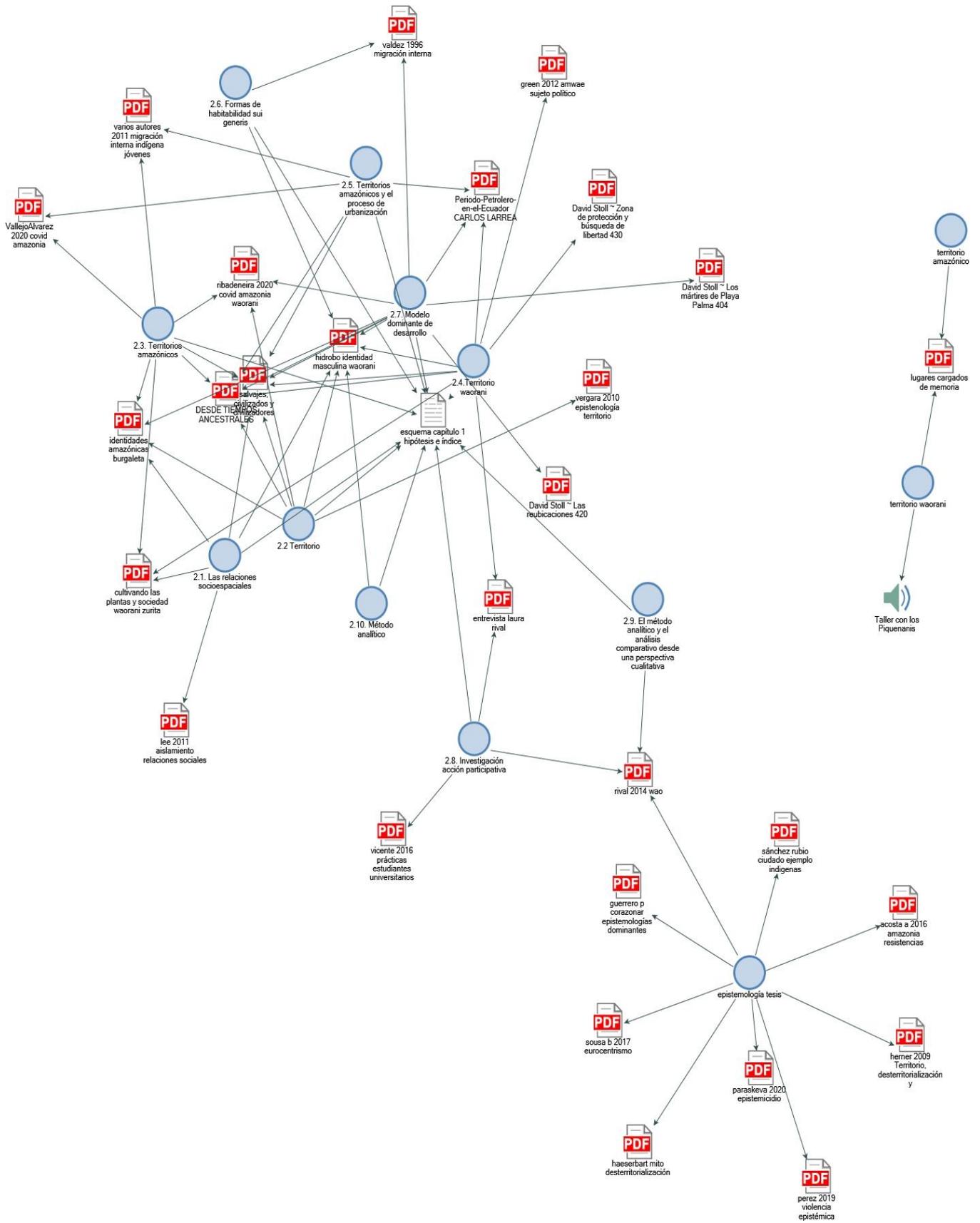
9 -12 AÑOS		12 - 15 AÑOS		15 - 18 AÑOS	
LO QUE APRENDÍ	QUIENES ENSEÑARON	LO QUE APRENDÍ	QUIENES ENSEÑARON	LO QUE APRENDÍ	QUIENES ENSEÑARON

Validado por docentes de la Unidad Educativa Toñe

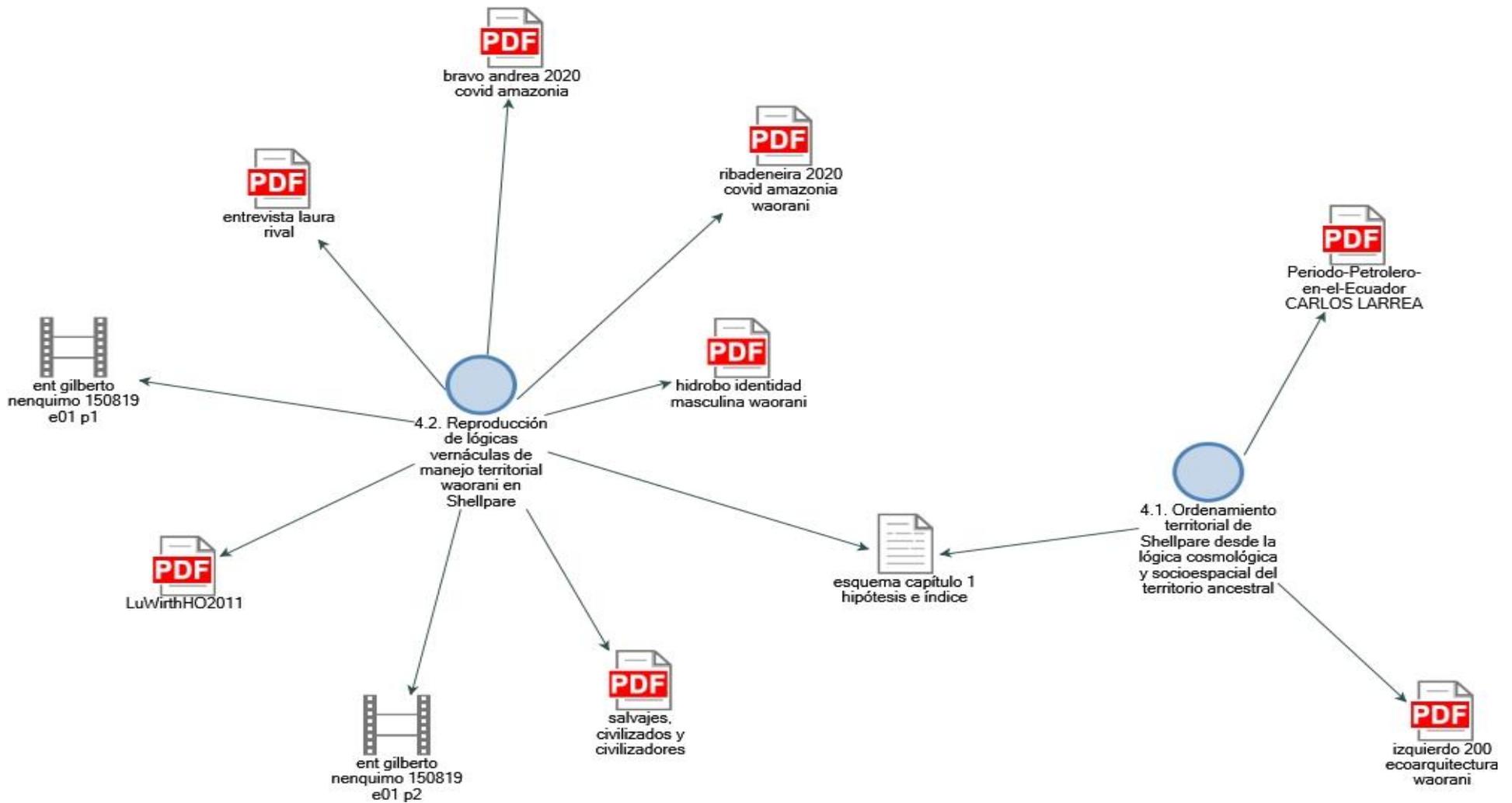
Anexo IV: Mapa de relación entre entrevistas y nodos de la investigación Reporte NVivo12+



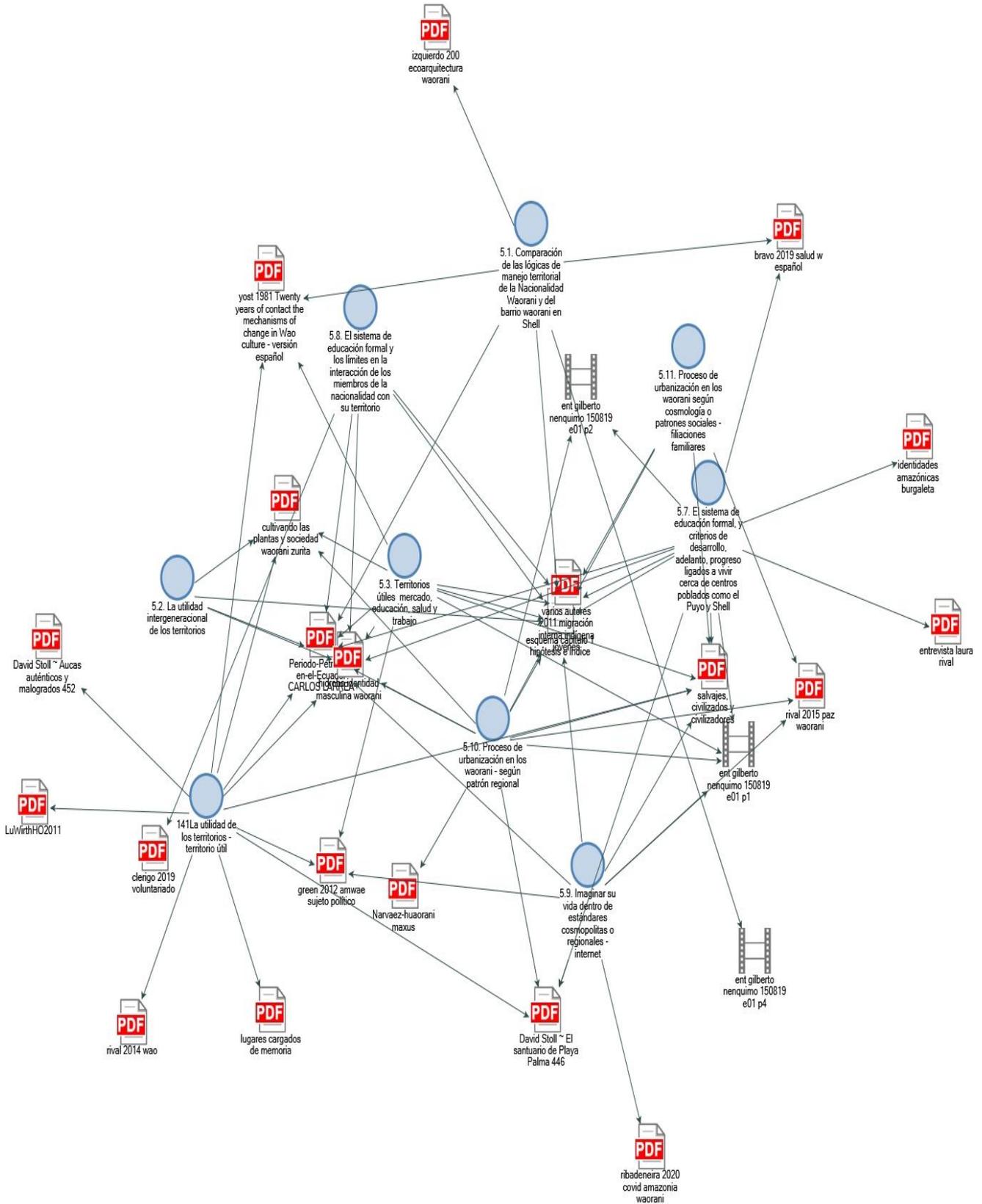
2. Mapa de conexiones del Capítulo II



4. Mapa de conexiones del Capítulo IV



5. Mapa de conexiones del Capítulo V



6. Mapa de conexiones Capítulo VI



**Anexo VI: Aval ético de la investigación otorgado por el Comité de
Ética de la UPV**



UNIVERSITAT
POLITÈCNICA
DE VALÈNCIA

JOSÉ ESTEBAN CAPILLA ROMÁ, PRESIDENTE DEL COMITÉ DE ÉTICA
EN INVESTIGACIÓN DE LA UNIVERSITAT POLITÈCNICA DE VALÈNCIA

HACE CONSTAR: que el Comité de Ética en Investigación de esta universidad, en sesión celebrada el 9 de abril de 2019, tras evaluar el proyecto de investigación **"Las relaciones sociales intergeneracionales de la nacionalidad Waorani y la reproducción de las lógicas de manejo territorial ancestral en el barrio Waorani en Shell"** (P15_09_04_19) cuyo investigador principal es el Dr. **José Félix Lozano Aguilar**, ha decidido informarlo favorablemente.

València, a 9 de abril de 2019



A handwritten signature in blue ink, appearing to be "JEC", written over the seal.

Fdo. José Esteban Capilla Romá

