

# *Nangui tereka*, hablando duro en la vida política de las mujeres Waorani

ANDREA BRAVO DÍAZ 

Pontificia Universidad Católica del Ecuador | Quito, Ecuador

andrea.diaz.15@ucl.ac.uk

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193463

**resumen** Este artículo explora la participación de las mujeres Waorani, de la Amazonía ecuatoriana, en lo que ellas reconocen como la vida política. Esta noción, en comunidades ubicadas cerca de carreteras petroleras, hace referencia a los encuentros y negociaciones con Otros. La vida política local, en estas comunidades, es una expresión de resistencia Waorani distinta, aunque complementaria, a las grandes demostraciones anti-extractivas que han llamado la atención de la opinión pública e investigadores. El artículo ofrece un aporte a los estudios amazónicos sobre liderazgo al explorar un discurso denominado nangui tereka (hablar duro), un arte perfeccionado por varias mujeres Waorani. Hablar duro es una forma de expresar la fuerza o valentía (piñe, pienguimamo), que se cultiva a lo largo de la vida a través de una serie de prácticas corporales intergeneracionales.

**palabras claves** hablar duro, liderazgo femenino, Amazonía, Waorani

**Nangui tereka, speaking harshly on the political life of Waorani women**

**abstract** This article explores the participation of the Waorani women of the Ecuadorian Amazon, in what they recognize as political life. In communities located near oil roads, this notion refers to meetings and negotiations with Others. Local political life, in these communities, is an expression of Waorani resistance that is different, although complementary, to the great anti-extractive demonstrations that have attracted the attention of public opinion and researchers. The article contributes to Amazonian leadership studies by exploring a discourse called nangui tereka (speaking harshly), an art perfected by various Waorani women. Talking harshly is a way of expressing strength or courage (piñe, pienguimamo), which is cultivated throughout life through a series of intergenerational bodily practices.

**keywords** speaking harshly, female leadership Amazon, Waorani

## Introducción

Tiwino<sup>1</sup>, la comunidad Waorani en la que realicé la mayor parte de mi trabajo de campo, se encuentra a lo largo de una carretera que conecta diferentes pozos petroleros. Los Waorani

---

<sup>1</sup> Aunque mi gratitud es extendida hacia todas las comunidades y familias Waorani que generosamente han compartido su tiempo, cuidados y sabiduría conmigo, este artículo está dedicado a una de las principales colaboradoras en mi investigación doctoral, Juana Enqueri, a quien siento como familia. Agradezco también a



e193463

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193463>

que viven en esta comunidad dedican gran parte de su tiempo y energía a participar en reuniones que hacen parte de lo que ellos denominan la vida política. Esta es una expresión que los Waorani bilingües utilizan para describir el contexto de los encuentros y negociaciones de beneficios y servicios sociales con Otros, especialmente los representantes de las empresas petroleras y de instituciones del estado. Dado que hace poco más de una década el estado ecuatoriano administra los recursos asignados por las petroleras para compensaciones por el impacto de sus actividades extractivas, la dupla estado-petrolera se presenta frecuentemente de un mismo lado en las reuniones de la vida política; el consentimiento comunitario para la apertura de nuevos pozos petroleros se logra a menudo con ofertas de beneficios sociales – infraestructura, vivienda, proyectos productivos– por parte del estado (véase Bravo Díaz, 2021; Guzmán-Gallegos, 2015; Uzendoski, 2018).

Este artículo presenta un registro etnográfico de la participación de las mujeres en los espacios de negociación y disputa de la vida política. Esta es una puerta de entrada para considerar el liderazgo femenino entre los Waorani. Aunque, reconozco que su liderazgo se expresa tanto en la vida cotidiana como en los encuentros con personas no-Waorani que describo aquí, las oportunidades de presenciar lo que los Waorani denominan nangui tereka (hablar duro), durante mi trabajo de campo, se dieron especialmente en estos encuentros. En otras palabras, este es un primer intento de entender el liderazgo de las mujeres Waorani a partir de la consideración de su discurso fuerte, lo cual no agota las posibilidades de entender su liderazgo femenino en otros espacios.

Basada en un trabajo etnográfico de varios años planteo una exploración del liderazgo femenino Waorani, que recurre en momentos específicos al discurso fuerte; el artículo ofrece un aporte a la literatura amazónica sobre liderazgo y discurso político femenino (cf. Alès, 2003; Passes, 2004) –que se aparta de los debates clásicos enfocados en la figura masculina y su uso privilegiado de la palabra– cuestionándose sobre cómo el poder o la fuerza, que expresan las mujeres en los encuentros de la vida política, se cultiva a través de prácticas corporales en contextos de convivencia cotidianos. Describo cómo las mujeres adultas comparten con las nuevas generaciones su fuerza vital, este compartir acompaña procesos de transmisión de conocimiento intergeneracional, facilitando la circulación de vitalidad vinculada a la mayoría de las expresiones y creaciones femeninas, desde el canto, el tejido de chambira, hasta el hablar duro.

Este artículo contempla, en el sentido Waorani de apreciar, escuchar o entender (eñengui, eñemopa), las voces de las mujeres Waorani, en espacios de reuniones casi cotidianos, que no coinciden con el activismo ambientalista más organizado analizado en la literatura

---

Chloe Nahum-Claudel y Aline Regitano, organizadoras del taller de Perspectivas Feministas en la Amazonía Indígena, por su generosidad en cada paso del taller y de la escritura de este artículo. Finalmente agradezco a las lectoras anónimas por haber enriquecido este texto. Cualquier error u omisión es responsabilidad mía

reciente sobre las mujeres amazónicas ecuatorianas (e.g., Sempértegui, 2019; Vallejo & García-Torres, 2017). Aunque las lideresas activistas Waorani también hablan duro, este artículo se centra en la vida política local, resonando con lo que, entre los Kayapó de Brasil, Zanotti describe como la “micro-política cotidiana” (2012: 347); es decir fuera de las cámaras de los medios nacionales, sin aliados (activistas no indígenas) y sin una puesta en escena visual “exótica” (Conklin, 1997: 720). Aunque el activismo organizado es un fenómeno de las últimas décadas, el hablar duro de las mujeres Waorani se continua con la figura tradicional del *nee anga*, el que habla fuerte y guía con sus palabras.

En una primera parte del artículo presento los contextos que facilitan o limitan el liderazgo femenino cotidiano, seguido de un análisis de la forma discursiva de hablar duro, considerando su relación con otras formas de discurso descritos en la literatura amazónica. En la última parte, exploro las prácticas corporales que contribuyen al perfeccionamiento de este discurso, concentrando el análisis en la fuerza que hace posible hablar duro.

### **Los Waorani de las vías petroleras**

Aunque reconozco las diferencias intraétnicas a las cuales hacen referencia varias familias Waorani, el artículo recurre a la expresión “los Waorani” pero se concentra únicamente en los Waorani ubicados cerca de las vías petroleras, es decir en la provincia de Orellana, en el norte de la región amazónica ecuatoriana. Los Waorani que viven en esta provincia reconocen diferencias históricas respecto de las familias que viven más al oeste y hacia el sur, en las provincias de Napo y Pastaza respectivamente. Al mismo tiempo, las alianzas de las últimas décadas entre distintos grupos familiares se extienden a lo largo de todo el territorio Waorani. En esta presentación del contexto etnográfico sugiero que la residencia uxori-local, preferida entre los Waorani, favorece los espacios de liderazgo femenino.

La comunidad es una forma de organización social, política y espacial nueva para los Waorani, que responde a la necesidad de ser reconocidos políticamente por el estado (cf. Àrhem, 2000). Antes del proceso de contacto, instigado por misioneros cristianos, a finales de la década de 1950, los Waorani vivían en casas (*durani onko*) de no más de 35 personas, este grupo incluía un matrimonio con sus hijos solteros, sus hijas casadas (con sus parejas e hijos), unos pocos seguidores permanentes y visitantes (véase Rival, 2002: 94-99); es decir, seguían un patrón de residencia post-marital uxori-local. Estos grupos familiares formaban parte de una red de vecinos espacialmente distantes, entre los cuales se celebraban fiestas, alianzas matrimoniales (Ibid:62), y se compartía el territorio de cacería. Los grupos familiares Waorani cambiaban de residencia entre una a tres veces al año. Esta mudanza se hace frecuente en contextos de guerra (Narváz y Trujillo, 2020: 26).

Los Waorani que viven en comunidades ubicadas a lo largo de las vías petroleras tienen, en su mayoría, residencias permanentes. Varias mujeres han decidido trasladarse a las

comunidades de sus esposos ubicadas cerca de campos petroleros. Juana Enqueri, quien fue mi colaboradora más cercana en esta investigación, comenta que su decisión de vivir en la comunidad de su esposo fue motivada por las facilidades de acceso a educación formal, atención de salud y a trabajos relacionados con la actividad petrolera. Sin embargo, tanto Juana como otras mujeres que han escogido este tipo de residencia, reconocen que tienen menos oportunidades de ser escuchadas en reuniones comunitarias, algunas prefieren callar para evitar conflictos con la familia de sus esposos, y rara vez intentan expresar un discurso fuerte en la vida política.

En las comunidades grandes, como Tiwino con casi 300 habitantes, las familias nucleares que pertenecen a un mismo tronco familiar construyen sus casas en grupo y se apoyan mutuamente en sus actividades de subsistencia y cuidado cotidiano. Las relaciones entre distintas familias se actualizan en contextos de reuniones comunitarias, y en los partidos de fútbol que juegan cada tarde. A diferencia de lo que ha sido registrado en otras partes de la región, las mujeres Waorani juegan al fútbol tanto como los hombres, aunque prefieren jugar en equipos únicamente de mujeres, en las ocasiones en que no alcanzábamos un número suficiente de jugadoras se organizaban equipos mixtos e incluían a niños, quienes de otra manera jugaban por separado. Para las mujeres jóvenes que viven en las comunidades de sus esposos, la integración a la comunidad ampliada se da más a través del juego de fútbol y cuando son invitadas a actividades colectivas de recolección o siembra. Mientras que en las asambleas comunitarias ellas evitan opinar en voz alta; son las mujeres mayores y las que han mantenido la residencia uxori-local quienes expresan sus opiniones abiertamente.

Las familias de Tiwino aceptaron una nueva perforación petrolera en el 2017; a diferencia de las comunidades al sur del territorio Waorani, en Pastaza –que han protagonizado el activismo anti-extractivo Waorani y han frenado la expansión petrolera–, Tiwino tiene casi 30 años explotación petrolera en su territorio, aunque aspiran a encontrar otras formas de integración al mercado, todavía el acceso a recursos externos está ligado al petróleo. Las negociaciones para decidir posibles compensaciones, por la nueva perforación, motivaron varias reuniones en las que escuché lo que los Waorani denominan *nangui tereka* (hablar duro o fuerte)<sup>2</sup>, que se relaciona con la expresión *nee anga* (el que habla), los Waorani bilingües explican que *nee anga* es un guía o jefe –aunque dentro de una sociedad altamente igualitaria. En la siguiente sección presento dos ejemplos de la participación de las mujeres en la vida política, y noto que el liderazgo femenino es favorecido por la edad adulta, además de la residencia uxori-local.

---

<sup>2</sup> Los Waorani hablan Wao Terero, esta lengua no tiene una gramática estandarizada, mi uso de la “r” y la “w” sigue la sugerencia de colaboradores. En el contexto del discurso fuerte utilicé las palabras fuerte y duro de manera intercambiable.

## Voces fuertes y voces temblorosas

Los Waorani de varias comunidades cercanas a Tiwino fueron invitados a participar en una reunión en la que se rendirían cuentas sobre los servicios de salud prestados por el estado ecuatoriano en alianza con una ONG. Llegamos temprano con Juana Enqueri, mientras esperaban el inicio de la reunión, algunas mujeres jóvenes se agruparon en torno a varias ancianas –todas emparentadas, aunque viviendo en comunidades distintas. Las mujeres se saludaban mientras tocaban suavemente sus brazos, manos y cabellos; después de una breve conversación como para ponerse al día, el grupo de mujeres empezó a cantar espontáneamente, el canto era parte del saludo. No pude entender del todo sus cantos, pero sé que no estaban relacionados con la reunión oficial, sino que elegían temas que las mujeres Waorani consideran bellos y/o alegres: desde el acto mismo de cantar, hasta el cuidado del huerto. Mientras cantaban, las mujeres seguían conectadas a través de su piel, especialmente con sus manos; la primera ronda de cantos fue seguida de *tokera* (humor y risas). Gracias a Juana y otras mujeres que me ayudaron a traducir con más detalle este momento, entendí que tanto en los cantos como en las bromas las abuelas comentaban sobre aspectos de la ética y estética Waorani, lo que mis colaboradoras resumieron como “aconsejar”. Este ambiente íntimo, que recuerda la estética convivencial descrita en otras partes de la Amazonía (cf. Overing y Passes, 2000), fue interrumpido por la convocatoria a la reunión para hablar con las autoridades locales y representantes de la ONG de salud. En la reunión, después de algunas intervenciones en español de parte de hombres, presidentes de sus comunidades, quienes expresaron su preocupación por la falta de una atención sanitaria adecuada, le tocó el turno de hablar a una mujer Waorani considerada *pikena* (adulta mayor), su intervención la realizó en *Wao terero* (la lengua de los Waorani) y con un tono de voz elevado. También hizo referencia a la falta de atención sanitaria, pero su discurso fue más enérgico; sus palabras iban acompañadas de movimientos amenazantes con una lanza que llevaba en su mano. La potencia de su discurso era tal que incluso yo, sentada en medio del grupo Waorani, sentí angustia hasta que Juana me dijo “así es la vida política” añadiendo “yo quiero ser así cuando sea *pike* (adulta mayor)”. Juana sonreía y eso ayudó a tranquilizarme, a no temer los resultados de este encuentro.

Las caricias, cantos y bromas entre las mujeres emparentadas, como contexto y antesala del discurso fuerte, que son comunes en estos encuentros, me permiten entender al grupo familiar y femenino como productor y facilitador del ejercicio del liderazgo femenino en estos contextos de tensión y encuentro con el Otro. Juana, quien en el 2017 tenía 27 años, hace referencia a la edad porque las mujeres adultas canalizan mejor su fuerza, pero además porque son menos vulnerables a presiones sociales como murmuraciones. Aunque Juana participó en puestos de liderazgo después de graduarse del colegio, tomó cierta distancia de la vida política mientras evitaba posibles tensiones o murmuraciones –estas últimas frecuentes en comunidades grandes. Sin embargo, en una reunión en la cual la mayoría de la gente estaba molesta, porque

la nueva perforación petrolera generaba mucho ruido y mal olor, además las compensaciones ofrecidas no habían sido entregadas, Juana se puso de pie y levantó su voz para enfrentar a un funcionario de la petrolera, pero pronto su voz empezó a temblar y no pudo mantener el tono fuerte del discurso frente al petrolero.

Tanto el discurso fuerte de la mujer adulta descrito en la primera parte de este relato etnográfico, como la voz temblorosa de Juana, quien sin duda llegará a hablar fuerte cuando sea mayor, dan cuenta de una forma de liderazgo femenino que en la siguiente sección describo como *nee anna* (la que habla duro).

### **Nee Anga, la diplomacia del que habla duro**

Liderazgos descritos en la literatura amazónica frecuentemente apuntan al ejercicio de poder ligado a discursos públicos, ya sea porque estos ayudan a reforzar los valores de convivencia y generan solidaridad (Brightman, 2007: 61-63) o debido a que los discursos son considerados el privilegio y la obligación del líder, “un líder silencioso deja de ser líder” (Clastres, 1987: 151); o porque en algunos pueblos, los discursos forman parte de procesos de “intercambio” que implican un acceso privilegiado a las mujeres (Lévi-Strauss, 1944). En una crítica a la predominancia de la figura masculina en los estudios sobre liderazgo y el discurso político, Passes (2004) propone pensar el poder político en los espacios cotidianos, su análisis sobre liderazgos femeninos entre los Pa'ikwené, una sociedad altamente igualitaria resuena con el caso Waorani. En una línea similar, Alès (2003), mientras reconoce que los hombres mayores Yanomami tienen una prerrogativa sobre los discursos formales y diálogos ceremoniales, presenta un análisis que permite entender el uso estratégico de la palabra gritada o vociferación desde las mujeres. Dado que los Waorani no tienen diálogos ceremoniales como se describe en otras partes de la Amazonía (Brightman, 2016: 113-116), el análisis del *nangui tereka* (hablar duro), practicado por mujeres y hombres, debe ser entendido como un género de discurso cotidiano y sin embargo político (cf. Passes, 2004: 3).

Entre los Waorani se pueden escuchar varios tipos de discurso político que responden a diferentes contextos, tanto intra-comunitarios como interculturales. Los Waorani procuran mantener relaciones igualitarias (Rival, 2002: 112), y las mujeres participan en todos los contextos políticos, no existen espacios exclusivamente masculinos, como los descritos entre los Kayapó (cf. Zanotti, 2012); aunque la mayoría de líderes jóvenes que negocian con los petroleros son hombres, y la mayoría de antiguos líderes en contextos de guerra eran hombres. Si bien varias comunidades han escogido a hombres jóvenes y bilingües para ejercer la mediación de relaciones con los no-Waorani a través de la figura del presidente comunitario (*awene*), a lo largo de mi trabajo de campo he conocido a varias mujeres elegidas comunitariamente para este rol. El liderazgo del presidente comunitario, al igual que en otras partes de la Amazonía, está ligado a una gestión de los intereses comunes y no a un ejercicio de poder sobre el grupo (Alès,

2003:201). Una parte importante de la gestión de los líderes contemporáneos requiere habilidades para desenvolverse en contextos interculturales y desarrollar discursos políticos que circulan en instituciones locales o nacionales (de una manera similar a "falas duras" [hablar duro] de los Waiãpi en Brasil registradas por Gallois, 2002); sin embargo, entre los Waorani las mujeres también participan de la elaboración de estos discursos. Como sugiere High (2018:72) algunos discursos políticos se consideran poco fiables, especialmente cuando son pronunciados por Waorani que viven en las ciudades y no en el bosque.

En este artículo me concentro en el liderazgo y el discurso desarrollado por personas que, ostenten o no el rol de presidente (*awene*), ejercen su poder a través del discurso fuerte, estas personas son reconocidas como "el que habla" (*nee anga*). Cualquier persona, hombre o mujer que sea considerada valiente o fuerte puede ser referida como *nee anga*; para las mujeres algunos utilizarían el femenino *nee anna*. Mientras que la mayoría de los presidentes comunitarios son adultos jóvenes que saben escribir oficios y navegar las burocracias externas para conseguir recursos y distribuirlos igualmente (cf. High, 2007), la palabra *awene* recuerda una forma de liderazgo tradicional, aunque temporal (cf. Rival, 2002:130-133); es decir, el presidente ejerce un rol asignado por la asamblea comunitaria por un tiempo determinado, en tanto que el liderazgo del que habla duro hace referencia a una capacidad corporalizada, la capacidad de guiar con las palabras. Como comentaré más adelante, la fuerza corporalizada de quien habla tiene un efecto de inspirar al grupo, pero además se espera que transmita su energía a las nuevas generaciones a través de rituales corporales. La mayoría de los líderes que hablan duro son adultos que no tienen el manejo de las habilidades comunicativas interculturales y bilingües de los más jóvenes. En ciertas comunidades los hijos del o la que habla duro son elegidos presidentes comunitarios.

Aunque este artículo discute principalmente los discursos fuertes (*nangui tereka*) desarrollados por mujeres líderes, reconozco que el hablar duro es expresado tanto por hombres como por mujeres, pero en particular por las mujeres mayores. Algunos jóvenes Waorani comentan que en realidad son las mujeres las que "dominan" a los hombres, pues son ellas las utilizan el discurso fuerte a manera de regaño (cf. Passes, 2004:9) en la convivencia diaria, mientras los hombres permanecen callados escuchándoles. En mi trabajo de campo no he tenido muchas oportunidades de registrar estos regaños cotidianos, tal vez porque me he hospedado en hogares jóvenes; la mayoría de discursos fuertes los he registrado en asambleas comunitarias, en particular en los contextos de negociación descritos como la vida política. Me concentro entonces en el discurso fuerte en estos contextos.

El discurso fuerte es a menudo espontáneo y con frecuencia se pronuncia en *Wao terero* (la lengua Waorani), con la conciencia de que quien no habla esta lengua no entenderá el contenido del discurso, pero percibirá la fuerza. Puede traducirse al Otro en español, pero la traducción suele ser muy sucinta y sin la misma energía. Este discurso surge en un momento,

una persona decide pronunciar un discurso fuerte porque siente el coraje, descrito por algunos Waorani como valentía, para canalizar su *pii* (energía vital)<sup>3</sup> de esa forma, en ese instante. El anciano Paa Ima mencionaba que algunas expresiones, como los cantos, se parecen a la visita de un colibrí: llegan cuando menos lo esperas. Parecería que así también, los discursos fuertes no se planifican, ni se revisa previamente su contenido, aunque la fuerza necesaria para pronunciarlos se cultiva a lo largo de la vida. A diferencia de otros discursos políticos, hablar duro es muy apreciado entre los Waorani. El hablar duro de algunos abuelos tiene un paralelismo con la estética de sus cantos, en donde prima el deseo de expresarse, aún sin un interlocutor fijo. En estos casos, sus nietos mencionan que “tal vez está por morir”, como si su última voluntad sería expresar una visión o una verdad a través del discurso fuerte. La mayoría de los discursos fuertes traen consigo una orientación de carácter moral.

La modulación del tono requerido para hablar fuerte se corresponde con una característica destacada de la oralidad Waorani: la modulación casi dramatizada del tono de voz y de los gestos según las circunstancias. En un extremo de esta modulación se encuentra la imitación de una voz infantil, un tono de voz agudo, aunque tímido, indicando una intención pacífica. Escuché este tono sobre todo en los relatos de encuentros en la selva, cuando una persona gritaba a otra en dicho tono para asegurarle que su intención era pacífica. Algunas mujeres Waorani utilizan una versión similar de este tono de voz, aunque menos agudo, que se desvanece al final, como si perdieran aliento; escuché este tono sin aliento en varias ocasiones en que las mujeres no se animaban a pedir algo y en algunos estilos narrativos, normalmente cuando el relato incluía alguna murmuración. En el otro extremo de la modulación se encuentra el hablar duro, con un tono de voz que tiende a un sonido grave, casi agresivo. Aunque he notado que en la vida cotidiana algunas mujeres pueden utilizar este discurso fuerte a manera de regaño, el discurso fuerte se expresa normalmente contra Otros y no se entiende como un acto individualizado, sino colectivo, se debe al grupo (cf. Brightman, 2007: 17). En las ocasiones en las que he escuchado el uso de un discurso fuerte en asambleas comunitarias entre Waorani, el discurso busca reestablecer condiciones de convivencia adecuadas, como garantizar el acceso igualitario a recursos externos.

Como se desprende del relato etnográfico de la sección anterior, en el cual los cantos y risas de las mujeres Waorani se presentan como la antesala del discurso fuerte, las prácticas de cuidado y las expresiones de coraje coexisten en los espacios de la vida política; los primeros – cantos, risas y caricias entre mujeres– parecerían contribuir a la canalizar la energía que posteriormente será expresada para enfrentar a los Otros. En otras palabras, al considerar las innovaciones políticas de las mujeres Waorani, frente a la política petrolera ecuatoriana, sugiero

---

<sup>3</sup> Aunque *pii* (fuerza) se utiliza más para describir una ira casi incontrolable (*pii inte*), analizada en detalle por Rival (2005), *pii* es la raíz de otras expresiones (*piengue*, *teem piyengue* o *piñe*) que los Waorani usan para describir a una persona con mucha energía vital (*pienguimamo*).

un análisis en la intersección entre la distinción clásica de los enfoques analíticos, por un lado, la "economía moral de la intimidad" y por otro la "economía simbólica de la alteridad", sintetizados por Viveiros el Castro (1996).

Para terminar esta sección exploraré la propuesta de que hablar fuerte es un acto diplomático que evita la guerra. Como sugiere Alès (2003: 214) entre los Yanomami, frente a la posibilidad de un conflicto mayor, la agresividad verbal tiene en realidad un rol pacificador. Entiendo los "encuentros diplomáticos amazónicos" en los términos propuestos por Chloe Nahum-Claudel (2018: 10) "como momentos de incorporación, en los que las fronteras se cruzan y se afirman al mismo tiempo"; no como una "habilidad social individualizada parecida al tacto o la discreción", ni un conjunto de protocolos o leyes seguidas por instituciones como las embajadas de los estados nacionales (Ibidem). Sugiero que el uso Waorani de la expresión "la vida política" apunta precisamente al carácter diplomático de estos espacios dialógicos, fronterizos; en los cuales se usa un discurso fuerte, aunque pacificador, como parte del proceso continuo de ajustes creativos para tratar con un Estado ecuatoriano ambiguo y siempre cambiante. En otras palabras, aunque los discursos fuertes pueden pronunciarse en un tono antagónico, también persiguen establecer o mantener una relación con los Otros. El discurso enérgico es, pues, una solución práctica para dialogar con la otredad y evitar la guerra.

Resumiendo lo propuesto en esta sección, antes de continuar con la siguiente parte del artículo dedicada a las prácticas cotidianas de trasmisión de energía o fuerza, retomo la propuesta de que, entre los Waorani, con una organización altamente igualitaria, las mujeres ejercen el poder a través de la palabra, tanto o más que los hombres. Las mujeres Waorani ostentan posiciones de liderazgo, especialmente como *nee anna* (la que habla) y en algunos casos como presidentes (*awene*). Como mencioné en la introducción, el aporte de este artículo a los estudios de liderazgo amazónico se centra en la consideración de la "micro-política cotidiana" (Zanotti, 2012: 347) del liderazgo femenino, sin embargo, propongo una mirada que va más allá del pico de expresión de este liderazgo (el hablar duro) y considera el cultivo de las condiciones necesarias para el mismo a lo largo de la vida, en espacios intergeneracionales femeninos.

## **El cuidado de la fuerza**

Si bien la mayoría de los discursos del género *nangui tereka* (hablar duro) los escuché en contextos de la vida política, fue en la vida cotidiana, mientras pasaba tiempo y conversaba con Juana Enqueri, cuando aprendí que la capacidad de hablar fuerte no es algo dado sino algo que se cultiva a lo largo de la vida, algo a lo que algunos jóvenes aspiran a perfeccionar en su edad adulta. El hablar duro requiere fuerza, vitalidad. Los Waorani motivan la generación de personas fuertes y valientes, que puedan hablar duro, a través de prácticas corporales intergeneracionales desde edades tempranas –por ejemplo, los adultos fuertes comparten su energía y habilidades con los niños pequeños a través del ritual de compartir el sudor. Las

mujeres practican este ritual usando la ortiga, al llegar a la casa, después de una jornada de trabajo en el huerto, las abuelas suelen traer consigo una rama de ortiga con la cual dan ligeros golpes en las manos y la espalda de las niñas de su grupo familiar, mientras expresan en palabras la intención de que sus cuerpos crezcan fuertes, que no se agoten fácilmente y que no tengan dolores de espalda. Un ritual parecido se practica entre hombres, usando una liana (cf. High, 2010). El sudor se comparte después de haber estimulado la circulación con ligeros golpes en las extremidades de los niños. Una práctica similar se realiza en un momento de las fiestas tradicionales descrito como *toki beye* (para reír), en donde los adultos bailan y saltan de forma animada hasta sudar (un joven Waorani describió este baile como el “reguetón wao”, lo cual ilumina el espíritu de este baile), después de lo cual comparten su sudor con los niños.

En los espacios femeninos, a la práctica de compartir la fuerza a través de la ortiga se suman otras prácticas corporales relacionadas con la transmisión intergeneracional de distintas habilidades, desde la habilidad de cantar, hasta el tejido de la fibra de *chambira*. Durante mi proceso de integración a los espacios femeninos, al inicio de mi trabajo de campo, las mujeres solían tomar una fibra de *chambira* y la frotaban en mis manos, como lo hacen con sus hijas, mientras repetían que voy a ser una buena tejedora de *chambira*.

Aunque los Waorani tienen prácticas femeninas y masculinas de transmisión de la fuerza y habilidades como las mencionadas aquí, parecería que las mujeres adultas tienen mayor disposición a canalizar esta fuerza a través del discurso fuerte. He conocido a varias mujeres adultas y ancianas con un discurso fuerte, en tanto que los hombres con el mismo tipo de discurso son pocos, en su mayoría son de mediana edad; tal vez esto se deba a las diferencias de género en la forma en que las personas canalizan la ira y la vitalidad (cf. Rival, 2005). Los hombres Waorani solían participar en asesinatos por venganza, en donde su vitalidad se expresaba como una ira homicida (*pii inte*). Tras años de trabajo con los Waorani, sólo he oído hablar de un caso en el que una mujer experimentó ese tipo de ira incontrolable, pero en lugar de dirigirla hacia otra persona, ella intentó suicidarse.<sup>4</sup>

Aunque el hablar duro requiere una actitud de coraje o valentía, las personas que dominan este arte, además, suelen ser buenos cantantes y buenos bromistas; es decir, su fuerza también contribuye al *anka totamonipa* (alegría colectiva). Esto permite entender por qué no es raro que las bromas y el canto sean la antesala de algunos discursos fuertes. Andrea Sempertegui (2020) nota que las marchas de las mujeres amazónicas hacia la capital del Ecuador, en el contexto de la lucha anti-extractiva, también tienen una atmósfera de cantos. Aunque el activismo anti-extractivo y la vida política local son contextos recientes, el canto de hombres y

---

<sup>4</sup> El manejo contemporáneo de las emociones, diferenciado entre los géneros, es un tema pendiente de investigación, especialmente cuando en la actualidad la mayoría de las comunidades Waorani ubicadas cerca de las vías petroleras –en donde he trabajado– registran casos de violencia doméstica relacionada con el consumo de alcohol, siendo los hombres quienes expresan la ira violenta contra las mujeres y los niños.

mujeres viene de una tradición del manejo de la energía vital. Si bien el contenido del discurso no está planificado, en el contexto de la vida política los Waorani procuran generar la atmósfera necesaria para inspirar varios discursos fuertes.

Al hablar de diferentes aspectos de la vida política, un amigo Waorani me dijo "cuando estás sano, hablas duro, cuando no, lo dejas pasar [no puedes enfrentarte a la compañía petrolera u otros poderosos], la salud es lo más importante" (Pedro, conversación en Tiwino 2017). Es decir, el discurso fuerte está relacionado con la vitalidad, la cual a su vez se expresa a través de un cuerpo sano. Rival (2002) y High (2010) han señalado que, después de establecer el contacto pacífico, los ancianos Waorani percibían que la generación más joven estaba debilitándose debido a los cambios en su dieta. He sugerido en otro lugar (Bravo Díaz, 2020) que una de las primeras preocupaciones al comienzo de la pandemia de la COVID-19 fue asegurar que la gente tuviera suficiente fuerza. Además del compartir intergeneracional de energía a lo largo de la vida, la fuerza se mantiene a través del consumo de productos del bosque y otras experiencias ecológicas. Cuando una persona se siente débil en su comunidad, no es raro que busque caminar por el bosque y oler ciertas fragancias que contribuyen al restablecimiento de su salud, en contraposición a los olores del petróleo alrededor de sus comunidades (Bravo Díaz, 2021).

### **Consideraciones finales**

Este artículo ha explorado la práctica de hablar duro en contextos locales descritos como la vida política, es decir encuentros con Otros de los cuales se espera obtener recursos, o ante quienes es necesario defenderse, aunque evitando una guerra. El trabajo etnográfico que informa este artículo se centra en comunidades ubicadas cerca de vías petroleras, por lo tanto, la mayoría de los encuentros que hacen parte de la vida política son encuentros con representantes de la petrolera, el estado ecuatoriano y algunas ONG. Aunque estos contextos locales incluyan una crítica fuerte a los funcionarios petroleros y a los impactos ambientales – derrames, ruidos y malos olores– la vida política local en las comunidades que han aceptado la extracción petrolera es un contexto distinto al de las grandes demostraciones de activismo anti-extractivo. Parecería que el tema central de la vida política local es la sustentabilidad de la comunidad, aunque eso implique integrar recursos provenientes del petróleo u otras actividades extractivas. Al mismo tiempo, estos son espacios de resistencia que reflejan las preocupaciones cotidianas de las personas de estas comunidades, quienes conviven con los impactos de la sedentarización, la carretera y el petróleo. En las conversaciones cotidianas los Waorani notan los cambios en el bosque cerca de la carretera, y se preocupan por la escasez de animales o la debilidad de los cultivos, mientras comentan su deseo de encontrar formas alternativas de acceso a recursos.

En el contexto de la vida política, que implica relaciones con la alteridad, el discurso fuerte no está separado de otras formas de comunicación y estética de la convivencia diaria;

muchas reuniones o asambleas Waorani comienzan con cantos alegres y risas, promovidos a menudo por mujeres mayores. Las mujeres elevan la vitalidad de la gente a través de estas expresiones, que son constitutivas de la identidad Waorani. Las mayores animan a las jóvenes a unirse a los cantos previos a las asambleas; las abuelas aprovechan estos momentos para compartir algunas orientaciones morales, mientras bromean entre canciones. Esta potente forma intergeneracional de transmitir los valores Waorani está acompañada por una serie de prácticas corporales que empiezan a edades tempranas.

He notado que son las mujeres mayores y algunos hombres de mediana edad quienes han llegado a dominar el género discursivo del hablar duro. Este artículo fue inspirado por mi colaboradora Juana Enqueri, quien enfrenta cotidianamente a petroleros, aunque con una voz que todavía tiembla, mientras aspira y se prepara para ser la que habla. En las relaciones intergeneracionales descritas en este artículo, sugiero una continuidad entre las prácticas corporales femeninas –como el uso de la ortiga– con la figura femenina de la que habla duro.

## Bibliografía

- ALÈS, Catherine. 2003. “Función simbólica y organización social. Discursos rituales y política entre los Yanomami”. In ALÈS, Catherine; CHIAPPINO, Jean. (Eds.). *Caminos Cruzados. Ensayos en Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación*. IRD Editions, pp.197-240.
- ÅRHEM, Kaj. 2000. “From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon”. In ÅRHEM, Kaj. (Ed.). *Ethnographic puzzles: essays on social organization, symbolism and change*. London: Athlone, pp.5-92
- BRAVO DÍAZ, Andrea. 2020. “Notas Amazónicas frente a la pandemia, el caso Waorani en Ecuador”. *Revista Periferia*, vol. 25, n. 2: 22-33. DOI 10.5565/rev/periferia.742
- BRAVO DÍAZ, Andrea. (2021). “‘Sumak kawsay Is Harmful for All of Us’: Oil Roads and Well-being among the Waorani in Ecuadorian Amazonia”. *Latin American Perspectives*, vol. 48, n.3: 51–68. DOI 10.1177/0094582X211004909
- BRIGHTMAN, Marc. 2007. *Amerindian Leadership in Guianese Amazonia*. Cambridge, Doctoral dissertation, Cambridge University.
- BRIGHTMAN, Marc. 2016. *The imbalance of power: leadership, masculinity and wealth in the Amazon*. New York: Berghahn.
- CLASTRES, Pierre. 1987. *Society against the state: essays in political anthropology*. New York: Zone Books.
- CONKLIN, Beth. 1997. “Body paint, feathers, and VCRs: Aesthetics and authenticity in Amazonian activism”. *American Ethnologist*, vol. 24, n. 4: 711–737. DOI 10.1525/ae.1997.24.4.711

- GALLOIS, Dominique. 2002. “Nossas falas duras’. Discurso político e auto-representação Waiãpi”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norteamazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 205-237.
- GUZMÁN-GALLEGOS, María. 2015. “Amazonian Kichwa Leadership: The Circulation of Wealth and the Ambiguities of Mediation”. In: SANTOS-GRANERO, Fernando. (Ed.). *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia*. Tucson: University of Arizona Press.
- HIGH, Casey. 2007. “Oil development, indigenous organisations, and the politics of egalitarianism”. *Cambridge Anthropology*, vol. 26, n. 2: 34–46.
- HIGH, Casey. 2010. “Warriors, hunters, and Bruce Lee: Gendered agency and the transformation of Amazonian masculinity”. *American Ethnologist*, vol. 37, n. 4: 753–770. DOI 10.1111/j.1548-1425.2010.01283.x
- HIGH, Casey. 2018. “Bodies that speak: Languages of differentiation and becoming in Amazonia”. *Language and Communication*, vol. 63: 65–75. DOI 10.1016/j.langcom.2018.02.005
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1944. *The Social and Psychological Aspect of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikuara of Northwestern Mato Grosso*. York, Transactions of the New Academy of Science, 7, 16–32.
- NAHUM-CLAUDEL, Chloe. (2018). *Vital diplomacy*: the ritual everyday on a dammed river in Amazonia. New York: Berghahn Books.
- NARVÁEZ, Roberto; TRUJILLO, Patricio. 2020. “Tiempos de guerra y tiempos de paz continuum simbólico de un pueblo de reciente contacto el caso etnográfico de los waorani en la amazonía ecuatoriana”. *Cadernos de Campo*, vol. 29, n. 1: 13–37. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v29i1p13-37
- OVERING, Joanna; PASSES, Alan. 2000. “Introduction”. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan. (Eds.). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge, pp.1-30.
- PASSES, Alan. 2004. “The place of politics: powerful speech and women speakers in everyday Pa’ikwené (Palikur) life”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 10, n. 1: 1–18. DOI 10.1111/j.1467-9655.2004.00177.x
- RIVAL, Laura. 2002. *Trekking through history: 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*, vol. 70, n. 3: 285–310. DOI 10.1080/00141840500294300
- SEMPÉRTEGUI, Andrea. 2019. “Indigenous Women’s Activism, Ecofeminism, and Extractivism: Partial Connections in the Ecuadorian Amazon”. *Politics and Gender*, vol. 17, n.1: 197-224. DOI 10.1017/S1743923X19000023

- SEMPÉRTEGUI, Andrea. 2020. “Decolonizing the Anti-Extractive Struggle: Amazonian Women’s Practices of Forest-Making in Ecuador”. *Journal of International Women’s Studies*, vol. 21, n. 7: 118–134.
- UZENDOSKI, Michael. 2018. “Amazonia and the cultural politics of extractivism: Sumak Kawsay and Block 20 of Ecuador”. *Cultural Studies*, vol. 32, n. 3: 364–388. DOI 10.1080/09502386.2017.1420095
- VALLEJO, Ivette; GARCÍA-TORRES, Miriam. 2017. “Mujeres indígenas y neo-extractivismo petrolero en la Amazonía centro del Ecuador: Reflexiones sobre ecologías y ontologías políticas en articulación”. *Brújula (Enfoques)*, vol. 11, n. 1: 1–43.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 25, n. 1: 179–200. DOI 10.1146/annurev.anthro.25.1.179
- ZANOTTI, Laura. 2012. “Resistance and the politics of negotiation: women, place and space among the Kayapó in Amazonia, Brazil”. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, vol. 20, n.3: 346–362. DOI 10.1080/0966369X.2012.674927

## sobre la autora

### Andrea Bravo Díaz

Antropóloga, Ph.D de University College London. Investiga nociones de salud y bienestar entre los Waorani de la Amazonía Ecuatoriana, actualmente en Yasun.

**Autoría:** Andrea Bravo Díaz fue responsable por la recogida de los datos, su sistematización y el análisis que hace parte de este artículo.

**Financiación:** La primera estancia de investigación para escritura de este artículo contó con fondos de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación de Ecuador.

Recibido el 10/10/2021.

Aprobado el 16/12/2021.

