

***Keuu*: el papel de la risa en la vida cotidiana de los waorani**

Yeimy Araque Contreras

 <https://orcid.org/0000-0001-5205-6303>
yeiaraque@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo expone la risa keuu como un elemento fundamental en la construcción de la vida cotidiana del pueblo waorani, ubicado en la Amazonía ecuatoriana. Keuu es una risa que tiene forma de grito, se encuentra presente tanto en las formas cotidianas del habla como en los cantos ancestrales y se comparte con el jaguar, el ser mítico fundamental. Esta investigación se realizó por medio de etnografía audiovisual. La cámara de video hizo parte del cuerpo con el que se observó y se vivió la realidad sensible waorani. El presente artículo permite concluir que keuu es una risa performática, sentida y pensada, que al ser pronunciada lleva a cabo transformaciones positivas en el mundo, lo cual contribuye a la creación colectiva de una confortable socialidad. Mediante la risa keuu, los waorani actualizan el tiempo mítico, la experiencia de los ancestros y la relación de parentesco con el jaguar como padre fundador de su cosmología. Keuu devela una estética de la vida, en la que la risa y el humor son elementos estructuradores de la socialidad.

Palabras clave: risa waorani, humor indígena, canto ancestral, Amazonía ecuatoriana, antropología amazónica, vida cotidiana

***Keuu*, the Role of Laughter in Waorani Daily Life**

ABSTRACT

This article presents keuu laughter as a fundamental element in the construction of the daily life of the Waorani people, located in the Ecuadorian Amazon. Keuu is a laughter that has the form of a scream, it is present in everyday forms of speech as well as in ancestral songs, and it is shared



with the jaguar, the fundamental mythical being. This research was carried out by means of audiovisual ethnography. The video camera was part of the equipment used to observe an experience the Waorani sensitive reality. This article allows us to conclude that keuu is a performative, heartfelt and thought-out laughter, which when pronounced, it makes positive transformations in the world, contributing to the collective creation of a comfortable sociality. By laughing keuu the Waorani actualize mythical time, the experience of the ancestors and the kinship relationship with the jaguar as the founding father of their cosmology. Keuu reveals an aesthetics of life, in which laughter and humor are structuring elements of sociality.

Keywords: Waorani laughter, indigenous humor, ancestral song, Ecuadorian Amazon, Amazonian anthropology, daily life

Los recuerdos más vivos que tengo de los waorani son su risa y su buen sentido del humor. La risa waorani es protagonista en la vida cotidiana. Una risa profunda y placentera que transmite el confort de compartir la vida en la selva. El paisaje sonoro del territorio waorani está inundado de risas que rebotan en la bóveda de la selva como un eco prolongado. Los waorani son maestros de la risa y del buen humor, así como del juego y de la diversión. Su humor valora el juego creativo con las palabras; las burlas sobre lo obsceno, grotesco y escatológico; y los juegos de contacto físico. Cuando yo no entendía de qué se estaban riendo, generalmente alguien me explicaba el motivo para hacerme partícipe del gozo. En muchos momentos en que me encontraba reunida con varios miembros de la familia, disfrutaban de enseñarme expresiones en *waotededo*¹ dirigidas a la burla de alguien que siempre estaba presente. Muchas de estas burlas se basaban en cambiar la orientación sexual de la persona o inventar falsos romances; nunca vi o supe de alguien que se enojara por ser el objeto de este tipo de bromas. Compartir la risa, el juego y el humor fueron de los vínculos más certeros y bellos que me unieron al pueblo waorani y que operaron como momentos de familiarización.

Este artículo parte de una investigación que realicé sobre el mundo sonoro y el canto waorani en las comunidades de Konipare, Dayuno Nuevo y Gareno, todas ubicadas en la provincia de Napo de la Amazonía ecuatoriana. En esta investigación, se informa de las visitas intermitentes al territorio waorani durante el transcurso del año 2019 y de una inmersión total de dos meses y medio durante el año 2020, la cual fue interrumpida a finales del mes de abril a causa de la pandemia del COVID-19. Además de mi propio cuerpo presto a la observación participante, esta investigación se desarrolló mediante el instrumento de etnografía audiovisual: la cámara de video fue el cuerpo con el que observé, conocí, viví y participé de la vida waorani. Dentro de este marco metodológico, realicé recorridos por la selva acompañada de una cámara, tuve conversaciones informales que se registraron en una grabadora de audio, y realicé entrevistas semiestructuradas y elicitaciones por video.

¹ Idioma del pueblo waorani.

Al retomar mis notas de campo para reflexionar sobre la risa *keuu*, me alegró encontrar que las primeras líneas que escribí sobre el pueblo waorani hablan principalmente del juego, la diversión y la risa. En estas líneas, escritas a mediados del año 2019, describo «el juego de las sillas», el cual fue uno de los juegos que compartí en el primer encuentro con mi familia anfitriona. La dinámica consiste en que todos los jugadores estén sentados formando un círculo a excepción de un jugador que se encuentra de pie dándole vueltas al círculo; este jugador debe intentar tomar el puesto de alguno de los que se encuentran sentados. Para lograrlo, toca una parte del cuerpo de un jugador para retarlo e inmediatamente ambos deben salir a correr en direcciones contrarias alrededor del círculo. Ganará el primero que logre sentarse en el único espacio que hay vacío. Aunque este mismo juego lo jugué repetidas veces en mi infancia, el juego con mis anfitriones waorani presentaba una particularidad: Silvia, una de las más pequeñas del grupo (si bien, a excepción de mí, no había una diferencia de edad contundente entre los participantes) no corría todo el círculo, sino que al ser elegida por el jugador que se encontraba de pie, ella acortaba camino metiéndose en medio de los otros jugadores para llegar antes que su competidor. Desde un punto de vista occidental, este acto puede ser interpretado como trampa; sin embargo, ninguno de mis amigos waorani reprochaba el comportamiento de Silvia. Por el contrario, su picardía respecto a las reglas convencionales de juego les causaba mucha risa, incluso al jugador que directamente sufría la «trampa», y era asumida como parte de la diversión. Como buena representante de una cultura forjada por las normas coercitivas, inicialmente tuve la intención de reclamar que se cumplieran las reglas del juego, y me demoré un poco en darme cuenta de que la única regla que realmente primaba era divertirse respetando la autonomía de cada jugador. Sencillamente, mis amigos waorani no jugaban para cumplir reglas, sino para divertirse. El juego, el buen humor, la diversión y, con ellos, la risa son de los elementos más destacados de la vida cotidiana waorani. Mi capacidad de compartir estos elementos estaba directamente relacionada con la posibilidad de ser aceptada dentro de la comunidad.

Para efectos del presente artículo, hablaré de la risa waorani, específicamente de la risa *keuu*. *Keuu* es un sonido performático que está presente tanto en las formas cotidianas del habla como en los cantos ancestrales, un sonido que la mayoría de mis interlocutores consideran un grito. Una manera más acertada de transcribir en palabras la risa *keuu* sería prologando mucho más la duración de la vocal «u». Generalmente, cuando los waorani ríen *keuu*, extienden el sonido de esta vocal hasta que les dura el aliento, con una exhalación que pareciera distender todo el cuerpo. Con este artículo, pretendo ubicar la risa *keuu* dentro

de la cosmología waorani, e indagar sobre su relación con la buena convivencia, el canto ancestral y el jaguar como ser mítico fundamental.

LOS WAORANI

Los waorani son un pueblo que habita en la Amazonía ecuatoriana, en las regiones de Napo, Orellana y Pastaza. Su idioma es el waotededo, al cual no se le ha encontrado familiaridad con ninguna otra lengua. Como la mayoría de los pueblos amazónicos, la forma en que se llaman a sí mismos determina el mayor grado de alteridad en relación con los otros: *wao* significa persona y *rani* es un sufijo que determina el plural. Por lo tanto, waorani significa personas, pero únicamente aquellas que son «verdaderamente humanas» (Rival, 2015, p. 66). Como pueblo amazónico, los waorani principalmente estaban conformados por guerreros, cazadores, nómadas y recolectores. En la literatura, se les ha descrito como profundamente igualitarios, independientes y autárquicos. Hasta finales de los años 50, tiempo en que empieza su contacto oficial con el mundo occidental, fueron considerados uno de los pueblos más violentos de la Amazonía. Eran famosos por su gran destreza para asesinar con lanzas a todo aquel que consideraran enemigo. Gran parte de la historia escrita confinó a los waorani al terreno de lo misterioso, lo fantástico y lo salvaje.

Antes del contacto oficial con el Occidente, la organización social waorani obedecía a un sistema uxorilocal, en el que buscaban idealmente casarse entre primos cruzados, sosteniendo alianzas endogámicas al interior de grupos locales conformados por aproximadamente tres *nanicabos* o malocas. A su vez, entre los grupos locales, primaba la guerra, razón por la cual se encontraban distanciados por grandes extensiones de selva, ya que garantizaba la autonomía e independencia de cada grupo. Sin embargo, a pesar de la aparente endogamia, incorporar al enemigo al grupo familiar también era una manera de reproducir la vida. Los guerreros waorani secuestraban a las mujeres de los grupos enemigos y las tomaban por esposas; en este enfrentamiento, asesinaban al padre de la mujer o mujeres secuestradas. Gran parte de la reproducción social waorani estaba sostenida por una activa cadena de asesinatos y venganzas.

Los waorani son uno de los pueblos de la América indígena con el que se estableció el contacto más reciente y el último en ser contactado en el Ecuador. En 1956, dentro del marco de lo que mediáticamente se llamó *Misión Auca*,²

² *Auca* es un vocablo quichua que significa salvaje.

misioneros cristianos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)³ entraron al territorio waorani y fueron asesinados con lanzas. Finalmente, en 1958, el ILV regresó al territorio waorani y logró establecer una base evangélica en Tiweno, territorio donde la gran mayoría del pueblo waorani fue reunido y evangelizado. Cuando el ILV ingresó, se detuvo la cadena de asesinatos y venganzas al interior del grupo waorani con quien se estableció el contacto y, por lo tanto, se establecieron otras lógicas de asentamiento, lo cual dio paso a la vida en comunidades donde grupos enemigos se encontraron conviviendo en un mismo territorio. De igual manera, se generaron alianzas matrimoniales con diversos pueblos indígenas, sobre todo con el pueblo quichua.

Una parte del pueblo waorani, los tagaeri-taromenane rechazaron al ILV y actualmente continúan aislados⁴ del mundo occidental. Los tagaeri-taromenane han tenido que soportar variados intentos de exterminio por parte de las políticas nacionales que buscan favorecer las actividades extractivas y empresariales en sus territorios.⁵ El grupo en aislamiento es una parte constitutiva del diario vivir del grupo contactado. Por medio del pensamiento, la palabra, la memoria, los sueños y los eventos físicos que suceden en el entorno, los waorani contactados se comunican con sus familiares aislados. La cadena de venganzas y asesinatos entre los waorani contactados y los no contactados continúa totalmente vigente. De modo que, los contactados temen ser atacados por sus familiares no contactados y, al mismo tiempo, admiran que los mismos continúen rechazando el mundo occidental.

³ El ILV es una organización evangélica estadounidense que busca traducir la biblia cristiana a las lenguas de los pueblos originarios. En diversas ocasiones, ha sido vinculado con la extracción de recursos naturales en los territorios donde evangeliza.

⁴ El aislamiento en que se encuentran estos pueblos usualmente es adjetivado como «voluntario»; sin embargo, considero que es un adjetivo debatible dadas las condiciones hostiles y violentas que actualmente deben soportar al encontrarse rodeados de diversas actividades industriales extractivas, que vulneran su derecho a tener un aislamiento seguro que les garantice la reproducción de la vida bajo sus propias lógicas.

⁵ Dos situaciones distantes en el tiempo que evidencian la continuación de la misma lógica colonizadora: 1) En el año 1986, la petrolera francesa Compañía General de Geofísica (CGG) en alianza con las fuerzas militares ecuatorianas, sobrevolaron el territorio tagaeri-taromenane con dos helicópteros que dispararon por alrededor de dos horas. 2) En el año 2019, se estableció el Decreto 751, el cual amplió la Zona Intangible Tagaeri Taromenane (ZITT) en más de 50 mil hectáreas, pero al mismo tiempo permitió la apertura de nuevas plataformas petroleras en la Zona de Amortiguamiento. La Colectiva de Antropólogos del Ecuador presentó una demanda de inconstitucionalidad y en enero del 2022, obtienen el fallo que establece mantener la prohibición de construir estructuras petroleras en la Zona de Amortiguamiento.

LA RISA EN EL OCCIDENTE Y EN LA AMAZONÍA

Autores como Overing (2000) y Lagrou (2006) han mencionado que las ciencias humanas han descuidado la importancia de lo lúdico, el humor y la risa en las sociedades que se buscan comprender. Como ciencias nacidas en una matriz occidental construida en la oposición naturaleza-cultura, han dado prelación a lo que se considera racional sobre lo emotivo o afectivo. El arte de la risa ha sido firmemente degradado como una de esas prácticas irracionales, que pertenecen al lado emotivo de la vida y, por lo tanto, al ámbito de lo vivencial, lo ilógico, lo infantil (Overing & Passes, 2000, p. 15). La antropología ha descuidado la cultura emocional de los pueblos que investiga porque considera a las emociones como categorías analíticas irrelevantes en la constitución de la vida social (Surrallés, 1998). En la historia del Occidente, la risa ha sido marginada al campo de la naturaleza y, por lo tanto, a los dominios de lo salvaje, grotesco, irrelevante, vergonzoso, irracional... animal.

Con el paso del tiempo y los cambios de modelos culturales, políticos y económicos, el Occidente ha revalorizado la risa de formas diferentes, «lo ha hecho en consonancia con las influencias de la iglesia y el estado, el crecimiento de la ciencia y la revolución industrial, y los cambios sociales relacionados que se derivan de tales desarrollos» (Overing, 2000, p. 66). Durante gran parte de la Edad Media, la iglesia prohibió la risa, porque se le consideraba una manifestación propia del cuerpo, que lo contaminaba y que profanaba las virtudes cristianas que permitirían la trascendencia de las almas. De este modo, el silencio, la contención y el recato eran valorados sobre la risa. Alrededor del siglo XII, la iglesia clasificó a la risa, e hizo una distinción entre la risa buena y admisible y la risa mala e inadmisibile (Overing, 2000). Durante este siglo, la risa permitida era una risa recatada, tímida y disimulada; una risa que carecía casi en su totalidad de expresión corporal, asilo cual evitaba que se volviera contagiosa e incontrolable. A pesar de que en la época medieval la risa era considerada una especie de virus diabólico que debía ser controlado y vigilado, González (2020) explica que, paralela a la risa permitida por el orden dominante, existía la risa tradicional, popular y subversiva, que encontraba en los carnavales un espacio para estar en todas sus anchas, mientras subvertía el orden coercitivo y la risa oficial. Según Bremmer (1997), para el siglo XVI, con la reforma protestante, la risa se volvió especialmente ajena al comportamiento cristiano cotidiano (Overing, 2000, p. 66). Esto se puede explicar desde el punto de vista de Le Goff (1997), quien afirma que, para este siglo, la risa se entendió cada vez más como una

práctica banal, un signo que evidenciaba ociosidad y falta de humildad (Overing, 2000, p. 66). Entrada la Edad Moderna, los valores de sobriedad y gravedad se impusieron, ya que se consideraba que las áreas de peso de la vida, en particular las que tenían que ver con la autoridad de la iglesia y el estado, no eran objeto de broma (Overing, 2000, p. 66). Con la Revolución Industrial, el crecimiento de las ciudades, la división del trabajo y la producción en masa, la risa se convirtió en algo impropio de las prácticas serias de la sociedad civil (Overing, 2000, p. 66). Como se puede evidenciar, a lo largo de la historia del Occidente, la risa ha sido una práctica problemática que desde los paradigmas dominantes ha sido vigilada y controlada. Su naturaleza contagiosa, incontenible, espontánea y popular ha representado una amenaza a los diversos órdenes establecidos.

A diferencia del Occidente, los pueblos amazónicos reconocen y valoran el humor y la risa como elementos indispensables para el logro de una socialidad exitosa. Utilizo el término socialidad a partir de la definición de Overing y Passes (2000), quienes explican que este hace énfasis en el lado afectivo de la vida, mientras que el término sociedad está directamente relacionado con mandatos y leyes. La vida social amazónica está construida desde el afecto y la intimidad de las relaciones cotidianas que buscan la comodidad emocional, rechazan las estructuras sociales coercitivas, y valoran la autonomía, la informalidad y las relaciones igualitarias, en un cosmos que incluye las relaciones con lo no humano. Mientras que, en la noción moderna de sociedad, las prácticas de la vida cotidiana carecen de interés sociológico; la socialidad amazónica presta atención a las personas que viven y experimentan sensiblemente su cotidianidad. Para los pueblos amazónicos, la vida gira en torno a los acontecimientos que les rodean en la cotidianidad (Overing, 2000, p. 77). De esta manera, la risa en la Amazonía forma parte de la importante experiencia cotidiana que viven los sujetos sintientes y pensantes, para quienes el humor es constitutivo de lo social (Overing y Passes, 2000, p. 15).

Las etnografías que se han interesado en el humor de los pueblos amazónicos revelan la importancia de este dentro de la vida cotidiana. Entre los indígenas piaroa de la Amazonía venezolana, la risa potencia el lenguaje sagrado de los mitos y los cantos, los cuales están repletos de palabras subidas de tono que buscan la risa para crear un estado óptimo de vida afectiva. Los mitos narran los excesos e irresponsabilidades emocionales que cometieron los dioses creadores y, por medio de la risa, buscan que los piaroa controlen mejor sus propias emociones y eviten que se arruine la convivencia (Overing, 2000). De igual manera, para los indígenas kaxinawa de Perú, el humor no es ajeno a las áreas sagradas de la vida. Mediante el humor grotesco y festivo, los kaxinawa motivan a las fuerzas

cósmicas a actuar en favor de la humanidad (Lagrou, 2006, p. 84); para este pueblo, el humor es una forma de conocimiento nativo sobre el mundo y sobre las relaciones que mantienen ese mundo interconectado (Lagrou, 2006, p. 99). Para los indígenas muina de la Amazonía colombiana, quienes se encuentran inmersos en una guerra impuesta,⁶ el humor y la risa son manifestaciones culturales que operan como elementos políticos frente a los actores armados, y que permiten cuestionar, desobedecer y aliviar la guerra; además de legitimar la propiedad muina sobre el territorio y construir un tejido de cuidado mutuo (Tobón, 2016). Finalmente, Surrallés (2003) explica que los candoshi de la Amazonía peruana, quienes basan sus relaciones afectivas en la adopción, utilizan el humor para decir lo indecible. Las mujeres candoshi se asumen como adoptadas por sus maridos y hacen reír a su familia por medio del autodesprecio: al desvalorizarse, se pide y se da afecto. Presentes en todas las esferas de la vida, el humor y la risa hacen parte de la estética y el arte de vivir de los pueblos de las tierras bajas de América.

KEUU,⁷ LA RISA WAORANI

Keuu es un sonido protagonista del paisaje sonoro cotidiano de la selva waorani. Mis interlocutores lo referenciaron principalmente como una risa en forma de grito: «Por decir como usted se ríe: *jajaja*, pero los waorani gritamos *keuu*» (Irumenga, Jaiko, Konipare, comunicación personal, 11 de febrero de 2020). De igual manera a la risa *jajaja*, seguramente conocida y experimentada por la gran mayoría de humanos, la risa *keuu* sale desde las entrañas mismas como una respuesta fisiológica y cultural que nace de lo espontáneo: sincera, directa e incontenible. *Keuu* es una forma de risa. Los waorani se ríen con un grito.

Esta risa presenta algunas particularidades culturales especiales. Es una risa performática que al ser pronunciada opera transformaciones positivas en el mundo. Es una risa buena que sana y crea bienestar. Así como los waorani valoran la risa *keuu* como una risa buena, los piaroa también diferencian la buena de la mala risa.

⁶ Hace más de medio siglo, Colombia vive un conflicto interno entre varios grupos armados al margen de la ley y el Ejército Nacional. En 1999, esta guerra se extendió hasta el territorio muina o uitoto en el medio río Caquetá, específicamente con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

⁷ Se puede escuchar la risa *keuu* en <https://yeiaraque.wixsite.com/cantowaorani>, al final de los siguientes cantos: Audios 8, 9, 10 y 19 en la voz de Gaya; audio 3 en la voz de Tipa María; audios 13, 14 y 21 en la voz de Obe; audios 15 y 16 en la voz de Dayo; y audio 12 en la voz de Wiña.

Para el pueblo piaroa, la risa mala o risa loca es considerada una enfermedad; es una risa descontrolada, que solamente se siente, carece de reflexividad y de intelecto. Por tal razón, crea estados asociales en las relaciones cotidianas (Overing, 2000). *Keuu* es una risa buena, una risa de poder que se siente y se piensa, conlleva en sí misma la intención de sanar estados emocionales alterados que puedan arruinar la vida afectiva de la comunidad. En un recorrido por la selva junto con una cámara, Gaya me explica el poder transformador de la risa *keuu* de la siguiente manera:

Keuu es para ser feliz, feliz, alegre, sí, esto es para nosotros en idioma cultura waorani, keuu. Alguien está allá en problemas con la mujer y unos compañeros por aquí dicen: «Keuu», «keuu» [responde la persona con problemas], medio problema tenía él. ¡Ah, ya! Ahí no más deja problema, feliz queda. [cursivas propias] (G. Nenquimo, Konipare, comunicación personal, 28 de marzo de 2020).

De este modo, la risa *keuu* es una palabra fuerte, robusta y buena que transforma en positivo lo negativo, lo cual crea bienestar. En relación con el poder de transformación que tienen algunas palabras, Tobón (2016) explica que para los muina de la Amazonía colombiana «la transformación de la ira ‘caliente’ en la serenidad ‘dulce’ se hace a través de las palabras, de las palabras de coca y tabaco, palabras de consejo, *yedára úai*» (Tobón, 2016, p. 191). Los muina utilizan las palabras que enfrían y endulzan como herramientas políticas que convierten a positivas las emociones negativas que trae el conflicto armado colombiano. Entre los muina, enfriar y endulzar lo que está caliente y amargo es una práctica ancestral que opera por medio de la enunciación de palabras de poder (Tobón, 2016). A este tipo de palabras, Overing (2000) las ha descrito entre los piaroa como palabras mágicas, aquellas que al afectar de manera positiva promueven la buena salud en los cuerpos. De igual manera, a las palabras de dulzura muina o a las palabras mágicas de los piaroa, la risa *keuu* es una palabra buena y poderosa que opera en los cuerpos, y transforma los estados emocionales negativos que pueden arruinar la adecuada convivencia en positivos.

Muchas veces, cuando se ríe *keuu* en medio de la selva, se busca tejer presencias de bienestar a través de largas extensiones de tierra. «Una persona está en la selva de cacería solita, y otro grupo de compañeros *riendo gritan* así: ‘*keuu*’; la persona que está sola escucha desde la loma y dice: ‘aja, están otros compañeros’. La persona *debe contestar, gritar* también *keuu*» [cursivas propias] (G. Nenquimo, recorrido con cámara por la selva, 18 de marzo de 2020). En la

densidad de la selva, el *keuu* que es contestado permite reconocer la presencia del otro e identificar el punto geográfico en el que se halla. Los gritos *keuu* que se encuentran en la selva afirman la presencia en el territorio, y establecen vínculos de compañía y cuidado mutuo. En concordancia con esta dinámica grupal de la risa *keuu*, Bergson (2011) menciona que:

La risa necesita un eco. [...] No se trata de un sonido articulado, nítido, acabado; es algo que quisiera prolongarse repercutiendo de forma paulatina, algo que empieza con un estallido para luego retumbar, como el trueno en la montaña. Y, sin embargo, dicha repercusión no es infinita. Puede caminar dentro de un círculo todo lo vasto que se quiera, pero que no dejará de estar cerrado. Nuestra risa es siempre la risa de un grupo (Bergson, 2011, p. 11).

Bergson se está refiriendo a la risa como una construcción cultural. La risa encuentra eco dentro de aquellos que entienden las convenciones culturales que la producen y, por lo tanto, la replican. De esta manera, la risa también entra en correspondencia con el espacio geográfico de quienes tienen la capacidad cultural de reírse de lo mismo. Como pelotas que rebotan por toda la selva, las risas *keuu* crean líneas sonoras que constituyen el territorio waorani. Alberti (1972) menciona que: «Si se juntan muchas líneas una con otra, como ocurre en las telas, se creará una superficie» (como se citó en Ingold, 2015). De tal modo, la risa *keuu* opera un agenciamiento territorial, es una risa que pertenece a la selva waorani, resuena en ella al mismo tiempo que la construye. Una *keuu* encuentra respuesta en otra *keuu*, lo cual crea una cadena emocional de bienestar que se va tejiendo de persona a persona a lo largo de toda la selva. La selva waorani es construida diariamente desde la práctica de la buena risa.

La risa *keuu* además de estar presente en el lenguaje cotidiano waorani, también tiene un papel fundamental en los cantos ancestrales. La dualidad que presentan algunos sonidos y palabras fue mencionada por Feld (2015) en referencia a su trabajo con los kaluli de Papúa Nueva Guinea, quienes cuentan con muchas formas de expresión entre lenguaje y música que incluyen el sonido. Un ejemplo perfecto de eso es el lloro (Feld, 2015, p. 444). Para el caso kaluli, los llantos funerarios de las mujeres se convierten en canto y el canto de los hombres se convierte en llanto; tanto el canto como el llanto kaluli imitan la acústica de las aves y esto permite que los kaluli se transformen en pájaros. De igual manera al llanto kaluli, la risa waorani *keuu* se encuentra entre dos categorías. No es sólo música ni es sólo lenguaje, es una expresión sonora que se encuentra en y entre la música y el lenguaje, es ambas. A mi modo de ver, el terreno que separa lo que

es música y lenguaje en el pueblo waorani es escurridizo. Cuando caminaba por la selva en compañía de mis interlocutores y nos encontrábamos a otra persona waorani, generalmente no se detenían a conversar, sino que la conversación se extendía a medida que ambas partes se alejaban. Siempre disfruté esta forma de interacción, parecía que las conversaciones no tenían inicio ni final. Daba la sensación de que había un estribillo universal al cual los waorani se sumaban cuando hablaban. Parecía que hablaran dentro de una canción, como si hablar fuera una forma de cantar y cantar una forma de hablar. El lenguaje cotidiano del pueblo waorani tiene mucho de canto y la risa *keuu* es un sonido que directamente evidencia dicha hibridez.

KEUU EN EL CANTO WAORANI

Todas las canciones waorani finalizan con la risa *keuu*. La abuela Wiña⁸ explica que «cuando ya termina la canción, unos segundos se para, respira y grita *keuu* [...] Después de cantar dice *keuu*, ahí termina» (W. Boyotai, comunicación personal, Konipare, 7 de febrero de 2020). Desde mi experiencia etnográfica pude diferenciar cuatro tipos diferentes de *amotamini* o cantos waorani: *yowe*, *erire*, *kayawe* y *tore*, ritmos que muchas veces se cantan mezclados dependiendo lo que se quiera obtener por medio de ellos. A grandes rasgos, *yowe* es un canto que comunica con las huanganas⁹ y produce la cacería de estas; *erire* son cantos que logran la conquista de las mujeres waorani por medio de la mención de cualidades compartidas entre las aves y las mujeres, es un canto de cortejo y enamoramiento; *kayawe* son cantos que los waorani han escuchado y aprendido de autores no humanos; y *tore* son cantos cuyo origen manifiesto proviene de los ancestros humanos. Todas las canciones, antes de empezar el verso, tienen una introducción en la que se nombra de manera repetida el tipo de canto que se va a cantar, pero sin importar cuál sea este, todas las canciones waorani terminan con la risa *keuu*. La risa es una parte fundamental del canto waorani; las canciones waorani terminan con la risa *keuu*, no sin ella.

El canto waorani se aprende de los antepasados y «se transmite de manera generacional, los cantos que los waorani cantan hoy son cantos que resuenan desde el principio mismo de los tiempos; el mito como tiempo inicial y fundador se expresa y se vive en el canto» (Araque, 2022, p. 49). Fueron los ancestros

⁸ Abuela *pikena* [sabia], principal interlocutora de la presente investigación.

⁹ Animales también conocidos como pecaríes.

quienes enseñaron que todos los cantos deben finalizar con la risa *keuu*, Tipa María menciona que «así cantaban mis abuelos, en el final del canto todos cantan *keuu*» (T.M. Irumenga, comunicación personal, Gareno, 30 de enero de 2020) y la abuela Wiña menciona: «Siempre los antiguos y guerreros hacían ese sonido *keuu* para terminar la canción» (W. Boyotai, comunicación personal, Konipare, 7 de febrero de 2020). *Keuu* actualiza la risa de los ancestros en la risa propia; es decir, actualiza la experiencia de los antepasados en la experiencia propia. Cantar y reír *keuu* es caminar el camino de los abuelos, incorporar en la actualidad su forma de vivir. *Keuu* es una huella sonora de los ancestros en este presente. Al reír *keuu*, se grita y se canta la memoria mítica y la experiencia de los abuelos.

Al estar presente en los cantos, la risa *keuu* imprime un carácter lúdico al aprendizaje y a la realización de las labores cotidianas. Una de las principales funciones que cumple el canto waorani es transmitir conocimiento de los quehaceres diarios. Con gran belleza poética, los cantos enseñan la forma de vivir, de interactuar y relacionarse con la selva y sus seres. Los cantos hablan de la vida cotidiana, de cómo cazar, pescar, cocinar, sembrar, pensar, luchar, tejer... los cantos informan y explican cómo se debe llevar la vida waorani, los cantos ordenan la vida. Los waorani cantan antes, durante o después de realizar las labores cotidianas, tal así, en su cosmología se aprende y se hace riendo. La risa acompaña los procesos de conocimiento. En relación con este vínculo entre el aprendizaje y el juego en la Amazonía, Lagrou (2006) ha mencionado que los indígenas kaxinawa están firmemente convencidos de que es jugando como se aprende (Lagrou, 2006, p. 76), por medio del humor y lo grotesco se crea un ambiente festivo que anima a la gente a unirse al esfuerzo colectivo por su propia voluntad (Lagrou, 2006, pp. 80-81). La risa *keuu* en el canto evidencia que los waorani no operan bajo normas coercitivas, los deberes cotidianos están cargados de un componente lúdico. Los waorani no realizan las labores por imposición, sino que encuentran gozo en dichas labores. El trabajo diario está vinculado al confort, la diversión y al disfrute. *Keuu* habla del placer waorani ante las labores que permiten la reproducción de la vida. Los waorani ríen *keuu* en sus cantos porque se gozan de las labores que realizan, la risa waorani evidencia una estética de la vida que encuentra belleza en las labores cotidianas.

Al ser parte constitutiva de los cantos, la risa *keuu* participa de las áreas más delicadas y peligrosas de la vida waorani. Muchos de los cantos waorani operan en la dimensión chamánica y en el campo de las transformaciones amazónicas. El canto es un medio fundamental en las relaciones interespecíficas, manipula a conveniencia la agencia de seres no humanos y permite a los waorani experimentar

y adquirir cualidades corpóreas de diversas alteridades. Áreas tan importantes de la vida waorani incluyen la risa porque la actitud que acompaña a la esfera de lo sagrado entre los amerindios no excluye el humor, sino todo lo contrario, lo grotesco forma parte de la imagen de lo divino tanto como de lo humano (Lagrou, 2006, p. 56). Sin embargo, es necesario aclarar que para los pueblos amazónicos muchas de estas áreas sagradas y peligrosas hacen parte de la vida cotidiana. Por ello, la cotidianidad waorani no se encuentra en una esfera categóricamente diferente al chamanismo, por medio del canto todos los waorani puedan ejercer funciones chamánicas. Y de igual manera, el hecho de que el chamanismo sea cotidiano no minimiza los riesgos que se encuentran en las interacciones con lo no humano y el papel de la risa en este terreno peligroso.

La risa *keuu*, al igual que los cantos mismos, involucra el sentimiento y el pensamiento; es una risa emotiva y cognitiva que acerca el sentir y el pensar. En una conversación personal, la abuela y sabia Wiña me explica que antes de cantar se debe «pensar bien en corazón y mente» (W. Boyotai, Konipare, comunicación personal, 16 de marzo de 2020). Es decir que cantar de la forma correcta implica alcanzar un entendimiento específico en los dominios de la razón y la emoción. «Tengo mi corazón y mente para cantar [...] hay que primero volver a entender en el corazón y la mente» (W. Boyotai, Konipare, comunicación personal, 16 de marzo de 2020). El canto waorani requiere que el cantante reflexione cognitiva y afectivamente sobre su propio entendimiento. Overing (2000) menciona que los pueblos amazónicos entienden que la unión de los sentidos con el pensamiento es una respuesta aprendida que debe ser constantemente vigilada a través de la reflexión personal (Overing, 2000, p. 77). De este modo, el entendimiento no es una facultad exclusiva de la razón, también opera en lo afectivo; entender involucra emoción y razón, un vínculo indisoluble entre el intelecto y el sentimiento. «La noción de emoción no aparece como un fenómeno discernible por muchas culturas y tampoco, en consecuencia, la dicotomía establecida por la cultura occidental entre facultades de razonamiento y la percepción de la emoción» (Surrallés, 1998, p. 302). En concordancia, los waorani entienden no solo con la mente, sino también con el corazón. En el corazón, se piensa, así como en la mente, se siente. Esta unión de las facultades mentales y emocionales ha sido descrita en pueblos que no operan bajo la matriz filosófica occidental, por ejemplo, los Ilongot de Filipinas «no establecen ninguna diferencia conceptual entre razón y emoción» (Surrallés, 1998, p. 297); los candoshi de Perú «consideran que solo en el corazón se sitúan los diferentes estados y facultades que nosotros llamaríamos psíquicas, incluyendo además otros procesos de orden más somático»

(Surrallés, 1998, p. 299); los yanomami usan el término *bei bihi* «para referirse tanto al pensamiento consciente como al principio de las emociones» (Surrallés, 1998, p. 301); y para los achuar de la Amazonía ecuatoriana «el pensamiento, las emociones y la intencionalidad se encuentran situadas también en el corazón *ininti*» (Surrallés, 1998, p. 301). De igual manera, los waorani cantan y ríen *keuu* con la mente y con el corazón, con la razón y la emoción. La buena risa waorani se siente y se piensa.

EL JAGUAR TAMBIÉN RÍE *KEUU*

La risa ha sido considerada como el distintivo fundamental de la condición humana, una capacidad que ineludiblemente nos diferencia de los otros animales. Bergson (2011) menciona que «varios han definido al hombre como ‘un animal que sabe reír’ » (p. 10), y Tobón (2016) aclara que «si hay algún atributo peculiar en esta especie capaz de hacerse autorretratos —y *selfies*— es la de reírse de y ante la autoridad» (p. 180). Sin embargo, la etnología amazónica desmiente que la risa y la risa para desafiar la autoridad sea una facultad exclusivamente humana. En muchos cantos waorani que son de autoría de no humanos, se evidencia que estos se ríen de sus posibles depredadores. El siguiente canto me lo enseñó la abuela Obe,¹⁰ pero la autoría es de los pecaríes: «En la loma vamos sin cansancio, fuertes y alegres, a los enemigos vemos atrás y nos reímos de ellos»¹¹ (O. Deyeka, comunicación personal, Konipare, 3 de marzo de 2020). Desde la perspectiva de los pecaríes, este canto devela la capacidad que tienen para la alegría, la burla desafiante y la risa en el contexto de la guerra que sostienen con los cazadores waorani.

Habiendo aclarado que en el mundo waorani los animales ríen, voy a regresar a la risa *keuu*. *Keuu* es una categoría sonora que los waorani comparten especialmente con el jaguar: «El tigre¹² grita *keuu* igual que los waorani, el tigre también canta [...] Mi papá tenía tigre, *meñe* [tigre] después de cantar dice *keuu*» (O. Deyeka, comunicación personal, Konipare, 3 de marzo de 2020). Los waorani llaman «tener tigre» a la capacidad exclusiva de los chamanes de adoptar la perspectiva de los jaguares y ser medio de comunicación entre estos y los waorani.

¹⁰ Única *pikena* [sabia] de la comunidad de Konipare.

¹¹ Canto de los pecaríes o huanganas en la voz de Obe. Audio 18 en <https://yeiaraque.wixsite.com/cantowaorani>

¹² Los waorani llaman tigre [*meñe*] al jaguar

La abuela Obe canta una canción que cantó el jaguar en la garganta de su padre: «Escondidos, los Gomeiri [plural de Gome] vieron que la comí [a una mujer] y no podían hacer nada, *keuu*»¹³ (O. Deyeka, comunicación personal, Konipare, 3 de marzo de 2020). Por medio de la risa *keuu*, el jaguar y los waorani comparten una estética del humor.

El hecho de que los waorani y los jaguares compartan la risa *keuu* nos lleva directamente a su vínculo de parentesco que proviene desde el tiempo mítico. El jaguar es el ancestro primordial de los waorani. Los waorani son hijos y padres del jaguar,¹⁴ ríen como jaguares porque son jaguares. Overing y Passes (2000) mencionan que la socialidad amazónica no puede ser entendida sin el telón de fondo de las relaciones cósmicas e intercomunitarias e intertribales más amplias (Overing y Passes, 2000, p. 6). Además, Uzendoski (2006) afirma que en la Amazonía «el parentesco no solamente fluye de una persona a otra sino también entre el mundo natural y las gentes, e igualmente entre los seres de tiempos míticos y del presente» (p. 165). Por lo tanto, «el parentesco no está limitado a la descendencia biológica de seres de la misma especie» (Araque, 2022, p. 77), sino que, los pueblos amazónicos establecen parentesco con todo tipo de seres no humanos, sean estos seres físicos «como plantas, animales o piedras o, seres metafísicos como espíritus de ancestros, seres fundadores del universo, o enemigos que fueron asesinados» (Araque, 2022, p. 77). Además de ser el padre fundador de la cosmología waorani, el jaguar también es el otro en el que se transformarán cuando mueran. Al morir, los waorani renacen en jaguares.

A partir del trabajo con los kaluli, Steven Feld (2001) propone que el sonido siempre es memoria, el llanto ritual y el canto de los kaluli que imitan las formas sonoras de las aves, recuerdan y evocan la presencia de los ancestros transformados en aves. De igual manera, la risa *keuu* «recuerda y evoca» la presencia del jaguar; sin embargo, a diferencia del llanto kaluli, la risa waorani se extiende como una expresión de alegría y bienestar, y no como una expresión de tristeza por los ancestros fallecidos. La risa *keuu* actualiza en la actualidad la presencia y la relación de parentesco con el jaguar; el jaguar y sus hijos waorani ríen y cantan *keuu*. Paradójicamente, el jaguar, con quien se comparte la risa de bienestar *keuu*, no solo es el padre fundador de la cosmología waorani, sino también es el

¹³ Canto del jaguar en la voz de la abuela Obe. Audio 21 en <https://yeiaraque.wixsite.com/cantowaorani>

¹⁴ Para más información sobre esta relación ambivalente, revisar a Araque, Yeimy. 2022. «Capítulo 4. El canto de *meñe*, el jaguar». En *Cantos de Jaguar: Etnografía de la comunicación sonora interespecífica waorani*, pp. 87-110. Ecuador: Flacso.

mayor depredador no humano de su territorio y, por lo tanto, una gran fuente de peligro para la convivencia.

No es una visión cosmogónica inusual que todas las fuerzas para la vida, la fertilidad, la creatividad dentro de este mundo de lo social tienen su origen en los dominios peligrosos, violentos, potencialmente caníbales, exteriores más allá de lo social (Overing y Passes, 2000, p. 6).

El jaguar waorani, además de ser el origen de la vida, también es la mayor fuente de poder chamánico; por lo tanto, ha llegado a ser considerado una amenaza para las actuales condiciones de convivencia en las que se busca evitar enfrentamientos violentos con quienes eran considerados enemigos. Gran parte de los asesinatos por venganza efectuados en el pasado fueron llevados a cabo por jaguares mediante una relación de domesticación con el chamán waorani. High (2015) explica que el papel de los chamanes se ha vuelto insostenible en un contexto en el que la noción de comunidad está orientada a evitar conflictos potenciales que podrían interrumpir el período actual de paz relativa» (High, 2015, p. 165). La llegada de la cristianización occidental al mundo waorani marcó el fin de la guerra al interior del grupo contactado. Por ello, el chamanismo proveniente del poder del jaguar empezó a ser evitado al considerársele peligroso y problemático.

Mucho se ha dicho del carácter bélico de los waorani que por tanto tiempo los enmarcó como uno de los pueblos más feroces de la América indígena. La guerra fue un referente potencial para la construcción de su identidad ante el imaginario de la nación ecuatoriana y del mundo. Se ha esencializado a los pueblos amazónicos guerreros como sociedades que valoran las relaciones beligerantes sobre los vínculos más armoniosos. Sin embargo, también son pueblos que trabajan arduamente en la construcción de una convivencia pacífica. Catherine Alès (2000) ha demostrado que los yanomami, más allá de la representación belicosa que los ha enmarcado, valoran profundamente el amor, la amistad y la solidaridad tanto como otros pueblos menos conflictivos. La risa *keuu* brinda un panorama de los waorani más allá de la guerra, demuestra el esfuerzo cotidiano y el trabajo colectivo que este pueblo realiza para mantener una socialidad confortable y adecuada. Contrario a lo que pareciera, no es de extrañar que en pueblos donde ha abundado la guerra, la rabia y el dolor, también abunden mecanismos que permitan el logro de una equilibrada vida emocional. La buena risa *keuu* es fundamental para aliviar y eliminar las emociones negativas que pueden desencadenar en fuertes episodios de violencia. El papel protagónico de la risa *keuu* en la vida cotidiana waorani es correspondiente al papel protagónico que ha tenido

la guerra. El humor y la buena risa son altamente valorados en sociedades donde predomina el *ethos* guerrero. Los waorani ríen *keuu* para aliviar las emociones negativas y sanar colectivamente.

CONCLUSIONES

A lo largo de este texto he expuesto que la risa *keuu* es una herramienta fundamental en la construcción diaria de la vida social waorani. La risa *keuu* es un asunto social, un elemento indispensable en la creación de la buena vida. Una risa sanadora que vincula indisolublemente lo afectivo y lo cognitivo, y que opera transformaciones positivas en el mundo, lo cual beneficia a la creación colectiva de una adecuada socialidad. Una risa que potencia e impulsa la vida. La presencia estructural de la risa *keuu* en los cantos ancestrales y en el lenguaje cotidiano da cuenta de una estructura social waorani que se fundamenta en el confort del buen humor. *Keuu* encierra una filosofía y una concepción de vida. Los waorani construyen su mundo y se relacionan con los diversos seres desde la comodidad emocional y el placer que proporciona la buena risa. *Keuu* habla de un arte y una estética de la vida que parten de la belleza que los waorani establecen en sus prácticas y relaciones cotidianas.

La risa de los jaguares waorani no debe ser considerada un asunto superficial. A causa de las dinámicas opresivas que el sistema filosófico y productivo occidental impone a los pueblos de la América indígena, el jaguar de América del Sur es una de las especies en vía de extinción. Sussekind (2018) explica que la extinción de las especies naturales es un proceso que está íntimamente ligado y en correspondencia con el devenir de las culturas y los pueblos originarios. El jaguar es «un elemento de resistencia al culto, una imagen anticolonialista y contrahegemónica en una historia de conquistas, genocidios y extinciones» (Sussekind, 2018, p. 86). Las cosmologías indígenas se sostienen desde las prácticas tradicionales y cotidianas que sustentan la vida; la risa es una de ellas. *Keuu* es resistencia y contrapoder; una manifestación viva de la cultura ancestral. Al reír *keuu* se preserva la vida y se afirma la posibilidad de seguir siendo jaguares en un mundo de expansión colonial.

Que la risa resuene en todas sus formas y que todos los pueblos y seres de la América indígena puedan seguir riendo... ¡*keuu*!

REFERENCIAS

- Alès, C. (2000). Anger as a marker of love. The ethic of conviviality among the Yanomami en J. Overing y A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia* (pp. 133-151). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203184653-7>
- Araque, Y. (2022). *Cantos de Jaguar: Etnografía de la comunicación sonora inter-específica waorani* [Tesis de maestría en Antropología Visual, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales]. Repositorio Flacso.
- Bergson, H. (2011[1900]). *La risa. Ensayo sobre el significado de la comicidad*. (R. Blanco, Trans.). Ediciones Godot.
- Bremmer, J. (1997). Jokes, Jokers And Jokebooks In Ancient Greek Culture. En J. N. Bremmer y H. Roodenburg (eds.), *A Cultural History of Humour*. Polity.
- Feld, S. (2001). *The Sound World of Bosavi*. The acoustic Ecology Institute. Education Resource Center. <https://aeinews.org/aeiarchive/edu/educurrbosavi.html#Anchor-From-47857>
- Feld, S. (2015). Sons e sentidos: entrevista com Steven Feld. *Revista de Antropología*, 58(1), 439-468. <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/102113> <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102113>
- González, A. (2020). Tres momentos para reír en la Edad media, el Renacimiento y el Barroco. *Revista de la Universidad de México*, 9, 74-81. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/bead58d0-d4ae-4f17-bb5c-b459fbfc358b/tres-momentos-para-reir-en-la-edad-media-el-renacimiento-y-el-barroco>
- High, C. (2015). *Victims and Warriors: Violence, History, and Memory in Amazonia*. University of Illinois. <https://doi.org/10.5406/illinois/9780252039058.001.0001>
- Ingold, Tim (2015). *Líneas, una breve historia*. Editorial Gedisa.
- Lagrou, E. (2006). Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropología*, 49(1), 55-90. <https://www.jstor.org/stable/41616520> <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100003>
- Le Goff (1997). La risa en la Edad Media. En Bremmer, J. y Roodenburg, H., *Una historia cultural del humor: desde la Antigüedad a nuestros días*. Sequitur.
- Overing, J. (2000). The efficacy of laughter. The ludic side of magic within Amazonian sociality en J. Overing y A. Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia* (pp. 64-79). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203184653-3>
- Overing, J. y Passes, A. (2000). Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology en J. Overing y A. Passes (eds.), *The Anthropology of*

- Love and Anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia* (pp. 1-30). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203184653-intr>
- Rival, L. (2015). *Transformaciones Huaorani: frontera, cultura y tensión*. Abya-Yala.
- Surrallés, A. (1998). Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones. *Anthropologica*, 16(16), 291-304. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.199801.013>
- Surrallés, A. (2003). ¿Por qué el humor hace reír? Humor, amor y modestia ritual la lírica amazónica. *Amazonía Peruana*, 28(29), 87-102. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi28-29.81>
- Sussekind, F. (2018). O jaguar como signo de vida e morte. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 52(1), 85-97. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2018000100008&lng=pt&nrm=iso
- Tobón, M. (2016). Reírse ante la guerra. Las bromas como actuación política entre los muina, Amazonia colombiana. *Revista Mexicana de Sociología*, 78(2), 179-202. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032016000200179&lng=es&nrm=iso
- Uzendoski, M. (2006). El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 26, 161-172. <https://doi.org/10.17141/iconos.26.2006.180>