

# Patrimonios inmateriales amazónicos de Orellana y Sucumbíos\*

Jorge Gómez Rendón\*\*

## RESUMEN

EL PRESENTE ESTUDIO OFRECE DE MANERA SISTEMÁTICA LAS MANIFESTACIONES MÁS IMPORTANTES DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE LAS NACIONALIDADES SIONA, SECOYA, COFÁN, KICHWA Y WAORANI EN LAS PROVINCIAS DE SUCUMBÍOS Y ORELLANA. LA PRESENTACIÓN SE ENMARCA EN LA COMPRENSIÓN DEL CONTEXTO GEOGRÁFICO E HISTÓRICO DE DICHAS NACIONALIDADES; EL VALOR IDENTITARIO PARA SUS PORTADORES; Y, LAS AMENAZAS QUE SE CIERNEN SOBRE LA CONSERVACIÓN Y TRANSMISIÓN DE ESTE PATRIMONIO. LA PRIMERA PARTE OFRECE UNA CONTEXTUALIZACIÓN DE LA ZONA PARA COMPRENDER LA DISTRIBUCIÓN ESPACIAL DEL PCI Y LOS CONTEXTOS SOCIO-HISTÓRICOS DE SU GÉNESIS Y DESARROLLO. LA SEGUNDA PARTE DISCUTE LA COMPOSICIÓN DEL REGISTRO ETNOGRÁFICO SEGÚN ÁMBITOS Y SUB-ÁMBITOS, CON MIRAS A EVALUAR EL APORTE DE CADA UNO AL PCI DE DICHAS NACIONALIDADES. EN LA TERCERA PARTE SE DISCUTE EL APORTE DEL PCI A LA IDENTIDAD DE LAS NACIONALIDADES, FRENTE A LOS NUEVOS CONTEXTOS SOCIOECONÓMICOS. LA ÚLTIMA PARTE EVALÚA LOS RIESGOS QUE AMENAZAN LA SUBSISTENCIA DEL PCI A TRAVÉS DEL IMPACTO DE DIFERENTES FACTORES QUE INCIDEN EN SU PRÁCTICA, CONSERVACIÓN Y TRANSMISIÓN A LAS NUEVAS GENERACIONES. EN ESTA SECCIÓN SE DESARROLLA UN MODELO DE GESTIÓN DE RIESGOS PARA EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL QUE PODRÍA SER UTILIZADO EN OTROS CONTEXTOS.

**PALABRAS CLAVE:** PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL - AMAZONÍA ECUATORIANA - RIESGOS AL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL

## INTANGIBLE AMAZONIC HERITAGE OF ORELLANA AND SUCUMBÍOS

### ABSTRACT

USING A SYSTEMATIC APPROACH, THE PRESENT ARTICLE OFFERS THE MOST IMPORTANT MANIFESTATIONS OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE OF SIONA, SECOYA, COFAN, KICHWAS AND WAORANI INDIGENOUS NATIONALITIES IN SUCUMBIOS AND ORELLANA PROVINCES. THE PRESENTATION IS FRAMED WITHIN AND UNDERSTANDING OF THE GEOGRAPHICAL AND HISTORICAL CONTEXT OF THESE INDIGENOUS NATIONALITIES; THE MEANING OF THEIR IDENTITY; AND THE THREATS TO ITS PRESERVATION AND TRANSMISSION. THE FIRST SECTION OFFERS A CONTEXTUALIZATION OF THE TERRITORY TO UNDERSTAND THE PCI'S SPATIAL DISTRIBUTION, AND THE SOCIO-HISTORICAL CONTEXT OF ITS ORIGIN AND DEVELOPMENT. THE SECOND SECTION DISCUSSES THE COMPOSITION OF THE ETHNOGRAPHIC REGISTRY ACCORDING TO AREAS AND SUB-AREAS TO ASSESS THE CONTRIBUTION OF EACH TO PCI OF THESE INDIGENOUS NATIONALITIES. IN THE THIRD SECTION DISCUSSES PCI'S CONTRIBUTION TO THESE INDIGENOUS NATIONALITIES IDENTITIES WHILE FACING A NEW SOCIO-ECONOMIC CONTEXT. THE LAST PART ASSESSES THE RISKS THAT THREATEN PCI'S RESILIENCE IN THE FACE OF THE IMPACT OF DIFFERENT FACTORS THAT AFFECT ITS PRACTICE, PRESERVATION, AND TRANSMISSION TO THE NEW GENERATIONS. IN THIS SECTION, A RISK MANAGEMENT MODEL IS DEVELOPED FOR PCI THAT COULD BE USED IN ANOTHER CONTEXT.

**KEYWORDS:** INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE - ECUADOR'S AMAZON LOWLANDS - THREATS TO INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE.

\* La información empírica en la que se basa este artículo fue levantada como parte del proyecto de Registro Etnográfico del Patrimonio Cultural Inmaterial Siona, Secoya, Cofán, Kichwa y Waorani en el área de impacto petrolero en Sucumbíos y Orellana entre abril 2011 y febrero 2012 con el auspicio del entonces Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural del Ecuador. La cobertura fue a nivel cantonal y parroquial e incluyó un total de trece comunidades indígenas pertenecientes a las cinco nacionalidades indígenas.

\*\* Jorge Gómez Rendón, PhD. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Escuela de Antropología. Correo electrónico: jgomez630@puce.edu.ec.

**A**unque en la actualidad son dos provincias distintas, Sucumbíos y Orellana constituyen una misma zona geográfica y un área cultural dentro de la región alto-amazónica occidental. Desde la constitución de la República del Ecuador en 1830 hasta la segunda década del siglo veinte ambas formaron una sola unidad administrativa conocida como Provincia del Oriente. Ésta se había constituido con la disolución de la Gran Colombia a partir de la antigua gobernación de Quijos (que hoy en día abarca las provincias de Napo, Orellana y Pastaza) y gran parte de la gobernación de Mocoa (que corresponde a la actual provincia de Sucumbíos). En 1920 se divide la extensa Provincia del Oriente en las provincias de Napo-Pastaza y Santiago-Zamora. La primera de ellas se dividirá treinta años más tarde (1959) en Napo y Pastaza. En ese año la provincia de Napo abarcaba los cantones de Napo, Quijos, Sucumbíos y Aguarico. Las actuales provincias de Sucumbíos y Orellana se crean como una desmembración de la provincia de Napo apenas en 1989 y 1996, respectivamente.

Los cambios que supuso esta nueva división administrativa son relevantes para el tema que nos ocupa en la medida que implicaron no sólo una reorganización del territorio, sino que obedecieron a una lógica de colonización que tenía y tiene como fin el ejercicio de la soberanía sobre un inmenso espacio reclamado por repúblicas vecinas y la extracción de recursos forestales e hidrocarburíferos, sobre todo desde la segunda mitad del siglo veinte. Esta lógica, como veremos más adelante, aporta un conjunto de factores que han influido y continúan influyendo en la conservación y transmisión del PCI de las nacionalidades indígenas de la zona.

## Geografía

Las dos provincias no difieren significativamente en extensión: Orellana posee una superficie de 21.675 km<sup>2</sup> frente a 18.612 km<sup>2</sup> de Sucumbíos. Ambas provincias presentan características geográficas similares en cuanto a relieve e hidrografía, con dos zonas bien definidas según el relieve: la zona subandina al oeste y la llanura amazónica al este. La primera zona, conocida también como piedemonte, se caracteriza por un relieve estructural que oscila entre 700 y 300 metros, con colinas, mesas y cuevas. La llanura amazónica, por su parte, presenta una elevación que va disminuyendo a partir de los 300 metros conforme avanzamos hacia el este. En cuanto a la elevación, las comunidades del registro etnográfico se ubican a diferentes alturas: la comunidad cofán de Sinangoe, en el piedemonte, es la más alta de todas (500 m.s.n.m.); la comunidad de Secoya Remolino, en la llanura amazónica, es la más baja (220 m.s.n.m.). El resto de las comunidades, incluida la comunidad wao de Miwaguno en la provincia de Orellana, oscilan entre 229 y 320 m.s.n.m., por lo que se hallan en la llanura amazónica. Esta clasificación es importante si queremos entender la adaptación cultural de lo que se conoce como sociedades de foresta tropical, a las que pertenecen todas las comunidades involucradas en el registro.

Sucumbíos y Orellana están atravesadas por grandes cursos de agua que corren en dirección noroeste-sureste. El sistema fluvial de la primera provincia se articula en torno a su principal vía, el río Aguarico. En él desembocan otros ríos importantes como el Shushufindi y el Eno. Otras vías fluviales importantes en la provincia son los ríos San Miguel y Putumayo, que forman el límite internacional con Colombia. La mayoría de las comunidades indígenas de Sucumbíos donde se levantó el registro etnográfico del PCI se asientan en las márgenes del río Aguarico, excepto las comunidades de Sarayacu y Orehuëya, que pueden considerarse de carácter interfluvial. Por su parte, la provincia de Orellana tiene al menos tres ríos importantes; el principal de ellos es el Napo, que forma el límite provincial con la provincia de Sucumbíos; los otros dos, el Tiputini y el Yasuní, son afluentes del Napo en la Amazonía peruana. La comunidad wao de Miwaguno se encuentra alejada de estos cursos fluviales, aunque atraviesa su territorio un río homónimo. En ambas provincias los ríos no sólo son vías de comunicación, en algún caso las únicas; también son un espacio productivo (pesca), fuentes de agua dulce y

de materia prima para la construcción de viviendas y la elaboración de artesanías. Aun así, la dependencia de los ríos en la actualidad es menor que en el pasado debido al creciente número de vías terrestres y a los cambios introducidos en la dieta, la arquitectura nativa, las artesanías e incluso el consumo de bebidas.

La región amazónica se considera zona de alta biodiversidad por el número de especies que alberga por kilómetro cuadrado. Las provincias de Sucumbíos y Orellana muestran los mayores índices de biodiversidad en la región. Aquí se encuentran las seis áreas protegidas más importantes de la región amazónica ecuatoriana. En la provincia de Sucumbíos se identifican las siguientes: la Reserva Faunística Cuyabeno, con una extensión de 603.380 hectáreas, asiento de comunidades sionas y secoyas; la Reserva de la Biósfera Limoncocha, con una superficie de 4.614 hectáreas, poblada por comunidades kichwas y shuar; la Reserva Ecológica Cofán-Bermejo, que alberga la comunidad cofán de Chandia na'én, con una superficie de 55.451 hectáreas; la sección oriental de la Reserva Cayambe-Coca, en cuyo perímetro se halla la comunidad cofán de Sinangoe; el extremo nororiental del Parque Nacional Sumaco-Napo-Galeras, donde se ubican diferentes comunidades de habla kichwa. En la provincia de Orellana, por su parte, encontramos el Parque Nacional Yasuní, con 668.000 hectáreas de extensión, hogar de comunidades kichwas y waorani<sup>1</sup>.

La variedad de especies vegetales y animales que contienen estas áreas protegidas, con diferencias visibles según el grado de colonización y explotación de los recursos forestales, constituye el punto de partida de un sinnúmero de expresiones y manifestaciones del patrimonio cultural, cuya particularidad dentro del mosaico amazónico consiste precisamente en el uso de materias primas propias del medio y en las redes de significado que los pueblos de la zona tejen en torno a las especies animales y vegetales.

## Población

La provincia de Sucumbíos contaba con 124.902 habitantes en 2001, número que se aumentó a 176.472 según el último censo de población y vivienda del año 2010, en este caso con una distribución de 47% y 53% de hombres y mujeres, respectivamente. Este para la provincia de Orellana, los datos censales de 2001 y 2010 arrojan cifras de 83.600 y 136.396, con una distribución por género similar a la de la primera provincia. De acuerdo con estas cifras, Sucumbíos es más poblada que Orellana, posiblemente por ser la primera en ser colonizada de manera intensiva desde la segunda mitad del siglo veinte. Sin embargo, una comparación de los datos censales muestra que en el espacio de casi diez años la población creció 38.8% en Orellana frente a 29.2% en Sucumbíos, porcentajes ambos que superan el crecimiento demográfico del país en la década 2001-2010, que fue de alrededor del 19%. En términos de densidad demográfica, Sucumbíos alcanza 9.5 hab/km<sup>2</sup> en tanto que Orellana apenas 6.3 hab/km<sup>2</sup>. Aunque pueden considerarse bajos con respecto a la media nacional de 55.8 hab/km<sup>2</sup>, estos valores resultan sumamente altos para un medio frágil como el selvático amazónico. Los últimos datos censales muestran además la densificación de la población en áreas urbanas, que se convierten así en polos de migración, con serias consecuencias para la conservación y transmisión de los patrimonios culturales inmateriales de las comunidades. Al respecto conviene tener en cuenta que para 2010 la población indígena de Sucumbíos y Orellana que vivía en áreas urbanas era de 11% y 13%, respectivamente. De la población indígena urbana, 49% y 67% corresponden al grupo de edad de 0 a 30 años en Sucumbíos y Orellana, respectivamente. Estos porcentajes muestran un claro desplazamiento de las zonas rurales hacia las urbanas en las nuevas generaciones, las cuales experimentan serias dificultades para aprender y transmitir el patrimonio cultural inmaterial de las generaciones mayores.

1 La comunidad wao de Miwaguno se localiza en la periferia noroeste del Parque Nacional Yasuní, junto con Yawepare y Bamenó. Dentro del parque se encuentran alrededor de siete comunidades waorani al este y al oeste, y otras tres en la periferia suroeste.

Al tratar sobre la población es necesario considerar la manera en que esta se auto-identifica. Los resultados marcan un claro contraste: en Sucumbíos encontramos 13.4% de indígenas frente a 75% de mestizos, mientras que en Orellana 31.8% son indígenas y 57.5% mestizos. Esto significa que la relación indígenas-mestizos en Sucumbíos es de 1 a 5 mientras que en Orellana es de apenas 1 a 2, composición que se explica por la intensa colonización que sufrió la provincia de Sucumbíos desde mediados del siglo pasado. Si comparamos estos resultados con el censo de 2001, encontramos una tendencia clara en ambas provincias hacia el crecimiento de quienes se consideran indígenas frente a quienes se ven como mestizos. En Orellana se evidencia una disminución de 1.9% de mestizos frente a un incremento de 1.5% de indígenas; para Sucumbíos, el incremento de indígenas es de 2.9% frente a una disminución de mestizos de 1.9%. Más que mostrar la composición étnica real de la población o su crecimiento natural, estos datos reflejan claramente un proceso de revaloración identitaria de los miembros de las nacionalidades indígenas en la última década, factor que puede ser decisivo para en la conservación del PCI de las nacionalidades indígenas en ambas provincias.

Relacionada con la auto-identificación está la composición de la población indígena según el pueblo o la nacionalidad a la que pertenece. En Sucumbíos encontramos que aproximadamente las dos terceras partes de la población indígena (65%) pertenecen a la nacionalidad kichwa; el porcentaje del resto de nacionalidades difiere como sigue: shuar (8.5%), cofanes (4.2%), siona (2.3%) y secoya (1.9%). En el caso de Orellana, la situación es distinta: la nacionalidad kichwa es el principal componente étnico (81.1%) de la provincia, seguida de lejos por la nacionalidad shuar (4.4%) y la waorani (2.1%). En ambas provincias, sin embargo, se nota una clara superioridad numérica del componente kichwa.

Al tiempo que la cultura y la lengua kichwas presentan un alto grado de conservación en la Amazonía, han influido y continúan influyendo decisivamente en las culturas y las lenguas de otros grupos étnicos, desplazándolas en algunos casos, como entre záparas y andoas, lo que se refleja en algunas expresiones del PCI recogidas en Sucumbíos y Orellana, como veremos en su momento.

## Historia

A más de compartir rasgos geográficos y demográficos - o quizás a causa de esta misma comunión - Sucumbíos y Orellana comparten también una historia en la que se tejen procesos históricos en diferentes momentos y con distintas intensidades. Estos procesos están estrechamente relacionados entre sí de manera que han tenido el mismo efecto: la incorporación social, económica y cultural de la zona a la sociedad nacional, con la consiguiente pérdida de las lenguas y las culturas de los pueblos y nacionalidades.

### Evangelización y concentración demográfica

El primer proceso histórico que determinó la situación sociocultural de la región fue, y en alguna medida sigue siendo, la evangelización. Esta dio inicio en 1540 con la presencia del dominico Fray Gaspar de Carvajal como capellán de la expedición de Gonzalo Pizarro en busca del País de la Canela. Continúa hoy en día con la presencia de órdenes religiosas, clero diocesano e iglesias evangélicas, cada una con una cobertura y un tipo diferente de intervención. Desde la época colonial las provincias de Sucumbíos y Quijos – cuyos distritos corresponden aproximadamente a las actuales provincias de Sucumbíos y Orellana – recibieron la afluencia de curas doctrineros de la diócesis de Quito (sobre todo luego de la expulsión de la orden jesuítica y durante el primer tercio del siglo diecinueve) así como de misioneros de cinco órdenes religiosas en diferentes momentos y con diferente intensidad (García, 1999):

- Los dominicos evangelizaron entre los yumbos en las jurisdicciones de Baeza, Archidona y Ávila, pertenecientes a la gobernación de Quijos, durante la segunda mitad del siglo XVI;
- Los jesuitas evangelizaron en el siglo XVII entre cofanes, encabellados<sup>2</sup>, avijiras<sup>3</sup> y omaguas (hoy extintos, de filiación tupi), en un territorio ubicado al este del país de los yumbos que no había sido explorado por hallarse entre las gobernaciones de Quito y Sucumbíos; dos siglos más tarde, desde la celebración del Concordato de 1862, evangelizaron entre kichwas (yumbos), sionas, secoyas y cofanes en los distritos de Archidona, Tena, Ahuano, Santa Rosa, Suno y Coca, a lo largo de los ríos Napo, Aguarico y Curaray;
- Los franciscanos evangelizaron en las cuencas del San Miguel, el Putumayo y el Napo, entre cofanes, encabellados, sionas y macaguajes (los dos últimos, grupos tucanos), en diferentes momentos del siglo XVII y con mayor permanencia durante el siglo XVIII, haciéndose cargo también de las misiones administradas por los jesuitas luego de su expulsión;
- Los josefinos evangelizaron desde 1922 en la cuenca del Napo y sus afluentes, incluyendo los distritos eclesiásticos de Quijos, Nuevo Rocafuerte, Loreto, Puerto Napo y Arajuno, entre kichwas, sionas, secoyas y cofanes;
- Por último, los carmelitas han evangelizado desde 1929 hasta el presente en la Prefectura Apostólica del Aguarico, donde establecieron los puestos misionales de Rocafuerte, El Pun, la Bonita, Playón de San Francisco, Puerto Libre y Puerto del Carmen; su labor evangélica se ha desarrollado entre cofanes, sionas, secoyas y kichwas, pero también entre colonos, cuya presencia ha ido creciendo en las últimas décadas.

Es preciso añadir a esta ya larga lista a los misioneros evangélicos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que luego de varios intentos iniciaron oficialmente sus actividades en Ecuador en 1953 hasta su expulsión del país en 1981. La base misionera del ILV estuvo ubicada en Limoncocha (Provincia de Sucumbíos). Allí evangelizaban a individuos escogidos de diferentes grupos étnicos del país para que difundieran la Palabra en sus comunidades, al tiempo que trabajaban con ellos en la traducción de la Biblia a sus respectivas lenguas vernáculas. La presencia de los misioneros evangélicos fue decisiva en la zona por tres razones: 1) dieron escritura a las lenguas de los grupos étnicos evangelizados y publicaron gramáticas y otros materiales didácticos hasta su salida del país; 2) erradicaron la práctica de varias expresiones y manifestaciones culturales que consideraban contrarias a su credo, en particular la bebida del yagé y otras manifestaciones asociadas, como la música; y 3) fueron los primeros en lograr un contacto permanente con los waorani, cuyos clanes fueron reducidos en su mayoría dentro de un protectorado ubicado en la parte oriental de la actual provincia de Orellana (Cabodevilla 1999).

### Colonización y evangelización

Nos hemos referido en primer lugar al proceso histórico de la evangelización por considerarlo el eje en torno al cual se articulan otros fenómenos; uno de ellos es la colonización. En efecto, en los primeros tiempos la evangelización redujo a indígenas de diferentes grupos en un solo espacio para facilitar su adoctrinamiento y explotar su mano de obra. Para ello se asentaron en la zona funcionarios administrativos (encomenderos) y militares, unas veces dentro del perímetro de las reducciones, otras en pueblos satélites cercanos que fundaron con este fin. El modelo de asentamiento predominó en la región hasta las sublevaciones que terminaron con los pueblos de Ávila y Archidona en 1578, para luego desaparecer conforme disminuían las encomiendas y se

2 Tucano occidentales, posiblemente se trata de sionas y secoyas.

3 De filiación lingüística incierta; para Stewart y Metraux, de origen záparo; de origen tucano para Rivet; y según otros, un grupo cercano a los waorani (Casevitz et al., 1988: 272).

abandonaba el proyecto de colonización del Oriente a gran escala. La colonización desapareció durante el período de las misiones jesuitas, que se inician en las primeras décadas del siglo XVII y tienen su apogeo en el siglo siguiente. Sólo en la época republicana se retoma el proceso de colonización del Oriente, el cual se profundiza a finales del siglo diecinueve con la multiplicación de haciendas orientadas a la extracción del caucho y aumenta en intensidad en la segunda mitad del siglo veinte con el auge petrolero.

A lo largo de la historia, el papel del clero diocesano y de las órdenes religiosas y misioneros evangélicos fue el de facilitar los procesos de colonización, no solo porque “pacificaban” a grupos beligerantes, como el caso de los waorani, sino también porque creaban puestos de avanzada que se convertían enseguida en focos de colonización<sup>4</sup>. Su presencia facilitó la colonización en cuanto las órdenes religiosas mantenían transitables los senderos que conducían al Oriente y promovían la vialidad abriendo caminos de acceso que se convertían más tarde en carreteras. En otras ocasiones los puestos misionales desmontaban grandes extensiones de terreno para construir pistas de aterrizaje. Así, por ejemplo, la misión josefina de Ahuano abrió una pista en 1952 para la comunicación aérea con la ciudad de Tena y dotó de energía eléctrica a la misión con una turbina hidráulica (García, 1999: 263). De la misma manera, en 1959 la misión capuchina, luego de refundar en forma definitiva El Coca, construyó una pista junto a los primeros asentamientos (Cabodevilla, 2007: 299s). Por su parte, los misioneros del ILV abrieron una pista de grandes dimensiones en su base de Limoncocha (Sucumbíos)<sup>5</sup> y en otros puntos de la provincia de Orellana dentro y fuera del protectorado waorani. Toda esta infraestructura fue utilizada más tarde por el ejército, las petroleras y los mismos colonos para comunicarse con las principales ciudades del Oriente y el resto del Ecuador.

Desde finales del siglo diecinueve y sobre todo durante todo el siglo veinte la actividad de las misiones contribuyó significativamente a la colonización. Léase al respecto parte del informe de la Misión Capuchina del 1 de julio de 1959:

“Con el proyecto de la carretera aumenta la importancia de este lugar [Coca] para un futuro no muy lejano y esperamos que llegará a ser el puerto fluvial principal de todo el Oriente ecuatoriano que comunique la hoya amazónica con la serranía de los Andes donde se encuentran las grandes ciudades de la nación. Desde ahí hasta la frontera con el Perú, no se necesitarían más carretas pues estos ríos son navegables. Realizado este magnífico proyecto se abrirían automáticamente a la colonización más de 50.000km<sup>2</sup> de buenos terrenos baldíos que hoy día no están ocupados donde podrían encontrar comodidad de vida centenares de miles de familias humanas” (Cabodevilla, 2007: 300).

Aún así, no es del todo exacto asignar a la presencia misionera la causa principal de la colonización del Oriente, hallándose esta en los contextos mundiales, nacionales y locales que fomentaron y fomentan hoy en día la explotación de recursos naturales en la región, así como en otros factores desencadenantes relacionados con la migración laboral, la presión sobre la tierra<sup>6</sup> o incluso la sequía en otras regiones del país.

### **Migración y frontera agropecuaria**

El tercer proceso histórico que ha influido en las sociedades y culturas locales de Sucumbíos y Orellana, inseparable de los anteriores, tiene que ver con la migración de habitantes de otras zonas del país en busca de tierra o trabajo en un contexto de creciente explotación de recursos

4 Este es el caso de Puerto El Carmen, a orillas del Putumayo, fundado por la orden carmelita en 1953.

5 Como bien señala Cabodevilla (2007: 305), “Limoncocha, con todo su poder económico, frente a la indigencia de Coca, no tuvo nunca por objeto fundar pueblos, era un jardín y un laboratorio norteamericanos en la selva”.

6 De origen distinto, pero colonización al fin y al cabo, es la que involucra a los mismos indígenas amazónicos y en particular a dos grupos – kichwa y shuar – que desde mediados del siglo veinte han venido expandiendo su área de influencia hacia el este, los kichwas del Napo, y hacia el norte, los shuar de Morona y Pastaza, en buena medida por presiones sobre la tierra en sus áreas de asiento original.

naturales. Esta explotación ha incidido directamente en la expansión de la frontera colonizadora y coincide con los momentos claves de la integración de nuestro país en la economía mundial: el primer auge cauchero entre 1879 y 1912; el segundo, entre 1942 y 1945; y el boom petrolero de 1967 a 1982. Éste último continúa vigente hoy en día como lo demuestra la fragmentación del espacio amazónico en bloques de producción hidrocarburífera.

Otros factores del contexto socioeconómico nacional motivaron también la colonización del nororiente ecuatoriano. El primero de ellos tiene que ver con la expansión de la frontera agrícola en la región, bien como producto de una actividad planificada y dirigida desde el Estado a través de las reformas agrarias de 1964 y 1974<sup>7</sup>, bien como resultado de una migración caótica motivada por la presión sobre la tierra en algunos sectores de la Sierra y la Costa. El segundo factor está relacionado con un fenómeno natural bien conocido: la profunda sequía que azotó el Austro desde los años sesenta y aquella que está asolando la provincia de Manabí desde los años noventa. En este contexto, la provincia de Sucumbíos y la ciudad de Lago Agrio (Nueva Loja) en particular recibieron un importante flujo migratorio de la provincia de Loja en los años sesenta y setenta. Como señala Gondard al referirse a la población rural lojana de aquellos años,

“Dicha población, recientemente liberada de los apremios del precarismo, crea nuevos sistemas de producción agrícola; la expansión de estos es, sin embargo, insuficiente, por la falta de agua para conseguir el mantenimiento de toda la gente en el campo; un buen número de ellos debe emigrar, huyen de las tierras bajas demasiado afectadas por la sequía y sobre todo por la irregularidad de las precipitaciones” (Gondard, 1983: 285s).

El hecho de que la sequía del Austro coincidió en buena parte con el auge petrolero en el nororiente, lo que creó una importante demanda de fuerza de trabajo que no podía satisfacerse con mano de obra indígena local, profundizó el impacto de la migración y la colonización en Sucumbíos.

La provincia de Orellana ha vivido un proceso de la colonización en la misma línea pero más tardío. En este caso el elemento migratorio más importante proviene no del Austro sino de la provincia de Santo Domingo (52%), debido a la gran presión sobre la tierra en la provincia tsáchila.

En ambas provincias los migrantes se dedicaron a diferentes actividades. Por un lado, estaban quienes habían migrado en la euforia petrolera para vender su mano de obra; por otro, quienes lo habían hecho para conseguir un pedazo de tierra para vivir y trabajar. Ambas actividades, sin embargo, no resultaron mutuamente excluyentes, pues no faltaron quienes habiendo migrado primero como obreros en la actividad petrolera, se asentaron definitivamente en la zona reclamando y legalizando extensiones de tierra, o quienes habiéndola reclamado y legalizado, mezclaban su labor en la finca con el trabajo en los campos petroleros o en la exploración sísmica. Las tierras reclamadas y posteriormente legalizadas se ubicaban en la gran mayoría de los casos dentro de los territorios ancestrales de las comunidades sionas, secoyas, cofanes y waoranis, en una época en que la inexistencia de organizaciones indígenas hacía virtualmente imposible cualquier demanda frente al Estado, más aún luego de expedidas las reformas agrarias de 1964 y 1974.

Una consecuencia de la última reforma agraria y la colonización del nororiente fue un cambio en los patrones territoriales y económicos, el cual se expresó, en unos casos, en la utilización de grandes extensiones de tierra para la ganadería, y en otros, en el cultivo extensivo de diferentes productos para el mercado. Estos cambios no se dieron solamente entre los nuevos propietarios de tierras (colonos) sino también en las familias y las comunidades indígenas en general, que encontraron en la actividad agropecuaria en pequeña y mediana escala una importante fuente de ingresos monetarios. Macdonald estudió estos cambios para el caso de los kichwas del Napo, en la

7 En particular esta última para el caso que nos ocupa, pues la reforma de 1964 tuvo nulos efectos en la Amazonía y sólo uno que otro en la Sierra.

parte occidental de la actual provincia de Sucumbíos. Presionados por el IERAC para dar un uso productivo a sus tierras y con la opción de contratar créditos para la producción, este grupo optó por la ganadería a gran escala, desatando importantes cambios en la organización económica, en el uso y distribución del tiempo, en la dieta, y en la disminución de otras actividades como la cacería, la pesca y la recolección, para las cuales ahora requerían viajar a zonas más alejadas de sus lugares de residencia (Macdonald, 1997: 251-285)<sup>8</sup>.

El caso de los sionas y secoyas fue diferente porque no recibieron créditos para el fomento de actividades productivas en los primeros años de la década de los setenta, al tiempo que su territorio se vio invadido por colonos y la tardía adjudicación de tierras les perjudicó sensiblemente, como señala Vickers:

“Los Sionas y Secoyas de hoy [mediados de los setenta] encaran la mayor amenaza que han tenido hasta ahora para su sobrevivencia como cultura: la ocupación de su territorio por colonos de otras regiones del Ecuador y su asimilación a la cultura mestiza [...] En el período de este estudio (1973-1975) los esfuerzos del gobierno para proveer servicios tales como el registro de títulos de propiedad de las tierras, el crédito a agricultores, tratamiento médico y educación estaban centrados en comunidades de colonos a lo largo de las carreteras de penetración” (Vickers, 1997: 75)

“Desgraciadamente estas adjudicaciones revelan cómo las leyes y las políticas de posesión de terreno en el Ecuador, suponen que los indígenas de la Amazonía deben cambiar su cultura y convertirse en pequeños granjeros o colonos. IERAC legaliza parcelas comunales que son mucho más pequeñas que el real territorio natal de los indígenas y después les dice a los indios que deben “mejorar” la tierra tumbando el bosque y convirtiéndolo en pasto. Si los indios no “mejoran” la tierra, esto puede justificar la expropiación de los terrenos por parte del gobierno” (Ibíd.: 261).

Este continúa siendo un problema en la actualidad. En 2010 la organización secoya obtuvo un préstamo para el cultivo de palma africana en favor de veinte familias de la comunidad de San Pablo de Katetsiaya y taló 173 de las 25.000 hectáreas de bosque, razón por la cual la organización fue multada por el Ministerio del Ambiente con 375.000 USD. El cultivo de palma africana no es nuevo en las comunidades sionas y secoyas, pero hasta entonces se había realizado solo en pequeña escala y estaba destinado entonces, como hoy, para la venta a Palmeras del Ecuador, empresa que en 1975 recibió una adjudicación de 9.850 hectáreas en el territorio tradicional de cacería de las comunidades sionas y secoyas y cuya tala destruyó una extensión de bosque 57 veces más grande que la desmontada en 2010 por la comunidad de San Pablo, con drásticos cambios ecológicos en la zona<sup>9</sup>.

El cultivo de palma africana no es nuevo en el nororiente del Ecuador y se remonta al menos a 1967, experimentando una expansión apenas en la década de los noventa. Existen otros cultivos perennes entre las comunidades sionas y secoyas que se dedican al comercio, como el cacao, el café y, en menor medida, la guayaba, la lima, la mandarina y la naranja. De acuerdo con un estudio multi-temporal de la cobertura vegetal y el uso del suelo entre 1990 y 2008 en el Nororiente, la extensión sembrada de cultivos perennes alcanza las 482.472 hectáreas (GEOPLADES, 2009: 46). El mismo estudio llega a la conclusión de que en el lapso aproximado de veinte años (1990-2008) se han perdido 250.000 hectáreas de bosque primario en el nororiente ecuatoriano (Ibíd.: 4). Que esta pérdida está asociada directamente con la expansión de la frontera agropecuaria y

8 Que la expansión ganadera no es cosa del pasado sino que continúa con más fuerza en los primeros años del siglo XXI con los consiguientes daños ambientales, lo confirma el Resumen Ejecutivo de Datos Estadísticos Agropecuarios, según el cual, por ejemplo, la tasa media de crecimiento anual de ganado vacuno entre 2008 y 2009 “presenta un crecimiento anual de 6.00%, observándose a nivel nacional que [...] a pesar de existir más ganado en la Sierra, en este año la tasa de crecimiento anual fue mayor en el Oriente, seguido de la Costa y finalmente de la Sierra con el 7.52, 7.26 y 4.68% respectivamente”. (INEC, 2009: 8).

9 En 1995 el cultivo de palma africana en Sucumbíos era de 5.688 hectáreas, equivalentes al 6% de su superficie. Fuente: Censo Nacional ANCUPA 1995. Según la misma fuente, para 2009, el cultivo a nivel nacional superaba las 23.000 hectáreas.

otras actividades extractivas en la zona lo demuestra el crecimiento de la ocupación antrópica del suelo, que de 599.103 hectáreas en 1990 alcanzó 913.179 en 2008 (Ibid.: 53), aunque en Sucumbíos este nivel ya era alto en 1990 por los cambios inducidos por la reforma agraria y el boom petrolero<sup>10</sup>.

Otra parece haber sido la tendencia de las comunidades cofanes de Sucumbíos, pues todas muestran altos índices de conservación del bosque primario. Por ejemplo, llama la atención que no se hayan encontrado cambios mayores en la cobertura vegetal natural debidos a la expansión agropecuaria, o que las comunidades de Dureno y Sinangoe, pese a ser las más pobladas de las que componen la nacionalidad, reporten una conservación de 95% y 86% de dicha cobertura, respectivamente. Esta conservación del bosque primario fue posible gracias a un plan de manejo exitoso, lo cual no ha impedido que de todos modos algunas manifestaciones de la cultura inmaterial estén en proceso de desaparición. La contradicción que representa un modelo de conservación en un contexto social de crecimiento demográfico y presión cultural por parte de la sociedad dominante se materializa en las propias actividades de subsistencia, que al excluir cualquier presión interna sobre la tierra, se trasladan al trabajo asalariado en los centros poblados, convirtiéndose así en un factor decisivo en la pérdida de la lengua y otras manifestaciones del PCI.

En general, los daños provocados por la ganadería y la agricultura comercial en pequeña y mediana escala han afectado el medio ambiente por la tala de bosques primarios y secundarios y el uso de agroquímicos. Las formas de reproducción sociocultural propias de las comunidades indígenas también se han visto sensiblemente afectadas: los cambios en el manejo del territorio implican cambios en el uso del suelo y transformación de la cobertura vegetal, incidiendo de este modo en las actividades económicas tradicionales que tienen que ver con la horticultura, la cacería, la pesca, la recolección, pero también con las técnicas de construcción, las técnicas artesanales y la medicina tradicional, por nombrar algunos ámbitos del PCI.

Si bien la colonización y la expansión de la frontera agropecuaria han tenido hasta hoy una importante influencia en la configuración sociocultural de la zona, han sido las actividades extractivas hidrocarburíferas las que han generado el mayor de los impactos en todos los órdenes de la vida social, principal y más dramáticamente, en Sucumbíos, la primera provincia petrolera del Oriente, y luego, de manera más atenuada pero no menos destructiva, en la provincia de Orellana.

La extracción petrolera en Sucumbíos entre 1964 y 1993 tiene nombre propio. Texaco Petroleum Company inició los trabajos de prospección sísmica en la zona nororiental del Ecuador en 1964. Tres años después, luego de encontrar un pozo petrolero en los alrededores de la actual ciudad de Lago Agrio, el consorcio formado por Texaco y Gulf Oil empezó a extraer petróleo de la Amazonía, para finalmente iniciar la producción a gran escala en 1972. La petrolera estatal CEPE participó en el consorcio con un 25% en 1974 y pasó a ser la accionista mayoritaria dos años después. Para 1993, año en que concluye la concesión entregada por el Estado ecuatoriano a Texaco, que en tal virtud entregó el manejo de sus pozos a la reformada estatal Petroecuador, se habían extraído del subsuelo 1700 millones de barriles de petróleo. Quedaron detrás enormes ingresos que fueron el motor del llamado boom petrolero ecuatoriano, pero sobre todo una enorme lista de daños ambientales que suman el vertido de 18 mil millones de galones de desechos tóxicos en uno de los ecosistemas más frágiles del planeta, con la consiguiente contaminación del suelo, el agua y la deforestación de 750.000 hectáreas (Frente de Defensa de la Amazonía, 2007: 2ss). El juicio en contra de los responsables de esta catástrofe ambiental continúa hasta la fecha.

10 El escenario medioambiental para los próximos años, construido a partir de las trayectorias identificadas en las dos décadas previas, no muestra sino un refuerzo de las tendencias en el uso del suelo. "En la Amazonía, se observa que la mayoría de remanentes de vegetación ubicados en el triángulo formado por Nueva Loja, Shushufindi y Puerto Francisco de Orellana serían potencialmente convertidos. Adicionalmente, un frente extenso de deforestación se puede observar en el extremo Noroccidental de la subregión asociado al eje entre Nueva Loja y Lumbaquí, el cual se prolonga hacia la cuenca alta del río Aguarico. En conclusión, el escenario muestra una consolidación de la matriz de intervención en la sierra y la llanura amazónica, junto con una expansión hacia arriba de las áreas de intervención en las vertientes orientales de los Andes" (GEOPLADES, 2009: 62).

La salida de Texaco, sin embargo, no significó la suspensión de las actividades extractivas en Sucumbíos, sino simplemente un cambio de posta, aun si los estándares de seguridad han mejorado desde entonces. En la actualidad la explotación de cientos de pozos petroleros continúa en las provincias de Sucumbíos y Orellana, y con ella la permanencia de factores que inciden en la reproducción social y cultural de las comunidades indígenas de la zona:

- La deforestación que implican las actividades de sísmica, perforación, extracción, almacenamiento y transporte de petróleo conlleva la pérdida de espacios de cacería, materias primas para la construcción, plantas medicinales y un desequilibrio generalizado de los ecosistemas;
- La contaminación de los cursos de agua provoca una disminución dramática de los niveles productivos de pesca, pero también del abastecimiento normal de agua dulce, con importantes consecuencias para la dieta y la salud;
- La contaminación del suelo y la producción agrícola orientada al mercado por agotamiento del suelo y uso de agroquímicos invalida los conocimientos y las técnicas de producción hortícola tradicional y provoca el agotamiento del suelo y el uso irracional de agroquímicos, con incidencia directa en la dieta y la salud;
- El reclutamiento de mano de obra barata en las comunidades indígenas, sobre todo entre los jóvenes, motiva una primera desvinculación de las comunidades de origen, la misma que en casos extremos se expresa en una pérdida total de la identidad étnica;
- La ausencia de los jóvenes de sus comunidades impide una transmisión normal de diferentes expresiones y manifestaciones del PCI, pero también, en muchos casos, provoca una elevada tasa de deserción escolar;
- El surgimiento de problemas sociales como el alcoholismo y la prostitución en torno a los campos petroleros y en algunos casos al interior de las comunidades mismas;
- La pérdida de la lengua nativa por parte de los jóvenes que trabajan permanente o regularmente en actividades petroleras crea una aparente situación de bilingüismo, el cual empero desemboca en la práctica en un monolingüismo castellano;
- La contratación regular de mano de obra en las comunidades y el trabajo asalariado producen una relación de dependencia de las comunidades con respecto a las empresas petroleras y al dinero metálico para la obtención de artículos comerciales, que pueden ir desde los alimentos hasta el vestido, pasando por el reemplazo de medicinas naturales por productos farmacéuticos, no siempre disponibles y accesibles para las comunidades.

En resumen, los efectos de la colonización, la expansión de la frontera agropecuaria y las actividades extractivas han producido desde hace cuatro décadas cambios importantes en la organización social de las comunidades y en la conservación de sus patrimonios culturales inmateriales. Frente a esta situación, también ha habido en los últimos años procesos de revitalización y recuperación cultural promovidos desde el interior de las comunidades en un marco de fortalecimiento identitario, unas veces con recursos propios, otras con los de organismos no-gubernamentales, y, en menor medida, con el apoyo de entidades del Estado.

## **La Amazonía noroccidental del Ecuador como subárea cultural**

Mientras los tres procesos históricos esbozados en páginas anteriores conforman un complejo de factores interdependientes, existe un cuarto proceso que obedece a la dinámica sociohistórica propia de la región y es de gran profundidad temporal: hablamos de la comunión de rasgos culturales motivada por el medio ambiente y el contacto interétnico.

Las comunidades indígenas asentadas en las provincias de Sucumbíos y Orellana presentan en común una amplia gama de elementos culturales que permiten ubicarlas dentro de una misma subárea cultural, las misma que rebasa las fronteras nacionales. Recordemos que los pueblos

indígenas de ambas provincias, con excepción del pueblo waorani, están presentes en varios países: los cofanes y los sionas se encuentran en Colombia y Ecuador; los secoyas, en Perú y Ecuador; los kichwas, en la Amazonía de Perú y Ecuador y en el extremo suroriental de Colombia. Esta comunión de rasgos culturales tiene dos orígenes. Uno es la convivencia social en un medioambiente de similares características, convivencia que fue el punto de partida para la formulación del concepto de ‘sociedades de foresta tropical’ (cf. Lowie 1948-III). Cuatro rasgos caracterizan a este tipo de sociedades:

- Asentamientos en poblados pequeños y dispersos, con densidad demográfica baja;
- Movilidad demográfica regular por desplazamiento o migración;
- Complejos de guerra y/o shamanismo;
- Bajo nivel de organización sociopolítica, con sociedades autónomas a nivel de aldeas dirigidas por jefes.

Desde su formulación en los años cincuenta y sesenta, el modelo de ‘sociedades de foresta tropical’ ha sido objeto de variadas críticas, todas las cuales insisten en la necesidad de tomar en cuenta no solo factores ecológicos sino también simbólicos para la comprensión cabal de estas sociedades amazónicas (cf. Vickers, 1986; Robinson, 1996). Aun así, el modelo sigue siendo un buen punto de partida para comprender la configuración sociocultural de Sucumbíos y Orellana.

El segundo origen de la comunión de rasgos culturales está en el contacto interétnico. Este fue intenso antes de la conquista, con movimientos migratorios en diferentes direcciones, y debió estar marcado por relaciones interétnicas tanto pacíficas como beligerantes entre los diferentes grupos de la región según su dinámica de asentamiento y movilidad – recordemos, por ejemplo, que los grupos waorani fueron seminómadas hasta la segunda mitad del siglo veinte. Desde la década de 1540 el contacto interétnico se intensificó y reconfiguró decisivamente la situación social y cultural de los grupos asentados en la zona en siglos siguientes. La presencia europea se convirtió en un factor determinante de la movilidad en la región en dos sentidos: por una parte, algunos grupos rechazaron el contacto con los recién llegados y migraron a zonas a menudo ocupadas por otros grupos, entrando con ellos en guerras o alianzas según el caso; por otra parte, varios grupos étnicos fueron reducidos en el espacio de las misiones y alteraron su forma tradicional de asentamiento y movilidad.

La historia de los contactos interétnicos en la alta Amazonía tuvo además un componente de tierras altas. Se sabe que varios grupos serranos – algunos estrechamente relacionados, como los panzaleos con los yumbos (Casevitz *et al.*, 1988: 268) – migraron al piedemonte andino oriental desde el siglo XVII y se expandieron hacia la llanura amazónica. Como resultado de ello, la región noroccidental de la alta Amazonía albergó zonas de refugio y adaptación étnica donde se gestaron procesos de etnogénesis (cf. Whitten, 1976; Naranjo, 1977; Reeve, 1998). Esto significa que en la configuración actual de las sociedades y las culturas alto-amazónicas occidentales se halla presente un elemento étnico serrano no originario, asociado a menudo con la cultura y la lengua kichwas. La expansión del kichwa en la región ha sido tema de acalorados debates que van desde plantear un origen amazónico para la lengua (Hartmann, 1979) hasta la teoría, hoy en día aceptada por la mayoría de investigadores, de que la lengua entró en las tierras bajas por el comercio a larga distancia (Marcos 1986) o como vehículo de comunicación con grupos de diferente procedencia etnolingüística (Muysken, 2000). En cualquier caso, la presencia actual de la cultura y la lengua kichwas en la Amazonía constituye un factor determinante de enorme importancia para entender la transformación de muchas expresiones del patrimonio cultural inmaterial de cofanes, sionas, secoyas y, más recientemente, waorani.

La presencia de grupos shuar en las actuales provincias de Sucumbíos y Orellana es del mismo matiz. Originarios del suroriente ecuatoriano, estos grupos iniciaron una colonización intensiva hacia el norte desde el siglo XVIII (Casevitz *et al.*, 1988), ocupando progresivamente



SHAMÁN COFÁN, UKAWATI. FOTO DEL AUTOR.



VICENTE TANGOY, CURANDERO KICHA, ENO.  
FOTO DEL AUTOR.

las actuales provincias de Pastaza, Orellana y Sucumbíos. Recordemos al respecto que en estas dos provincias el porcentaje de población shuar duplica el del resto de nacionalidades.

Las relaciones interétnicas tomaron diferentes matices según los grupos involucrados. Aquellas entre los cofanes y los grupos tucanos (sionas-secoyas) fueron por lo general pacíficas y selladas por dos tipos de intercambios: alianzas matrimoniales<sup>11</sup> e intercambios shamánicos. Estos fueron especialmente importantes para el contacto cultural. Los intercambios shamánicos involucraban aprendices de un grupo étnico que convivían durante su preparación con maestros de otro grupo, o bien a shamanes de un grupo étnico que visitaban regularmente a shamanes de otro para fortalecer sus alianzas frente a shamanes enemigos e intercambiar experiencias. El siguiente pasaje tomado de un estudio sobre el shamanismo cofán es revelador al respecto:

“Existe un flujo constante de visitas entre los curacas; se visitan entre sí y reciben visitantes que han estado con sus colegas o que vienen de lejos. Elías [cofán] viaja a Cuyabeno, un poblado secoya donde bebe /yagé/ con sus agnados casados con secoyas, que viven permanentemente allí. En cierta ocasión Salvador [cofán] mencionó cómo un curaca inga de Mocoa, Colombia, le había hecho daño cuando estaban bebiendo /yagé/ juntos en la casa de este hombre. Los shamanes sibunday consiguen la Banisteria de otros shamanes que viven en el bajo Putumayo, pero rara vez de los cofán. Un hombre de la tribu de los Macaguaje [tucano] vino a ver a Salvador para que lo curase del mal que le había hecho otro shamán de su misma etnia. Asael suele tratar a los pacientes quichuas de Quijos que ahora viven con gente del Aguarico, cerca de los campos petroleros [...] Sin embargo, él se apura a denigrar a los curacas quichuas o ingas; dice que son cobardes, debiluchos, incapaces de ingerir grandes cantidades de /yagé/ como hacen los cofán. Estas referencias pantribales al /yagé/ que encontramos en toda la cuenca del alto Putumayo y tal vez también en el Vaupés (véase Reichel-Dolmatoff, 1968) no deben sorprendernos si aceptamos el modelo de shamanismo del /yagé/ postulado en el capítulo segundo” (Robinson, 1996: 194).

11 Gracias a estas alianzas encontramos hoy en día un conjunto de patronímicos comunes entre cofanes, sionas y secoyas.

Lo anterior no significa que las relaciones de intercambio fueran siempre amistosas. De hecho, son conocidas las rivalidades entre shamanes de grupos étnicos no emparentados como los cofanes, los kichwas o los sionas, aunque no se encuentra entre ellos violencia intertribal.

Por el contrario, las relaciones entre los grupos tucanos y otros asentados históricamente en el margen izquierda del Napo, como los záparas y los waorani en los siglos XVII y XVIII, no fueron pacíficas. De hecho, el conflicto terminó solamente con el exterminio de los primeros en el delirio cauchero de finales del siglo XIX. Más cruentas todavía fueron las guerras interétnicas entre los waorani y los kichwas del Curaray y el Napo, “que presionan por la tierra a partir del Arajuno, Ogán, Curaray y Villano” (Cabodevilla, 1999: 272). Otro conflicto interétnico enfrentó a los cofanes con los tetetes (grupo tucano hoy extinto), pero no a estos con otros grupos tucanos como los sionas y los secoyas, con quienes no se produjeron conflictos armados aunque subsistían enemistades.

Mención aparte merecen las relaciones intraétnicas entre los clanes waorani. Según Cabodevilla (1999: 271s), dichas relaciones fueron relativamente pacíficas y estables hasta inicios del siglo pasado. Hacia los años veinte, por causas tanto externas (presencia de caucheros y colonos kichwas) como internas (control de cotos de cacería, rapto de mujeres, enemistades shamánicas), se fragmenta la unidad y se forman cuatro grupos que desde entonces entran en guerra unos con otros, viéndose obligados a desplazarse hacia el norte y el noroeste para entrar así en conflicto con grupos kichwas. En otras palabras, el conflicto interno entre los clanes waorani produjo conflictos interétnicos con la población kichwa del Napo y el Curaray, que desde las primeras décadas del siglo pasado venía expandiéndose hacia el oeste de su territorio tradicional. Paradójicamente, el mismo conflicto entrañaba una dosis importante de contacto, pues una de sus consecuencias fue el rapto de mujeres de otros grupos, las cuales se veían obligadas a insertarse en los nanicabos (clanes waorani) y aprender la lengua y la cultura waorani mientras transmitían algo de la suya a sus hijos. En otros casos, la violencia de los clanes waorani desembocaba en la huida de mujeres a las haciendas caucheras o a las poblaciones kichwas cercanas, donde se adaptaban a la nueva situación y aprendían la lengua. Este fue el caso de Dayuma, pieza clave en la pacificación de la mayoría de los clanes waorani por parte de los misioneros evangélicos.

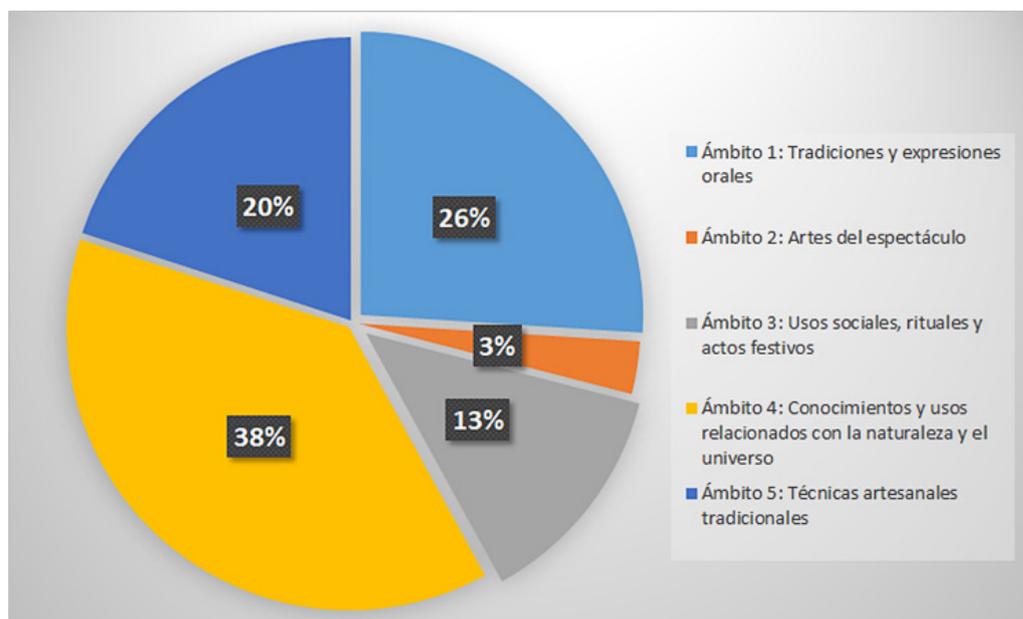
En resumen, la coexistencia de diferentes grupos en un mismo medio geográfico y los contactos interétnicos en la zona han modelado un complejo de expresiones culturales compartidas. Estas expresiones se manifiestan en todos los ámbitos del patrimonio cultural inmaterial, situación que es preciso tener en cuenta al momento de evaluar su valor identitario pero también el nivel de riesgo de este patrimonio y las alternativas para su salvaguarda.

## **El patrimonio cultural inmaterial de las nacionalidades indígenas de Sucumbíos y Orellana**

El registro etnográfico del PCI de las nacionalidades siona, secoya, cofán, kichwa y waorani en el área de impacto petrolero en las provincias de Sucumbíos y Orellana produjo cien fichas de registro etnográfico de bienes culturales inmateriales distribuidas de la siguiente manera: 22 fichas cofanes, 22 fichas secoyas, 21 fichas sionas, 22 fichas kichwas y 13 fichas waorani<sup>12</sup>. Este número incluye cinco fichas, una por nacionalidad, que recoge los resultados de las entrevistas sobre vitalidad de la lengua que se aplicaron en todas las comunidades donde se realizó el levantamiento.

Nos interesa aquí profundizar en el análisis de los productos del registro de acuerdo con sus ámbitos y subámbitos. El siguiente gráfico representa la distribución de las fichas de registro según los ámbitos del patrimonio; sigue un análisis de los bienes culturales de cada ámbito y su relación con bienes de otros ámbitos.

12 La totalidad de las fichas se encuentren disponibles en el Sistema de Información del Patrimonio Cultural Ecuatoriano.



CLASIFICACIÓN DE BIENES REGISTRADOS POR ÁMBITOS. ELABORADO POR EL AUTOR.

### Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma (Ámbito 1)

Las fichas recogidas dentro de este ámbito corresponden en su mayor parte a los subámbitos de mitos (7), plegarias (8), leyendas (3), lengua (5), historia local (2) y cuentos (1). Los mitos registrados fueron de carácter cosmogónico, antropogónico o etiológico y en esa medida ofrecen matrices de significado para comprender otras manifestaciones del PCI, al ser parte constitutiva de la cosmovisión de cada nacionalidad. En el subámbito de plegarias se destacan, por una parte, los arrullos, de gran importancia por ser un género de la música vocal asociado con la temprana socialización del niño; y por otra, los rezos, fórmulas para la curación de enfermedades que codifican un lenguaje único, hoy en día desaparecido de la práctica shamánica pero conservado en la memoria oral de las comunidades. Los subámbitos de las leyendas y cuentos contienen relatos relacionados con seres sobrenaturales, animales antropomorfizados pero también lugares de carácter sagrado consignados en la toponimia. Las dos piezas orales relacionadas con la historia local son de gran importancia porque narran los orígenes de la nacionalidad siona y la historia de la guerra entre los clanes waorani, fundamentales para comprender el devenir histórico de ambos grupos en el siglo veinte.

El ámbito de la lengua merece un tratamiento aparte por la relevancia que tiene para el resto de las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial. En este caso, el levantamiento permitió obtener datos de primera mano a través de entrevistas con hablantes, hombres y mujeres de diferentes edades, con el fin de conocer la vitalidad de la lengua en cada comunidad. Los datos obtenidos son de extrema importancia para evaluar el estado de la lengua de cada nacionalidad y planificar medidas de revitalización o fortalecimiento.

En términos generales, los resultados apuntan a un aumento en el número de hablantes bilingües en las últimas dos generaciones (30 años)<sup>13</sup>, fecha que coincide con el aumento

13 La excepción son algunas comunidades waorani, cuyo bilingüismo es más bien incipiente debido al contacto tardío con la sociedad hispanohablante.

de la migración laboral y el contacto con la sociedad mestiza hispanohablante (cf. *supra*). Sin embargo, para todas las nacionalidades los datos señalan que este bilingüismo no es ni generalizado ni sostenido, lo que significa que no está presente en todos los grupos de edad como tampoco en ambos sexos, y que además es sólo un paso hacia el monolingüismo castellano. De hecho, la percepción generalizada en las comunidades es que la lengua está amenazada en algún grado y existe la probabilidad de que su uso y transmisión se interrumpan en las próximas generaciones en perjuicio de su identidad y cultura. Por otro lado, los resultados demuestran también la existencia de hablantes trilingües en varias comunidades, como producto de matrimonios interétnicos con hablantes kichwas, lo que demuestra lo dicho antes con respecto al contacto cultural.

Lo anterior, sin embargo, no debe hacernos creer que el kichwa es la lengua más vital de todas las que se hablan en la zona. Sorprende saber que apenas 78% de la población étnica kichwa tiene el runa shimi como lengua materna, en tanto que en grupos como los sionas y los secoyas el porcentaje de lengua materna en las comunidades llega al 85% y 95%, respectivamente.

Aparte de la obvia conexión de la lengua con las tradiciones y expresiones orales, es importante señalar conexiones entre los elementos de este ámbito y los de otros ámbitos. Tomemos a modo de ejemplo dos narrativas: el mito secoya sobre el origen de la música de aerófonos y la leyenda kichwa sobre la mujer de la selva (*sacha warmi*). En el primer caso, el mito secoya guarda estrecha conexión con otras manifestaciones del patrimonio inmaterial secoya: primero, con el arte musical y la fabricación de instrumentos; segundo, con otras narrativas, como el mito sobre el origen del barro; tercero, con la tradición cerámica secoya; cuarto, con la fiesta de terminación de la maloca; y quinto, con otros elementos de la cosmovisión, como aquellos que explican el origen y la forma de determinados fenómenos meteorológicos como el trueno o las inundaciones. Por su parte, la leyenda kichwa está directamente asociada con la práctica del shamanismo y, más específicamente, con el conocimiento de los poderes que encierra la selva y que deben ser descifrados por el aprendiz de shamán durante su entrenamiento. La leyenda de la *sacha warmi* está asociada también con la bebida ceremonial del yagé (*Banisteriopsis caapi*) y con el éxito en actividades productivas relacionadas, por ejemplo, la cacería. Todas estas conexiones a nivel del discurso narrativo de los mitos y las leyendas dan sentido a diferentes prácticas sociales y rituales en cuanto las explican como parte de una cosmovisión integral de la sociedad y la cultura; de allí la importancia de la tradición oral, sobre todo si se expresa y registra en la propia lengua, para captar el sentido de distintas expresiones del PCI.

## Artes del espectáculo (Ámbito 2)

Pese a estar menos representado en el registro, el llamado ámbito de las artes del espectáculo reúne tres expresiones de diferentes subámbitos. El primero de ellos es la música secoya, de la cual se pudo recoger quince piezas interpretadas con aerófonos de diferentes tipos durante un taller etnomusicológico celebrado en Siekoya Remolino. Como se pudo comprobar en dicha ocasión, la música secoya está directamente asociada con un sinnúmero de expresiones culturales inmateriales, que van desde la fiesta de terminación de la maloca hasta la pintura facial y la confección de adornos para ambos sexos, pasando por la construcción de los instrumentos de viento y un género vocálico sentimental propio de las mujeres conocido como *ota oiye*. La música secoya deviene así eje de diferentes expresiones culturales inmateriales en contextos festivos y rituales.

El subámbito de la danza está representado por el baile tradicional de la comunidad de Eno. La mayoría de sus habitantes son de habla kichwa y, pese a estar asentados en territorio siona-secoya, forman parte del ámbito cultural kichwa amazónico. Aun así, resulta interesante que si bien tiene aires claramente kichwas y está acompañado por instrumentos musicales propios o adoptados en la cultura kichwa como el violín y el tambor, el baile recogido en Eno, al igual que los bailes de origen secoya y a diferencia de los bailes kichwas,



■ MÚSICOS SECOYAS CON AERÓFONOS, SIEKOYA REMOLINO. FOTO DEL AUTOR.

no está acompañado de ningún tipo de canto. Esto es una muestra de la mezcla abigarrada de expresiones culturales de diferente origen étnico que se encuentran en el área por un prolongado contacto interétnico<sup>14</sup>.

El tercer subámbito registrado corresponde al de juegos rituales o festivos. El juego del niño de trapo fue registrado en la comunidad de Cuchapamba, pero es de amplia difusión en otras comunidades kichwas de la zona, incluyendo aquellas del Napo, de donde emigraron la gran parte de los pobladores de la comunidad a finales de los años sesenta en busca de tierras (cf. *supra*). La importancia de esta práctica radica no solo en su particularidad – no se la encuentra hasta donde conocemos en otras nacionalidades de la zona – sino también en su estrecha relación con la ceremonia nupcial y en ser una forma ritualizada de enseñanza de los padres a los hijos que se casan. El juego está asociado con un canto kichwa que entonan los participantes al pasar el muñeco de trapo de uno a uno hasta llegar a los recién casados.

14 La comunidad Eno Secoya es una de las siete comunidades que componen la Nacionalidad Secoya del Ecuador. Su particularidad radica en su historia y en el origen étnico de la mayoría de sus habitantes. La comunidad Eno Secoya es de origen kichwa, aunque en su interior conviven también personas de origen secoya, con quienes los kichwas han entablado desde hace algún tiempo relaciones matrimoniales y de compadrazgo. La historia de la comunidad, sobre la cual no existe a la fecha ningún documento escrito, se reconstruyó paso a paso con los participantes del taller, pero sobre todo con ayuda del yachak de la comunidad, señor Vicente Tangoy. Según su relato, el padre fundador de la comunidad fue Arsenio Tangoy – cuyo apellido llevan en la actualidad al menos la mitad de miembros de la comunidad. Arsenio fue un kichwa del Napo que anduvo primero como colono entre los záparas y los waorani antes de la guerra de 1941. Luego de ese año recorrió el sector del alto Aguarico y convivió un buen tiempo con los cofanes, donde contrajo matrimonio. Se dice incluso que por aquella época conoció y entabló algunas relaciones de intercambio con los tetetes. Más tarde empezó a bajar por el Aguarico, llegando hasta el sector del actual asentamiento de Secoya Remolino (llamado por entonces Remolino Grande, un kilómetro aguas arriba del actual asentamiento de Secoya Remolino). Ahí vivió mucho tiempo con los secoyas y fue el lugar donde nacieron sus cuatro hijos.

### Usos sociales, rituales y actos festivos (Ámbito 3)

Trece expresiones representan este ámbito del patrimonio inmaterial de las cinco nacionalidades de Sucumbios y Pastaza. En este caso los subámbitos cubiertos por el registro fueron cuatro: el uso social de la vestimenta (6); los ritos (4), las prácticas comunitarias tradicionales (2) y las fiestas (1).

Tradicionalmente, el uso social de la vestimenta en las comunidades indígenas distinguía entre el tiempo cotidiano y el tiempo ritual o festivo. El registro etnográfico, sin embargo, deja en claro que el día de hoy existe una doble reutilización de la vestimenta en los nuevos contextos sociales. En primer lugar, pudimos constatar que vestimentas o adornos asociados en el pasado con el tiempo cotidiano, hoy en día son utilizados únicamente en ocasiones festivas y rituales. Este es el caso de la túnica entre los varones secoyas, que en la actualidad la llevan a diario sólo los ancianos y los jóvenes únicamente en fiestas comunitarias, eventos oficiales y presentaciones culturales destinadas al turismo. En segundo lugar, mientras en el pasado los usuarios de ciertas vestimentas cumplían una función ritual socialmente sancionada, quienes las utilizan ahora cumplen también una función dentro de la comunidad y la nacionalidad en general, pero de otro tipo. Así pudimos corroborar, por ejemplo, con relación al uso de la corona de yagé, utilizada en el pasado únicamente por los shamanes secoyas y, hoy en día, cuando ha muerto el último shamán, por el presidente de la nacionalidad. En este caso se observa una adaptación de las estructuras de poder tradicionales a los cambios sociopolíticos contemporáneos; en tal virtud, hay una estrecha asociación entre el uso social de la vestimenta y las prácticas comunitarias tradicionales con respecto a las autoridades del pasado (el shamán y el jefe secoya). Por otro lado, se pudo constatar también un cambio de materias primas en la confección de la indumentaria: por ejemplo, las plumas de aves para las coronas han sido reemplazadas por hilos de colores, así como la corteza para las túnicas ha sido reemplazada por telas comerciales.

Se ha incluido en este subámbito dos expresiones relativas a la elaboración y uso de la pintura corporal secoya y la pintura facial cofán. Conviene señalar al respecto que una visión integral de la vestimenta es especialmente necesaria cuando se trata de comprender su uso en contextos festivos y rituales y a la hora de entender la desaparición de sus elementos. Para los secoyas y cofanes de hoy, por ejemplo, el abandono progresivo de la pintura facial y corporal es parte de un proceso de pérdida de toda la indumentaria tradicional. Desde su perspectiva, la pintura facial es sólo uno de los elementos de la vestimenta tradicional, la misma que incluía no sólo la túnica, sino también la corona, los collares, los brazaletes de paja y los aromas naturales. Este abandono está motivado en su opinión por la gran inversión de tiempo que significa su preparación y confección, pero también por la pérdida de especies nativas debido a la deforestación y el deterioro medioambiental. En esta medida el uso social de la vestimenta está relacionado con la cacería de aves y animales y con la recolección de frutos silvestres para la elaboración de tintes naturales, incluyendo los conocimientos sobre determinadas especies animales y vegetales que implican la cacería y la recolección.

En el sub-ámbito de los ritos se registraron cuatro expresiones distintas. Los ritos de la primera menstruación entre los cofanes y la bebida ceremonial del yagé entre los secoyas ya no se practican en la actualidad, pero al haber sido de gran importancia en el pasado, representan una matriz de relaciones con otras expresiones inmateriales. Esto es más evidente en el caso de la bebida ceremonial del yagé. Este ritual estuvo íntimamente asociado con el uso de una vestimenta específica (la corona de yagé), con el manejo de un código verbal propio del bebedor de yagé (rezos de curación), con el conocimiento de especies y animales nativos (la *Banisteria*, las plantas medicinales, el comportamiento de ciertas especies animales), con un tipo específico de música vocal e instrumental (los cantos de yagé), y con una serie de técnicas tradicionales de tipo constructivo (la casa del yagé) y artesanal (la olla de cocción del yagé).

Al contrario, el rito kichwa para levantar a la madre que ha dado a luz y el ritual del compadrazgo entre los cofanes continúan siendo practicados en las comunidades, si bien su frecuencia es menor y sus componentes distintos. El ritual de compadrazgo cofán, por ejemplo, se ha sincretizado con



SIONA CON VESTIMENTA TRADICIONAL, OREHUÉAYA.  
FOTO DEL AUTOR.



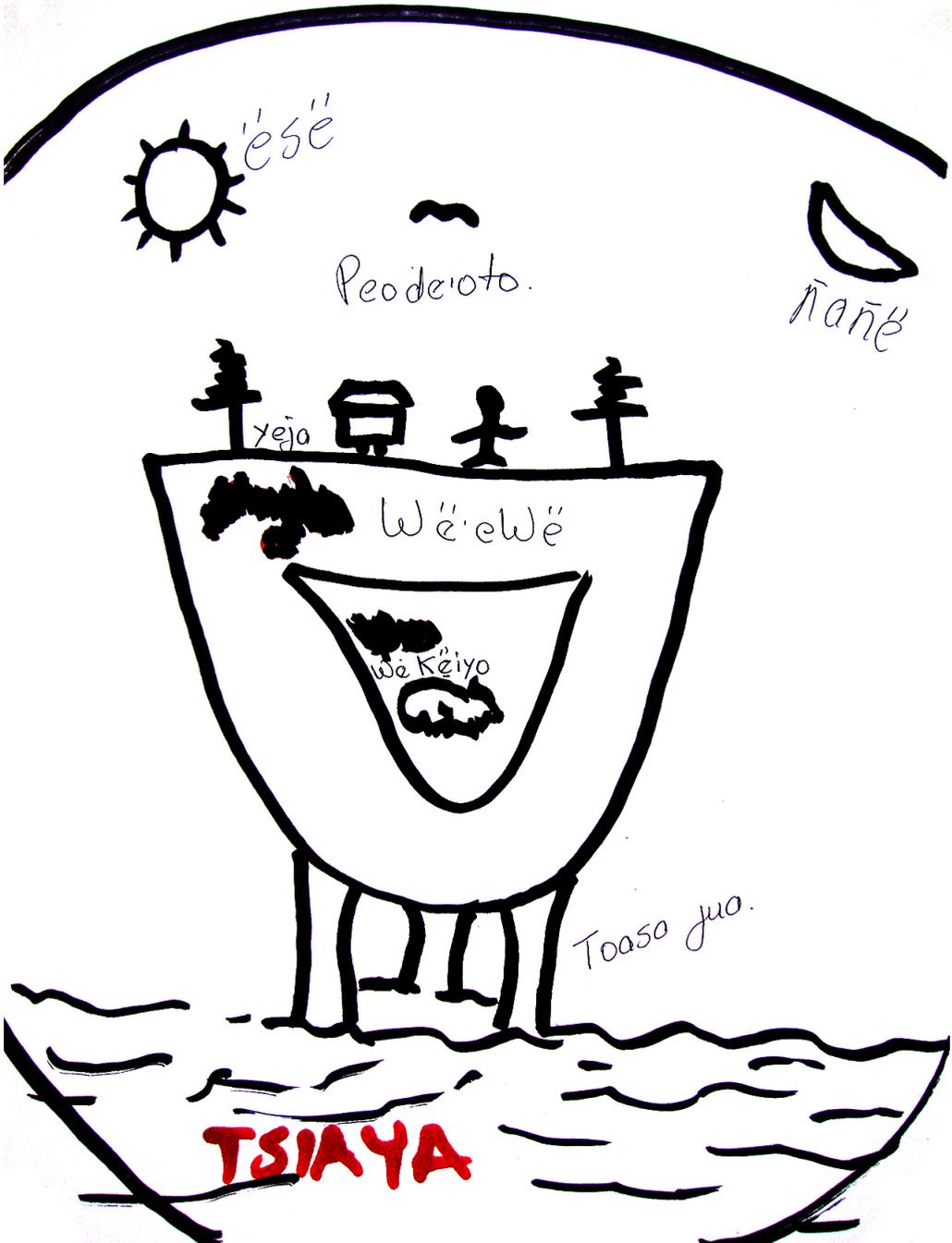
MUJER COFÁN CON VESTIDO TRADICIONAL.  
FOTO DEL AUTOR.

prácticas tradicionales originarias, sin ser de origen étnico porque nace de la práctica del bautizo introducida en las comunidades a principios de siglo por los misioneros capuchinos. Aun así, el compadrazgo es hoy una institución reconocida y difundida en todas las comunidades cofanes porque fortalece el tejido social a través de alianzas familiares. En la misma línea, pero dentro del subámbito de las prácticas comunitarias tradicionales, está el parto waorani, práctica ritual que ofrece un rico material para el estudio de los cambios operados por la transformación del patrón de movilidad y asentamiento en este grupo étnico desde la formación del protectorado (cf. *supra*).

Pese a no practicarse en su forma tradicional, la fiesta de terminación de la maloca entre los secoyas constituye igualmente un referente para la práctica comunitaria contemporánea en la medida que se organiza en función de la creación de las comunidades. Esto no deja de tener un profundo sentido histórico, pues así como la maloca se construía cuando el clan familiar se trasladaba a otro lugar, así también las comunidades de hoy obedecen a un reasentamiento poblacional promovido por los misioneros del ILV en los años sesenta y setenta (cf. *supra*).

#### **Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo (Ámbito 4)**

Este es el ámbito mejor documentado de todos pues contiene 38 expresiones repartidas en diferentes subámbitos, registradas en las trece comunidades de las cinco nacionalidades de Sucumbíos y Pastaza. El subámbito con mayor representatividad es el de la sabiduría ecológica tradicional (18), seguido de la gastronomía (8), la medicina tradicional (6), las técnicas productivas tradicionales (5) y los espacios simbólicos (1). En conjunto, las expresiones contenidas en estos subámbitos reflejan el profundo conocimiento del medio y la adaptación milenaria de las culturas



de foresta tropical al medio selvático amazónico, aun si en algunos casos dicho conocimiento se ha vuelto inviable debido al deterioro ambiental causado por los nuevos patrones de organización social y producción y las actividades extractivas (cf. *supra*).

La estrecha relación del hombre amazónico con la naturaleza, a nivel de las prácticas productivas y los procesos semióticos que modelan su comprensión del medio, se refleja claramente cuando analizamos el amplio espectro de manifestaciones contenidas bajo los mimbres de ‘sabiduría ecológica tradicional’ y ‘técnicas productivas tradicionales’. Allí encontramos codificados un conjunto de conocimientos y usos relacionados, por un lado, con animales, plantas y minerales, y por otro, con fenómenos astronómicos y naturales. En los primeros encontramos expresiones de la cultura inmaterial que tienen que ver con la que hasta hace un par de décadas fue una de las principales actividades productivas, a saber, la cacería de animales y aves. La práctica cinegética incluye en este caso no sólo la elaboración de venenos de cacería y trampas; comprende también el conocimiento de las conductas animales, como la imitación de los llamados de distintas especies de mamíferos y aves, la ingestión de plantas que afinan la puntería del cazador, y los conocimientos que se adquieren a través de los sueños y en los estados alterados de conciencia producidos por la ingestión de alucinógenos.

Un conocimiento cabal del medio no estaría completo si no permitiera interpretar las señales atmosféricas y climáticas en general; de allí que el segundo tipo de expresiones registradas tengan que ver con información relativa a los astros y su relación con las estaciones o épocas del año. Un ejemplo de ello es la asociación simbólica que traza el pueblo kichwa amazónico entre la Vía Láctea visible en cielo despejado y los caparzones de las charapas (tortugas acuáticas) que desovan en las orillas de los ríos durante el mes de diciembre y cuyos huevos son altamente apreciados en la gastronomía indígena. La interrelación entre los espacios vitales del universo – el cielo, la tierra, el río y el mundo espiritual – se consume en el conocimiento secoya sobre la época de las cigarras, temporada que se extiende a manera de un veranillo entre agosto y octubre y que está cargada de asociaciones con el mundo espiritual, por ser el tiempo en que se movilizan todos los seres del universo y el mejor momento para comunicarse con ellos a través del yagé.

La protección del bosque primario y en particular de ciertas especies de árboles como el ceibo o el chuncho refleja asimismo una tupida red de significados en la relación del hombre amazónico con la naturaleza y el mundo espiritual, dos caras de una misma moneda en la cosmovisión de los pueblos amazónicos. Así se entiende cómo el ceibo gigante, por citar a uno de los colosos del bosque tropical, es visto y protegido como hogar de numerosas especies animales y vegetales, pero también como morada de los espíritus con quienes trata el shamán en sus alucinaciones, personificados en la boa, el tigre o el águila arpía. De hecho, el más perfecto conocimiento del ceibo gigante es posible sólo a través del yagé.

Como es obvio, estos subámbitos guardan estrechas relaciones con un sinnúmero de elementos de la cultura inmaterial de otros ámbitos. Por ejemplo, el conocimiento de los fenómenos climáticos es imprescindible para la construcción de la vivienda porque los materiales vegetales son menos putrescibles cuando son recogidos en el tiempo exacto, el cual por lo general coincide con las fases lunares; asimismo, una adecuada selección de las hojas de envoltura es imprescindible para dar el sabor y la consistencia correctas al *maito*, el plato más tradicional de la gastronomía kichwa amazónica.

Esto nos lleva de la mano a otro subámbito importante de la cultura inmaterial de las nacionalidades de Sucumbíos y Orellana: la gastronomía. Se destaca aquí la elaboración de bebidas tradicionales como la chicha de maíz siona, la chicha de yuca waorani y la chucula de los cofanes. Algunas de estas bebidas se preparan en distintas nacionalidades, como la chicha de yuca o la chucula, pero siempre de maneras diferentes. Por ejemplo, la chicha de yuca waorani es siempre dulce y nunca pasa por un proceso de fermentación, pues su función principal es saciar la sed. Se puede trazar un consumo cotidiano y otro de tipo festivo. Mientras la chicha de maíz, la chicha de yuca y la chucula se consumen a diario, otras como la *tsetse'pa* (chicha cofán de yuca y plátano) se preparan solo para fiestas porque son embriagadoras e incitan al baile.

Ocupa un lugar importante en la gastronomía local una bebida estimulante de consumo generalizado pero cada vez menos frecuente entre cofanes, sionas y secoyas: el yoco, estimulante preparado con la corteza del bejuco *Paulinia yoco*, de sabor fuerte y similar al café por su alto contenido de cafeína. Es notable que el consumo de yoco estuviera asociado en el pasado con el aprendizaje y la socialización de los jóvenes, pues se bebía solamente en la madrugada, cuando el padre levantaba a los hijos varones para darles consejos de vida y adiestrarlos en el tejido de la hamaca. Son destacables igualmente las técnicas tradicionales de conservación y preparación de carne entre los waorani, cuya dieta está compuesta en buena medida por carne de animales de monte como la guangana y el saíno. Estas técnicas llevan asociado el uso de varios utensilios de cocina, cuya elaboración debe conocer la mujer junto con la preparación de alimentos. Es notable en este caso el uso cada vez más común entre los waorani de procedimientos y utensilios de la cultura kichwa, otra faceta del contacto interétnico.

La medicina natural es otro subámbito donde se expresa de manera privilegiada el profundo conocimiento que tiene el hombre amazónico de su medio. Este conocimiento se expresa en la forma de recibir al recién nacido; en la identificación y preparación de antifúngicos naturales, de los cuales pudimos encontrar al menos media docena de variedades en la zona; pero también en el uso analgésico o energizante del chuchuguaso o de alucinógenos adivinatorios como el guando. Numerosas han sido las investigaciones en este campo, pero pocas describen la medicina natural como elemento del patrimonio cultural inmaterial anclado en la cosmovisión.

Por último, existe una expresión que constituye un referente geográfico y cultural para sus portadores. Hablamos del río Secoya, que tiene doble significado como lugar simbólico: lugar de origen mítico donde los seres celestiales de túnicas coloridas convivieron con los antepasados del pueblo secoya; referente geográfico ubicado actualmente en la Amazonía peruana, de donde partieron en la década de 1930 varias familias secoyas huyendo de la explotación cauchera para asentarse finalmente con sus parientes sionas del Cuyabeno, con quienes convivieron varias décadas hasta la llegada de misioneros evangélicos. La existencia de este río fuera de nuestras fronteras y la persistencia de su recuerdo en la memoria histórica de los secoyas ecuatorianos y peruanos nos obligan a cuestionar la validez de concebir el patrimonio de los pueblos indígenas en los estrechos marcos de las fronteras nacionales, cuando en la realidad su carácter siempre las desborda.

## **Técnicas artesanales tradicionales (Ámbito 5)**

El quinto ámbito cubierto en el registro etnográfico del patrimonio cultural inmaterial de Sucumbíos y Orellana corresponde a las técnicas tradicionales necesarias para la confección de diferentes tipos de artesanías. Entran en este ámbito un total de veinte expresiones, distribuidas en las cinco nacionalidades y en dos sub-ámbitos: las técnicas artesanales tradicionales propiamente dichas (16) y las técnicas constructivas tradicionales (4).

El primer subámbito comprende un conjunto de técnicas relacionadas con la alfarería, la textilería, la cestería y la talla en madera. En él cobra importancia el uso de los tejidos vegetales para la confección de un gran número de artesanías que comprenden cestos, shígras, abanicos, cedazos, exprimidores de yuca, redes, trampas de pesca e incluso hamacas. La fibra de chambira es el más importante de estos tejidos. La chambira es de las palmeras no sólo la más común y accesible, sino también la más fácil de preparar y tejer. El uso de la chambira se encuentra en todas las nacionalidades indígenas de Sucumbíos y Orellana y las técnicas de preparación de su fibra son similares aun cuando las técnicas de elaboración artesanal difieran de un grupo a otro. Ecuador tiene 31 géneros y 129 especies de palmas que corresponden aproximadamente al 20 por ciento de todas las especies de palmas conocidas en el continente americano. El espacio amazónico es la región donde más especies de palmas encontramos. Las sociedades de foresta tropical han sabido bien explotar este recurso natural para convertirlo en numerosas artesanías sin ocasionar daños al medio ambiente.

Pero las fibras vegetales no sólo sirven para la confección de artesanías. Son materia prima importante junto con las hojas, la madera y la corteza de los árboles en la construcción de viviendas. Hoy en día, cuando la arquitectura tradicional está siendo reemplazada por una de corte occidental, con materiales inadecuados al medio caluroso y húmedo del bosque tropical y de difícil acceso por su elevado costo, se hace necesario recuperar dichas técnicas entre las nuevas generaciones. Este propósito, sin embargo, tropieza con el problema de la deforestación del bosque tropical en algunas zonas y con proyectos de vivienda que no consideran el contexto físico y sociocultural de las comunidades.

En las nacionalidades siona y secoya, las técnicas más acabadas de construcción con materiales vegetales eran utilizadas para las malocas y la casa de yagé. Hoy en día, por los cambios en la organización familiar y el abandono de la bebida ceremonial con la desaparición de los últimos shamanes, la construcción de estas viviendas también se ha interrumpido. Afortunadamente, iniciativas locales en turismo comunitario están revitalizando las técnicas constructivas tradicionales; al mismo tiempo, algunas comunidades están impulsando el consumo del yagé y tienen previsto la construcción de las casas apropiadas para el consumo ritual del alucinógeno. También entre los waorani los cambios arquitectónicos introducidos a raíz del contacto han acabado por relegar las técnicas de construcción tradicionales, aunque existen todavía comunidades como Miwaguno, donde encontramos algunos ejemplares de las chozas tejidas con hojas de ungurahua características de esta nacionalidad.

El papel de la cerámica dentro de las técnicas artesanales tradicionales es tan importante como el de las fibras vegetales, sobre todo si los artículos confeccionados sirven para propósitos específicos en la gastronomía nativa. Tal es el caso del tiesto de casabe. El casabe es un pan ácimo delgado, de forma circular, que se prepara con harina de yuca y era hasta hace pocos años alimento de primera necesidad y parte fundamental de la dieta de sionas y secoyas. Para obtener su sabor y textura, el casabe debe ser preparado únicamente en tiestos planos de forma circular, manufacturados para este propósito. Pese a la importancia alimenticia del casabe, hoy en día solo algunas ancianas pueden confeccionar los tiestos, y lo que es más grave, pueden hacerlo solo cuando se encuentra el barro adecuado, cada vez más escaso por la contaminación de los ríos y la tierra, sobre todo en la cercanía de pozos petroleros.

La elaboración de instrumentos musicales también forma parte de las técnicas artesanales. En este subámbito encontramos, por ejemplo, las técnicas de manufactura del tambor y la corneta, piezas importantes de la cultura material kichwa. El tambor sigue siendo acompañante imprescindible de las danzas tradicionales durante las bodas y los bautizos, pero también se lo escucha en otros eventos menos frecuentes, como la toma de guayusa en las madrugadas. Su elaboración, que la conoce apenas una sola persona de la comunidad de Puyupungo, requiere una destreza especial en el tallado de madera y el templado de cuero. El constructor del tambor debe cazar un saíno y un mono machín y preparar el cuero de ambos animales antes de templanlo; por eso la técnica de confección está vinculada también con la cacería. La corneta, por su parte, está hecha de barro y como otras obras de alfarería su confección está a cargo de las mujeres. Hoy en día en desuso, la corneta se utilizaba hasta hace unas décadas para convocar a los participantes de una ceremonia. En la misma comunidad de Puyupungo sólo unas pocas ancianas saben cómo confeccionar una corneta tradicional. En el caso de los secoyas, la corneta de barro es más bien un instrumento musical. Su fabricación actualmente se ha interrumpido y es de conocimiento de apenas un puñado de adultos mayores.

Hasta aquí se ha realizado una breve revisión de las expresiones del patrimonio cultural inmaterial de las nacionalidades indígenas de Sucumbíos y Orellana. Ellas forman parte constitutiva del acervo cultural de las nacionalidades de Sucumbíos y Orellana, y en esta medida constituyen su patrimonio, aquello que las identifica y distingue de otras. En la siguiente sección exploramos precisamente la estrecha vinculación entre el patrimonio cultural inmaterial y la identidad.



MANOJO DE FIBRA DE CHAMBIRA. FOTO DEL AUTOR.



CESTO PARA GUARDAR CARNE AHUMADA. FOTO DEL AUTOR.

## Patrimonio cultural inmaterial e identidad en el nororiente amazónico

El patrimonio cultural nos ancla al pasado en el presente y nos permite proyectarnos hacia el futuro. En tal sentido el patrimonio constituye matriz de identidad, porque nos permite identificarnos con los objetos, las personas y los espacios del pasado, actualizándolos en el presente a través de la memoria y las prácticas sociales. La forma que toma esta identificación es la *apropiación*. Apropiarse no es otra cosa que *reclamar como propios* determinados objetos, prácticas, personas y espacios para dotarles de sentido en el seno de la sociedad. Esta apropiación del patrimonio cultural tiene diferentes niveles de complejidad, los mismos que se agregan formando una serie de círculos concéntricos (Gómez Rendón, 2013). Para el caso que nos ocupa, esto significa que las expresiones y manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial se apropian consecutiva y/o paralelamente desde el individuo, la familia, la comunidad<sup>15</sup> y otros colectivos mayores como la nación o los pueblos y nacionalidades indígenas. Significa también que un nivel funciona como matriz de apropiación de otro: el individuo reconoce y se apropia de un patrimonio en el seno de la familia, la familia hace lo mismo en el seno de la comunidad, la comunidad en el seno de la nacionalidad, y esta en el seno del estado plurinacional. En este caso, la apropiación del patrimonio se da en marcos jurídicos y políticos impuestos desde fuera de las comunidades, lo que implica ciertos problemas para la identificación de los grupos con expresiones y manifestaciones que pueden ser consideradas patrimonio dentro de los grandes colectivos, pero que no lo son en niveles menores de organización. Al mismo tiempo, pueden existir patrimonios que son apropiados y reclamados por grupos que están fuera de la esfera de influencia de un colectivo mayor. Esto ocurrió con la apropiación del espacio simbólico del río Secoya por parte de la nacionalidad del mismo nombre, que considera este elemento geográfico matriz de su identidad histórica pese a que en la actualidad se halla fuera de las fronteras del Estado ecuatoriano. En cualquier caso, el territorio en cuanto espacio físico lleno de significado histórico y social no es sólo un elemento del patrimonio, sino a la vez requisito para la apropiación de otras expresiones patrimoniales. Recordemos que las nacionalidades indígenas de nuestro país reclaman precisamente el territorio y la lengua como los pilares de su identificación étnica y así lo reconoce el Estado ecuatoriano en su Constitución (2008), declarándose plurinacional y plurilingüe a la vez. Por consiguiente, territorio y lengua son elementos consustanciales de su patrimonio cultural (Gómez Rendon, 2018). En lo que sigue analizamos diferentes expresiones del PCI de las nacionalidades indígenas de Sucumbíos y Orellana a la luz del marco interpretativo que acabamos de proponer, esto es, de acuerdo con los niveles de apropiación de dichas expresiones y manifestaciones tal como se mostraron en el registro etnográfico. Estas expresiones tienen que ver con la lengua, la música, la gastronomía, el conocimiento de la naturaleza y las técnicas artesanales.

## Lengua e identidad

Empecemos por la relación entre lengua e identidad, la más evidente pero al mismo tiempo la más polémica, como veremos enseguida. Tradicionalmente la lengua ha servido como principio clasificatorio y todavía hoy se acostumbra a asignar a los colectivos humanos una lengua específica que les caracteriza o con la cual, al menos en principio, se identifican. De igual modo, en la práctica etnográfica la lengua cumple un papel definitorio a la hora de

15 Mi uso del término comunidad no sigue estrictamente aquel propuesto por la Convención de la UNESCO sobre Patrimonio Cultural Inmaterial (2003), término que dicho sea de paso sigue siendo materia de acalorado debate. Utilizo más bien el término 'comunidad' para referirme a un grupo social circunscrito en un espacio geográfico delimitado y con funciones administrativas propias, como puede ser la comunidad kichwa de Puyupungo o la comunidad cofán de Sinangoe. Las comunidades en este sentido se agrupan para formar un colectivo mayor, que en el caso de las comunidades indígenas es la nacionalidad. En esta medida el uso del término 'comunidad' podría interpretarse más bien en el sentido de 'comuna'.

describir los grupos humanos. Aun así, a lo largo del siglo veinte los trabajos de disciplinas como la antropología, la lingüística, la sociología y la historia se han encargado de disolver equivalencias tenidas por mucho tiempo como ciertas. Hoy en día sabemos que a una cultura no necesariamente corresponde una lengua específica, o dicho de otro modo, que no existe una equivalencia perfecta entre lengua y cultura. Por ello Sapir insistía ya en las primeras décadas del siglo pasado que “los accidentes de la historia están reordenando constantemente las fronteras de las áreas culturales sin que borren necesariamente las divisiones existentes entre las lenguas” (Sapir 1921). Estas palabras, de plena vigencia hoy, son de especial valor para el caso que nos atañe por cuanto las comunidades indígenas de Sucumbíos y Orellana, pese a estar agrupadas dentro de nacionalidades, no muestran uniformidad lingüística. Esto se explica por dos factores que discutimos al contextualizar históricamente la zona de investigación: el primero comprende los procesos de evangelización, colonización e incorporación de los grupos indígenas, a través de los cuales la sociedad dominante ha buscado imponer su cultura y su lengua; el segundo se vincula con los contactos interétnicos desarrollados en la zona, que han configurado elementos de una subárea cultural dentro de la alta Amazonía occidental.

En este marco se torna comprensible la situación sociolingüística encontrada en las comunidades del nororiente amazónico en lo que tiene que ver con la vitalidad de la lengua indígena, pero también en lo relativo a la percepción de la relación entre lengua e identidad étnica. De la primera se dijo ya que el crecimiento de un bilingüismo en la población étnica no aseguraba la conservación de la lengua indígena a futuro. De la segunda, diremos algo más en este punto.

Para indagar la relación lengua e identidad tal como la perciben los hablantes, el cuestionario sociolingüístico preguntó a los encuestados si una persona de su filiación étnica – siona, secoya, cofán, kichwa o waorani – que ya no hablaba la lengua tradicional de su grupo, seguía conservando dicha filiación. Las respuestas podían ser afirmativas o negativas y estar matizadas con comentarios explicativos. Los resultados obtenidos fueron diferentes según la nacionalidad.

Agrupadas por nacionalidad, las estadísticas se distribuyen a lo largo de un continuo. En un extremo encontramos a los hablantes del wao tededo, lengua de la nacionalidad waorani<sup>16</sup>, el cien por ciento de los cuales considera que existe una relación constitutiva entre lengua e identidad étnica, de suerte que el que pierde la primera pierde automáticamente la segunda. Un porcentaje similar (95%) opinaba lo mismo entre los secoyas. Los kichwas y los cofanes hallan que la relación entre lengua e identidad es estricta solo en un 70% y 68% de los casos, respectivamente. Por último, solo la mitad de los sionas piensa que existe una relación sustancial entre lengua e identidad; la otra mitad considera que se puede dejar de hablar la lengua materna y seguir siendo indígena siona.

Estos datos reflejan una sola cosa, evidente para la mayoría de los indígenas bilingües mas no para un mestizo monolingüe: existe una tendencia clara, mayor en unas comunidades que en otras, a disociar la lengua de la etnicidad. ¿Pueden interpretarse estos resultados en el sentido de que la lengua está perdiendo su valor como patrimonio de las nacionalidades? Ciertamente no. La disociación es a nuestro juicio consecuencia natural de la presión de la sociedad dominante hacia la castellanización, la misma que se convierte para el indígena en estrategia de supervivencia en la sociedad nacional, sin que ello signifique el abandono de su filiación étnica.

La lengua es un referente étnico insoslayable a nivel de las nacionalidades, donde junto con el territorio constituye la base de la identidad étnica (Gómez Rendón, 2018). A nivel de la comunidad y la familia, sin embargo, la lengua es más que una estrategia de posicionamiento étnico; es sobre todo un vehículo de comunicación que permite socializar al individuo y transmitir eficazmente las prácticas, los conocimientos sobre el medio y la cosmovisión en general. Del mismo modo, a nivel del individuo, la lengua se convierte en el mejor vehículo para comunicarse con las generaciones mayores al interior de la familia y la comunidad, y al mismo tiempo la mejor forma de aprender y enseñar, opinar e intercambiar pensamientos. La lengua en

---

16 En este caso, sin embargo, es necesario insistir que el sondeo se llevó a cabo en una sola comunidad, por lo que los resultados no pueden ser generalizados para el conjunto de esta nacionalidad.

los contextos individuales, familiares y comunitarios es, en resumidas cuentas, el mejor vehículo para decir cosas y hacerlas. Sólo así podemos entender su papel como vehículo de expresiones y manifestaciones inmateriales. Sólo así podemos entender que, aun si en las comunidades hay un alto grado de bilingüismo y un creciente porcentaje de personas que tienen el castellano como lengua materna, la lengua indígena continúa vigorosa en los espacios doméstico y comunitario. En fin, sólo así podemos entender que las generaciones jóvenes, precisamente las más bilingües, continúen utilizando la lengua indígena para la comunicación familiar y comunitaria. Esto, sin embargo, no significa que estén ausentes cambios decisivos en la situación sociolingüística de las comunidades, pues el escenario descrito es sincrónico y no toma en cuenta factores como la educación o la migración laboral, que presionan hacia la castellanización de los individuos en la forma de un bilingüismo inestable que resta espacios a la lengua indígena en favor de la oficial.

## Música e identidad

Dentro del ámbito de las llamadas artes del espectáculo, la música ocupa un papel preponderante porque está vinculada con un sinnúmero de expresiones de otros ámbitos (el canto, la fiesta, las artesanías, la bebida ritual, por nombrar algunas). Para describir la relación entre música e identidad tomamos como ejemplo el registro etnográfico de la música vocal-instrumental secoya.

Entre los secoyas la música instrumental (ejecutada con aerófonos) está presente en su mitología (Franco 1992). Según el mito de origen, las primeras flautas las fabricaron los hombres a partir de las guadúas que dejaron en la Tierra los seres celestiales de túnicas de colores. Antes de este suceso, las flautas cumplían ya un papel importante en el plano divino. Un mito etiológico nos presenta a Ñañë, la principal deidad secoya, tocando la flauta durante una fiesta de terminación de maloca a la que fue invitado por una deidad rival. Este mito en particular refleja el vínculo entre la música y la celebración comunitaria, espacio donde adquiere su sentido pleno el arte musical. Pero además, la música está vinculada estrechamente con la práctica shamánica y la bebida del yagé.

Los contextos de ejecución de la música vocal e instrumental han desaparecido en la actualidad. No sólo las familias nucleares ya no viven en malocas como antes, sino que el shamanismo y la bebida del yagé no se practican. Más aún, el conocimiento de las técnicas de elaboración y ejecución de los instrumentos está reservado a unos pocos varones adultos. Ocurre, sin embargo, que la música continúa siendo interpretada en contextos sociales relevantes en la actualidad, como las fiestas comunitarias o los eventos culturales para turistas o autoridades locales. Por otro lado, como tuvimos ocasión de comprobar durante la celebración del taller etnomusicológico en la comunidad de Secoya Remolino, la música sigue siendo aglutinadora de la comunidad, incluso de los jóvenes, hoy en día más inclinados a la música occidental. Lo anterior nos lleva a preguntarnos sobre la función que tiene hoy la música como marcador de identidad.

Los elementos de que disponemos son insuficientes para poder dar una respuesta definitiva a esta pregunta. Sin embargo, una pista para empezar a responderla se halla en el carácter performativo de la música, o si se quiere, en lo que tiene de espectáculo. Desde esta perspectiva, el hecho de continuar siendo ejecutada en otros contextos sociales que no son los originarios se explicaría por la capacidad de la música de ser presentada a los demás como marcador de identidad de quienes la ejecutan. Nótese que ocurre prácticamente lo mismo con otras expresiones de la cultura inmaterial, como el uso social y ritual de la vestimenta, que además suele estar asociado con ejecuciones musicales. Esto significa que el arte musical y el uso de la vestimenta son formas de actuación por medio de las cuales los ejecutantes o usuarios se muestran a quienes no pertenecen a su grupo de referencia como pertenecientes a dicho grupo. De esta manera, la música y el vestido se reciclan en los nuevos contextos socioculturales como estrategias de representación y revaloración identitarias. Estas expresiones, que pueden parecer vicarias desde una perspectiva esencialista, cobran fuerza en contextos sociopolíticos como el de un Estado plurinacional e intercultural que valora la diferencia étnica.

## Gastronomía e identidad

El refrán de dime qué comes y te diré quién eres expresa a cabalidad la profunda relación entre la preparación y consumo de alimentos y las personas que los preparan y consumen. No solo el consumo de ciertos alimentos caracteriza a cada país, región o localidad de acuerdo con su entorno natural, sino también la forma particular de prepararlos, servirlos y hasta ingerirlos. La preferencia personal por ciertos alimentos radica en su consumo consuetudinario desde los primeros años de existencia en el seno del espacio doméstico. Tomamos aquí como ejemplo de la relación gastronomía-identidad la preparación de las bebidas más comunes que se consumen en las nacionalidades indígenas.

A partir del registro etnográfico en las provincias de Sucumbíos y Orellana, identificamos al menos dos bebidas cuyo consumo es generalizado en la zona y posiblemente en toda la región amazónica. Se trata de la chicha de yuca y la chucula de plátano. Las dos bebidas se consumen a diario en las comunidades, a diferencia de otras que están asociadas exclusivamente con eventos festivos. Es importante recalcar que el consumo de ambas bebidas continúa vigente hoy en día a pesar de que existen refrescos embotellados o para preparar, muchos de los cuales se expenden en las comunidades. Aun así, todas las generaciones beben chicha de yuca y chucula con mucha más frecuencia de la que ingieren bebidas comerciales. Del mismo modo, las mujeres siguen siendo las encargadas de prepararlas y lo hacen con las mismas técnicas e instrumentos que en el pasado. Más importante aún, las madres continúan enseñando su preparación a las niñas. Todo esto apunta a un consumo generalizado de la chicha de yuca y la chucula en las comunidades, lo que las convierte en parte constitutiva de su identidad.

La chicha de yuca es la bebida tradicional más difundida en la región amazónica. Sin embargo, según información recogida en comunidades sionas y secoyas, su consumo no era común antes de los años sesenta del siglo pasado. Este nuevo consumo de la chicha de yuca dice mucho del



MUJER SECOYA MOLRIENDO EN ARTESA. FOTO DEL AUTOR.

contacto cultural al que nos hemos referido en varias ocasiones. Es posible que la preparación de esta bebida haya sido difundida, como otros elementos de la cultura inmaterial de los grupos étnicos de la zona, por el contacto con la cultura kichwa. En cualquier caso, cada una de las comunidades no kichwas que consumen la chicha de yuca tienen formas propias de preparar y servir la bebida. De este modo, la chicha de yuca es doble marcador de identidad: de identidad regional amazónica, pues no se consume en otras regiones del país; y de identidad étnica, porque cada chicha tiene su sabor por la preparación a la que se somete.

Otras manifestaciones de la gastronomía se convierten igualmente en marcadores de fronteras regionales en la medida que corresponden a determinadas áreas con estrecho contacto interétnico. Es el caso del casabe y el yoco (cf. *supra*), productos de consumo preferido entre sionas, secoyas y cofanes, pero de amplia distribución en la Amazonía noroccidental.

Resumiendo, el consumo masivo y consuetudinario de ciertos alimentos y bebidas en las comunidades de Sucumbíos y Orellana confirma su valor como bienes culturales inmateriales y marcador especial de su identidad, aunque esta no se limite al espacio de una comunidad o una nacionalidad y sea característica de una zona o región donde los contactos culturales han producido semejanzas en la preparación y consumo de alimentos.

## El conocimiento de la naturaleza y la identidad

La estrecha ligazón entre la identidad de los individuos y de los colectivos se refleja de manera cristalina en las palabras de un sabio secoya al referirse al conocimiento de la época de las cigarras (cf. *supra*) y su lamento porque las nuevas generaciones van perdiéndolo:

“por eso decimos nosotros que los que no conocen estos fenómenos naturales de la Amazonía, de esta llanura, no son personas decimos, hay que conocer completamente qué fenómenos estamos en estos meses, uno tiene que saber en qué época del año se está, por ejemplo, este mes de mayo hay que saber que es época de culebras y hay que cuidarse de ellas...por eso todo el que se dice amazónico tiene que saber todo esto” (Celestino Piaguaje, comunidad Siekoya Remolino, 15/05/2011).

Estas palabras nos revelan la forma cómo comprende el habitante de la selva tropical su entorno y la importancia de dicha comprensión para la construcción del individuo. El hecho de nacer y crecer en un espacio geográfico definido, con una flora y una fauna características, con fenómenos atmosféricos y climáticos asociados con actividades productivas, hace que el conocimiento de la selva tropical sea para quien la habita un elemento fundamental de su socialización y aprendizaje que le permite funcionar dentro del grupo. Sólo en virtud de dicho conocimiento del medio el individuo puede sobrevivir en él, entendiendo por sobrevivencia no sólo el poder prevenir situaciones peligrosas – como la picadura de animales venenosos, en cuyo caso el hombre amazónico debe saber la época en que proliferan y los lugares que frecuentan tanto como conocer los medicamentos naturales que le salvarán la vida en caso de ser mordido – sino también conocer la época y la técnica correctas para la siembra de ciertos cultivos, el llamado de las aves y los animales que busca el cazador, la temporada en que se pueden recolectar productos del bosque, o incluso la fase lunar propicia para pescar y recoger las hojas de la techumbre. En síntesis, el conocimiento de la naturaleza cumple el mismo papel que el aprendizaje de la lengua para quien habita el bosque tropical. Pero además, el conocimiento del medio hace que un individuo sea a la vez persona y habitante amazónico. Nótese que no se habla de una identidad étnica sino más bien regional, amazónica precisamente. Esta identidad regional se funda en el ecosistema del bosque lluvioso tropical, del piedemonte a la llanura amazónica, cuyos vasos comunicantes son los ríos, vías por las que suben y bajan los seres de la naturaleza en cada época del año.

El conocimiento del medio se constituye así en signo inconfundible de identidad amazónica más allá de las fronteras étnicas. La pregunta es si este conocimiento del medio continúa formando parte de la identidad de las nuevas generaciones en una época en que el medio ambiente está deteriorado, cuando se profundiza la tendencia hacia la urbanización de ciertas zonas con el

creciente acceso de servicios, cuando las ciudades se convierten en grandes polos de atracción para la migración laboral de hombres y mujeres jóvenes que de esta manera se desvinculan de sus comunidades y debilitan el contacto con las generaciones mayores, depositarias de los conocimientos ancestrales sobre el medio.

La respuesta a esta interrogante pasa por un análisis de la viabilidad de este ámbito del patrimonio en los contextos antes descritos. Una breve evaluación de las condiciones de reproducción de los conocimientos y usos sobre la naturaleza y el universo en las comunidades indígenas investigadas nos permite afirmar en líneas generales que, aunque muchos conocimientos sobre el medio se perderán en los próximos años al dejar de cumplir un papel para la supervivencia, bien por una reorientación de sus actividades productivas (por ejemplo, la mudanza de la horticultura en favor de la actividad agropecuaria), bien por la desaparición inminente de espacios y especies en torno a las cuales giran dichos conocimientos (la reducción de los cotos de caza a su mínima expresión o la extinción de animales de cacería como el tapir), habrá otros conocimientos que perdurarán como patrimonio en la medida que continúen siendo transmitidos y apropiados en la práctica cotidiana de las comunidades. En este contexto, es muy probable que dichos conocimientos sean replanteados en otras matrices de significado distintas a las que les daban sentido en el pasado. De hecho, esto ha ocurrido ya, por ejemplo, en el caso de los conocimientos en torno al árbol de ceibo (cf. supra), los cuales han sido reciclados en la actualidad dentro del discurso medioambientalista, a veces sin conexión con la matriz que permeaba de sentido dichos conocimientos en el pasado: la práctica shamánica y el consumo del yagé. Aun cuando los conocimientos preservados sean puramente prácticos, el hecho de que incidan positivamente en la identidad y bienestar de sus portadores hace necesario el apoyo externo para garantizar sus condiciones de reproducción.

## Técnicas artesanales e identidad

El conocimiento de las técnicas artesanales es también un conocimiento de la naturaleza en la medida que implica la recolección, preparación y trabajo de materias primas que provienen del bosque tropical. El conocimiento de las técnicas artesanales corresponde a productos que son utilizados a nivel doméstico o en actividades productivas. Sin embargo, no todas las técnicas se conservan igual. Algunas se practican y transmiten en todas las comunidades, como el tejido de shigras con fibra vegetal. Otras son practicadas ocasionalmente, según la necesidad o disponibilidad de materias primas, como la elaboración de tiestos de casabe. En este caso, los portadores de las técnicas artesanales suelen ser hombres y mujeres ancianos que no transmiten sus conocimientos a las nuevas generaciones. Otras han sido abandonadas definitivamente al verse reemplazados sus productos por artículos de tipo comercial de mayor accesibilidad y menor costo; esto ha ocurrido en algunas comunidades con las técnicas de elaboración de ollas de barro, reemplazadas casi por completo por ollas comerciales de latón o aluminio, o con la elaboración de cornetas, que hoy han perdido su función por la existencia de altoparlantes, telefonía convencional y telefonía móvil.

Al sistematizar lo dicho hasta aquí, encontramos que el elemento identitario está presente en todas las técnicas artesanales, pero es percibido de diferentes maneras según la funcionalidad de los productos dentro del grupo. Podemos trazar dos tipos de relaciones entre la identidad y las técnicas artesanales. Por un lado, aquellas técnicas cuyo elemento de identidad se considera prescindible, es decir, donde la relación entre la identidad y el objeto artesanal es de tipo circunstancial. Por otro lado, las técnicas en las cuales el componente identitario es consustancial al objeto producido en tanto dicho objeto continúa siendo utilizado o consumido por el grupo que lo produce y no puede ser reemplazado por otro sin que ello cambie la función social que cumple. Por ejemplo, en el ámbito gastronómico compárese la facilidad con que puede reemplazarse una compotera kichwa de barro (*kallana*), con la imposibilidad de reemplazar un tiesto de casabe, que, pese a estar hecho de barro como la *kallana*, es imprescindible para que el pan ácimo de yuca adquiera la textura y el sabor correctos. La relación estrecha entre la técnica de elaboración de

un objeto artesanal que cumple una función irremplazable en el grupo y la apropiación de dicha técnica como parte integral de sus prácticas es la forma que toma la identidad en la producción artesanal. Sin embargo, esto no ha impedido en algunos casos que sean precisamente aquellas técnicas que conllevan más que otras una gran dimensión de identidad, las que hayan dejado de transmitirse a las nuevas generaciones, unas veces por daños al ecosistema que han vuelto escasas las materias primas, otras veces por cambios en el proceso de socialización de los niños. Al respecto no debemos olvidar que la escolarización ha restado tiempo a la socialización de los individuos en el espacio doméstico y desvalorado el aprendizaje de las técnicas artesanales frente al conocimiento occidental, sin llegar a integrarlas en los programas curriculares.

Pero existe otra relación entre la identidad y las técnicas artesanales. De carácter más reciente, esta relación no parte de una dinámica interna del grupo portador de las técnicas sino que obedece a la lógica de su inserción en el mercado multicultural. En este marco, las técnicas artesanales adquieren valor comercial en la medida que tienen valor identitario. Este uso de las técnicas artesanales tradicionales no ha sido rechazado por sus portadores, quienes lo consideran una alternativa legítima y sustentable para obtener ingresos económicos. Más todavía, es revelador el hecho de que las técnicas artesanales tradicionales y sus productos se desplieguen a menudo en el contexto más amplio del turismo, conjuntamente con las artes musicales y la indumentaria tradicional. Por ejemplo, es común encontrar en la zona proyectos de turismo comunitario donde el visitante es sumergido en la cultura de sus anfitriones a través de expresiones musicales y platos tradicionales, siendo atendido por indígenas que llevan la indumentaria típica y ofrecen a la venta distintos tipos de artesanías, cuyo proceso de elaboración incluso puede ser observado o practicado por el futuro comprador. La técnica artesanal de un grupo se revela así como una estrategia identitaria y una táctica económica para posicionarlo en la sociedad nacional.

En síntesis, la relación entre las técnicas artesanales tradicionales y la identidad de sus portadores puede tomar diferentes formas según la funcionalidad que cumplen los objetos dentro del grupo, pero también según el valor que les da la sociedad como mercancía y fuente de ingresos monetarios.

En esta sección hemos abordado para distintos ámbitos del patrimonio cultural inmaterial las posibles relaciones que se trazan entre sus manifestaciones y la identidad de sus portadores. Está claro que dicha relación no es ni unívoca ni simétrica y depende siempre de factores internos y externos al grupo. Queda por saber cómo inciden dichos factores en la viabilidad y sostenibilidad de las expresiones del patrimonio cultural inmaterial.

## **Evaluación de los factores que inciden en la conservación y transmisión del PCI**

A lo largo de este trabajo hemos mencionado una serie de factores que ponen en riesgo la permanencia de numerosas manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial de las nacionalidades indígenas de Sucumbíos y Orellana. En esta sección vamos a sintetizar estos factores en un marco que nos permita evaluar el nivel de riesgo de las manifestaciones según los ámbitos. Para ello proponemos clasificar los factores según cuatro criterios: 1) tipo de factor incidente, sociocultural, socioeconómico, territorial y ambiental; 2) control sobre el factor por el grupo portador, determinado por la interioridad o exterioridad del factor incidente, es decir, si el factor se origina en la comunidad o proviene de fuera; 3) esfera de influencia del factor incidente, es decir, si involucra una o más comunidades o nacionalidades; y 4) potencialidad del factor incidente, esto es, su capacidad de aumentar de intensidad a futuro, ampliar su esfera de influencia y/o multiplicar el efecto de otros factores.

Sin pretender ser exhaustivos en la identificación de los factores que inciden en la conservación y transmisión de las manifestaciones del PCI, enumeramos a continuación aquellos que fue posible identificar a partir del registro etnográfico realizado en las comunidades. Es preciso mencionar que los factores externos tienen a menudo un carácter causal con respecto a los internos y que la identificación de factores no asume su presencia necesaria o concurrente en todas las comunidades.

<b>TABLA 1. FACTORES INCIDENTES SEGÚN SU NATURALEZA</b>			
<b>SOCIOCULTURALES</b>	<b>SOCIOECONÓMICOS</b>	<b>TERRITORIALES</b>	<b>AMBIENTALES</b>
1. Migración de los jóvenes fuera de las comunidades	14. Reemplazo u reorientación de las actividades productivas de las familias y las comunidades	21. Parcelación del territorio de las comunidades	24. Actividades extractivas ilegales por individuos que pertenecen a las comunidades
2. Envío de niños y jóvenes en edad escolar a centros educativos fuera de las comunidades	15. Falta de infraestructura y recursos para el desarrollo de ciertas manifestaciones del PCI	22. Invasión del territorio comunitario por colonos	25. Actividades extractivas legales por parte de las comunidades en su territorio
3. Falta de interés, compromiso y voluntad de las autoridades locales y de las nacionalidades	16. Actividades agrícolas asociadas con el uso de agroquímicos	23. Apertura de carreteras o vías de acceso dentro del territorio de las comunidades	26. Actividades extractivas ilegales por individuos o grupos que no pertenecen a las comunidades
4. No enseñanza de la lengua indígena por parte de los padres a los hijos	17. Expendio de abarrotos y bebidas alcohólicas por miembros de las propias comunidades		27. Actividades extractivas legales por parte del Estado en el territorio de las comunidades
5. Presencia de individuos de diferente procedencia étnica en las comunidades	18. Reclutamiento de mano de obra en las comunidades		28. Contaminación del suelo y los recursos hídricos
6. Rechazo al aprendizaje de expresiones culturales propias por parte de los jóvenes	19. Proyectos de fomento productivo promovidos por agencias gubernamentales y ONGs		
7. Falta de medios escritos y audiovisuales en las comunidades para registrar y difundir el PCI	20. Visitas regulares de agentes vendedores a las comunidades		
8. Escolarización monolingüe en castellano desvinculada de los contextos comunitarios			
9. Falta de interés, compromiso y voluntad de autoridades e instituciones gubernamentales			
10. Expansión de la cobertura de los medios de comunicación en castellano			
11. Contactos interétnicos promovidos por organizaciones regionales indígenas			
12. Presencia de proselitismo religioso en las comunidades			
13. Proyectos de investigación promovidos por entidades del Estado con poca o ninguna incidencia en la conservación del PCI			

Elaborada por el autor

<b>TABLA 2. FACTORES SEGÚN SU GRADO DE CONTROL POR PARTE DEL GRUPO PORTADOR</b>	
<b>MAYOR CONTROL: FACTORES INTERNOS</b>	<b>MENOR CONTROL: FACTORES EXTERNOS</b>
Migración de los jóvenes fuera de las comunidades	Reclutamiento de mano de obra en las comunidades
Parcelación del territorio de las comunidades	Invasión del territorio comunitario por colonos
Reemplazo u reorientación de las actividades productivas de las familias y las comunidades	Proyectos de fomento productivo promovidos por agencias gubernamentales y ONGs
Actividades extractivas ilegales por individuos que pertenecen a las comunidades	Actividades extractivas ilegales por individuos o grupos que no pertenecen a las comunidades
Actividades extractivas legales por parte de las comunidades en su territorio	Actividades extractivas legales por parte del Estado en el territorio de las comunidades
Envío de niños y jóvenes en edad escolar a centros educativos fuera de las comunidades	Escolarización monolingüe en castellano desvinculada de los contextos comunitarios
Falta de interés, compromiso y voluntad de las autoridades locales y de las nacionalidades	Falta de interés, compromiso y voluntad de autoridades e instituciones gubernamentales
Falta de recursos e infraestructura para la reproducción de ciertas manifestaciones del PCI	Apertura de carreteras o vías de acceso dentro del territorio de las comunidades
Actividades agrícolas asociadas con el uso de agroquímicos	Contaminación del suelo y los recursos hídricos
No enseñanza de la lengua indígena por parte de los padres a los hijos	Expansión de la cobertura de los medios de comunicación en castellano
Presencia de individuos de diferente procedencia étnica en las comunidades	Contactos interétnicos promovidos por organizaciones regionales indígenas
Rechazo al aprendizaje de expresiones culturales propias por parte de los jóvenes	Presencia de proselitismo religioso en las comunidades
Expendio de abarrotes y bebidas alcohólicas por miembros de las propias comunidades	Visitas regulares de agentes vendedores a las comunidades
Falta de medios escritos y audiovisuales en las comunidades para registrar y difundir las manifestaciones del patrimonio inmaterial	Proyectos de investigación promovidos por entidades del Estado con poca o ninguna incidencia en la conservación del PCI

Elaborada por el autor

**TABLA 3. FACTORES INCIDENTES SEGÚN SU ESFERA DE INFLUENCIA**

<b>FACTORES DE INFLUENCIA LIMITADA</b>	<b>FACTORES DE INFLUENCIA AMPLIA</b>
Parcelación del territorio de las comunidades	Migración de jóvenes fuera de las comunidades
Actividades extractivas ilegales por individuos que pertenecen a las comunidades	Reemplazo u reorientación de las actividades productivas de las familias y las comunidades
Actividades extractivas legales por parte de las comunidades en su territorio	Envío de niños y jóvenes en edad escolar a centros educativos fuera de las comunidades
Falta de interés, compromiso y voluntad de las autoridades locales y de las nacionalidades	Falta de infraestructura y recursos para la reproducción de ciertas manifestaciones del PCI
Actividades agrícolas asociadas con el uso de agroquímicos	Rechazo al aprendizaje de expresiones culturales propias por parte de los jóvenes
No enseñanza de la lengua indígena por parte de los padres a los hijos	Expendio de abarros y bebidas alcohólicas por miembros de las propias comunidades
Presencia de individuos de diferente procedencia étnica en las comunidades	Falta de medios escritos y audiovisuales en las comunidades para registrar y difundir el PCI
Invasión de territorios comunitarios por colonos	Reclutamiento de mano de obra en comunidades
Actividades extractivas ilegales por individuos o grupos que no pertenecen a las comunidades	Proyectos de fomento productivo promovidos por agencias gubernamentales y ONGs
Presencia de proselitismo religioso en las comunidades	Actividades extractivas legales por parte del Estado en el interior de las comunidades
Visitas regulares de agentes vendedores a las comunidades	Escolarización monolingüe en castellano desvinculada de los contextos comunitarios
	Falta de interés, compromiso y voluntad de autoridades e instituciones gubernamentales
	Apertura de carreteras o vías de acceso dentro del territorio de las comunidades
	Contaminación del suelo y los recursos hídricos
	Expansión de la cobertura de los medios de comunicación en castellano
	Contactos interétnicos promovidos por organizaciones regionales indígenas
	Proyectos de investigación promovidos por entidades del estado con poca o ninguna incidencia en la conservación del PCI

Elaborada por el autor

<b>TABLA 4. FACTORES INCIDENTES SEGÚN SU POTENCIALIDAD MULTIPLICADORA</b>	
<b>FACTORES DE BAJA POTENCIALIDAD</b>	<b>FACTORES DE ALTA POTENCIALIDAD</b>
Parcelación del territorio de las comunidades	Migración de jóvenes fuera de las comunidades
Actividades extractivas ilegales por individuos que pertenecen a las comunidades	Reemplazo u reorientación de las actividades productivas de las familias y las comunidades
Actividades extractivas legales por parte de las comunidades en su territorio	Envío de niños y jóvenes en edad escolar a centros educativos fuera de las comunidades
Falta de recursos e infraestructura para la reproducción de ciertas manifestaciones del PCI	Falta de interés, compromiso y voluntad de las autoridades locales y de las nacionalidades
Presencia de individuos de diferente procedencia étnica en las comunidades	Actividades agrícolas asociadas con el uso de agroquímicos
Expendio de abarrotos y bebidas alcohólicas por miembros de las propias comunidades	No enseñanza de la lengua indígena por parte de los padres a los hijos
Falta de medios escritos y audiovisuales en las comunidades para registrar y difundir las manifestaciones del patrimonio inmaterial	Rechazo al aprendizaje de expresiones culturales propias por parte de los jóvenes
Falta de interés, compromiso y voluntad de autoridades e instituciones gubernamentales	Reclutamiento de mano de obra en comunidades
Contactos interétnicos promovidos por organizaciones regionales indígenas	Invasión de territorios comunitarios por colonos
Presencia de proselitismo religioso en las comunidades	Proyectos de fomento productivo promovidos por agencias gubernamentales y ONGs
Visitas regulares de agentes vendedores a las comunidades	Actividades extractivas ilegales por individuos o grupos que no pertenecen a las comunidades
Proyectos de investigación promovidos por entidades del Estado con poca o ninguna incidencia en la conservación del PCI	Actividades extractivas legales por parte del estado en el interior de las comunidades
	Escolarización monolingüe en castellano desvinculada de los contextos comunitarios
	Apertura de carreteras o vías de acceso dentro del territorio de las comunidades
	Contaminación del suelo y los recursos hídricos
	Expansión de la cobertura de los medios de comunicación en castellano

Elaborada por el autor

## Sistematización de factores y matriz para la evaluación de riesgos

Una vez identificados los factores incidentes y clasificados de acuerdo con los cuatro criterios propuestos (tipo de factor, control del grupo portador, esfera de influencia y potencialidad multiplicadora), sistematizamos los factores incidentes en las Tablas 5. Para ello hemos considerado los cuatro criterios como variables, a las cuales hemos asignado un valor específico. La primera columna comprende los tipos de factores incidentes. Las dos columnas siguientes corresponden a los dos niveles de riesgo ( - o + ) asociados con cada uno de los tres criterios restantes (interioridad-exterioridad, esfera de influencia, potencialidad). Los factores más controlables (internos a la dinámica de las comunidades) representan un menor nivel de riesgo que los menos controlables (externos); los factores de influencia espacial limitada son menos riesgosos que los de influencia ampliada; y los factores que tienen la capacidad de intensificar sus efectos y a la vez crear efectos colaterales en otros factores se cuentan como más riesgosos que aquellos que no tienen dicha capacidad. La numeración de los casilleros sigue la misma de los factores clasificados según el tipo (cf. Tabla 1).

**TABLAS 5. SISTEMATIZACIÓN DE FACTORES SEGÚN VARIABLES DE RIESGO (+)**

	INTERIORIDAD-EXTERIORIDAD	
	INTERNO (-)	EXTERNO (+)
<b>SOCIODEMOGRÁFICOS (A)</b>	1, 2, 3, 4, 5, 6, 7	8, 9, 10, 11, 12, 13
<b>SOCIOECONÓMICOS (B)</b>	14,15, 16, 17	18, 19, 20
<b>TERRITORIALES (C)</b>	21	22, 23
<b>AMBIENTALES (D)</b>	24, 25	26, 27, 28

	ESFERA DE INFLUENCIA	
	LIMITADA (-)	AMPLIADA (+)
<b>SOCIODEMOGRÁFICOS (A)</b>	3, 4, 5, 12	1, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13
<b>SOCIOECONÓMICOS (B)</b>	16, 20	14, 15, 17, 18, 19
<b>TERRITORIALES (C)</b>	21, 22	23
<b>AMBIENTALES (D)</b>	24, 25, 26	27, 28

	POTENCIALIDAD	
	BAJA (-)	ALTA (+)
<b>SOCIODEMOGRÁFICOS (A)</b>	5, 7, 9, 11, 12, 13	1, 2, 3, 4, 6, 8, 10
<b>SOCIOECONÓMICOS (B)</b>	15, 17, 20	14, 16, 18, 19
<b>TERRITORIALES (C)</b>	21	22, 23
<b>AMBIENTALES (D)</b>	24, 25	26, 27, 28

Elaborada por el autor

Aunque existe un número equivalente de factores internos de mayor control (- riesgo) y factores externos de menor control (+ riesgo), ambos difieren según el tipo de que se trata: la mayoría de los factores internos y externos son socioculturales, seguidos de factores socioeconómicos, ambientales y territoriales, en ese orden. Nótese que la mayor o menor cantidad

de factores de un tipo no implica mayor o menor influencia o potencialidad. Por ejemplo, todos los factores territoriales y ambientales externos, con ser menos numerosos que los socioculturales y socioeconómicos, son de alta potencialidad, lo que significa que sus efectos pueden aumentar a futuro y ampliar su esfera de influencia, produciendo a la vez efectos colaterales en otros factores. Este es el caso de la invasión ilegal del territorio por parte de colonos, que conlleva no sólo problemas territoriales sino también ambientales. Incluso por ser un factor que no proviene de la dinámica social de las comunidades, estas tienen menos control sobre él, de manera que el riesgo de que ocurran dichas invasiones es mayor, con efectos negativos en la conservación del bosque y de especies vegetales y animales asociadas con distintas manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial. Al contrario, los factores territoriales y ambientales internos que inciden en la conservación y transmisión del PCI son de baja potencialidad y su esfera de influencia es limitada. Es un hecho comprobado, por ejemplo, que las comunidades tienen más control sobre actividades extractivas ilegales llevadas a cabo por algunos de sus miembros o sobre decisiones comunitarias que afectan a su territorio. Más aún, actividades de este tipo tienen una esfera de influencia limitada porque son aisladas y de magnitud reducida, sin llegar a multiplicarse por la vigilancia de la propia comunidad. Esto no significa que todos los factores internos, por controlables que sean, no tengan una esfera de influencia ampliada o un nivel elevado de potencialidad. El mejor ejemplo lo encontramos en el envío de niños y jóvenes a estudiar fuera de la comunidad. En este caso, pese a que se trata de una decisión controlada por los propios padres de familia al interior de la comunidad, el enviar a niños en edad escolar a centros educativos externos es práctica común en todas las comunidades, aunque en diferentes grados, con lo que ello implica para la disminución del tiempo de socialización del niño o del joven en el interior de su núcleo familiar y comunitario.

Luego de asignar un nivel de riesgo mayor (+) o menor (-) a cada uno de los factores según los tres criterios (control del grupo portador, esfera de influencia, potencialidad), es necesario distinguir, en primer lugar, todos los factores que tienen mayor nivel de riesgo de aquellos que no lo tienen; y en segundo lugar, agrupar los factores que tienen mayor nivel de riesgo según si este se corresponde a uno o más de los criterios utilizados. Los grupos de factores incidentes que resultan de esta nueva clasificación corresponden a tres niveles de gestión de riesgo: intolerable, es decir, mayor riesgo según los tres criterios (+++); tolerable, mayor riesgo según dos de los criterios (++); y aceptable, mayor riesgo según uno de los criterios (+). La Tabla 6 recoge esta clasificación; la numeración de los casilleros corresponde a la asignada a los factores clasificados según el tipo (cf. Tabla 1).

Todos los factores identificados aparecen en la tabla anterior, con excepción de tres: 1) “presencia de individuos de diferente procedencia étnica en las comunidades”; 2) “parcelación del territorio de las comunidades”; y 3) “actividades extractivas ilegales por individuos que pertenecen a las comunidades”. Con un nivel de riesgo menor (-) en las tres variables, su posible incidencia negativa en la conservación y transmisión del patrimonio cultural inmaterial es mínima. Nótese que el primero de los factores, según nuestra discusión de los procesos históricos de la zona, constituye más bien una fuente de riqueza cultural. Los otros dos factores, por su parte, son considerados por nuestros interlocutores problemas aislados fácilmente manejables por las comunidades. Esto se explica porque la población étnica es de pequeñas proporciones, el territorio de las comunidades es extenso y el modelo comunitario de manejo de la tierra relativamente eficaz, de manera que los efectos ambientales son de bajo impacto.

Refirámonos ahora a los factores que representan los tres niveles mayores de riesgo. Los factores de riesgo menor son socioculturales y socioeconómicos. Entre los primeros cabe destacar aquellos de origen interno, como la falta de interés en la preservación y fomento de las expresiones del patrimonio cultural inmaterial por parte de las mismas autoridades locales, pero sobre todo el hecho de que algunos padres deciden no hablar a sus hijos la lengua indígena, el principal vehículo de transmisión del PCI (Gómez Rendon 2012). Un factor externo importante

**TABLA 6. NIVELES DE GESTIÓN DE RIESGO POR TIPOS DE FACTORES INCIDENTES**

	NIVEL DE GESTIÓN DE RIESGO		
	<b>RIESGO MENOR (+)</b>	<b>RIESGO MODERADO (++)</b>	<b>RIESGO CRÍTICO (+++)</b>
<b>SOCIODEMOGRÁFICOS</b>	3, 4, 7, 12	1, 2, 6, 9, 11, 13	8, 10
<b>SOCIOECONÓMICOS</b>	15, 16, 17, 20	14	18, 19
<b>TERRITORIALES</b>		22	23
<b>AMBIENTALES</b>		26	27, 28
	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Monitoreo de los factores incidentes</li> <li>• Sensibilización a las comunidades sobre el papel del PCI</li> <li>• Planificación de acciones a futuro</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mitigación de riesgo mediante</li> <li>• Dotación de infraestructura y recursos,</li> <li>• Refuerzo de la educación bilingüe,</li> <li>• Auditoría de gestión ambiental, etc.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Intervención inmediata a nivel administrativo, jurídico y financiero</li> <li>• Programas de inmersión cultural de niños y jóvenes</li> <li>• Registro etnográfico urgente con soportes audiovisuales de las manifestaciones en peligro, etc.</li> </ul>
<b>CRITERIO DE INTERVENCIÓN</b>			

Elaborada por el autor

en este caso es el proselitismo religioso en las comunidades, en cuanto dicha actividad afecta a la conservación de varias expresiones del PCI. Este factor, sin embargo, fue de mayor importancia en el pasado, sobre todo en las comunidades cofanes, sionas y secoyas donde trabajaron los misioneros evangélicos del ILV en los años sesenta y setenta. Entre los factores socioeconómicos de bajo riesgo encontramos la carencia de infraestructura y recursos para el desarrollo de varias manifestaciones del PCI, como la falta de casas de yagé para poder realizar bebidas ceremoniales en aquellas comunidades donde se está impulsando esta práctica. No menos importantes en este caso son las actividades agrícolas que utilizan agroquímicos, con los daños consiguientes al suelo y los recursos hídricos. En esta esfera se cuenta también la presencia cada vez mayor en las comunidades de individuos que venden productos comerciales que reemplazan elementos de la cultura material (artesanías de uso doméstico) o inmaterial (música occidental en castellano o inglés, productos alimenticios que motivan cambios en la dieta) e incluso generan endeudamiento en las familias.

En general, para los factores de riesgo menor se recomiendan tres formas paralelas de intervención: 1) monitorear continuamente los factores de riesgo y su incidencia; 2) sensibilizar a las comunidades sobre el papel del patrimonio cultural inmaterial; y 3) planificar, juntamente con las comunidades y las organizaciones, acciones de intervención a futuro, sobre todo en escenarios de riesgo mayor.

Los factores de riesgo tolerable son casi tan numerosos como los anteriores y son de los cuatro tipos, si bien descollan los de carácter sociocultural. En este grupo se destacan tres factores de profundos efectos en el tejido social de las comunidades y en el proceso de socialización del individuo en su cultura de origen: el envío de niños y jóvenes a centros educativos fuera de las comunidades; la migración de los jóvenes a las ciudades en busca de trabajo; y el rechazo de las nuevas generaciones a las expresiones culturales propias en el seno de la familia y la comunidad. A estos factores socioculturales internos se suman otros de carácter externo que involucran sobre todo a entidades gubernamentales u organizaciones indígenas regionales: tenemos, en primer lugar, la falta de interés y compromiso de autoridades regionales y de instituciones del Estado encargadas de la cultura, falta que a menudo se expresa en el desarrollo de proyectos culturales desvinculados de la situación de las comunidades y sus necesidades reales. Paralelamente, existen factores que representan un riesgo tolerable y que tienen que ver con aspectos socioeconómicos, territoriales y ambientales: en primer lugar, el reemplazo o reorientación de actividades de subsistencia tradicionales por otras de producción comercial a gran escala; la invasión del territorio comunitario por colonos; y, a consecuencia del factor anterior, el desarrollo de actividades extractivas ilegales por individuos o grupos que no pertenecen a las comunidades.

Las estrategias de intervención para los escenarios de riesgo moderado contemplan, en líneas generales, a más de las ya mencionadas para los riesgos menores, la mitigación a través de la dotación de infraestructura y recursos para la conservación del PCI, el fortalecimiento de la educación bilingüe mediante la construcción de currículos adaptados a las culturas locales y en continuo diálogo con las comunidades, y la auditoría ambiental a todas las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales que trabajan en la zona.

Conviene finalmente que nos detengamos de manera especial en los factores que representan un nivel de riesgo intolerable por sus efectos devastadores en la conservación y transmisión del PCI. En la esfera sociodemográfica encontramos en este grupo la escolarización monolingüe en castellano, desvinculada de los contextos comunitarios, así como la expansión vertiginosa de los medios de comunicación en castellano, cuyos contenidos, como en el caso anterior, están desvinculados del contexto de las comunidades e incluso en ocasiones van en contra de su reproducción. Basta mencionar al respecto el uso consuetudinario del televisor entre los más jóvenes, en perjuicio de actividades conjuntas con sus pares y con las personas mayores.

Los efectos socioeconómicos de alta incidencia incluyen el reclutamiento de mano de obra juvenil en las comunidades por parte de empresas petroleras, con similares efectos a los producidos por la migración laboral a las ciudades; pero también la promoción por parte de agencias gubernamentales y no gubernamentales de ciertos proyectos de fomento a la producción que atentan contra el medioambiente y la cultura local.

El único factor de alto riesgo identificado en la esfera territorial, mas no por ello menos importante, es la apertura indiscriminada de vías de acceso que atraviesan el territorio comunitario y causan daños medioambientales, convirtiéndose a la vez en rutas de penetración de colonos y agentes externos perturbadores.

Por fin, los factores medioambientales de tipo catastrófico y más dramática incidencia en la conservación del PCI de las nacionalidades indígenas de Sucumbíos y Orellana corresponden a las actividades extractivas que lleva a cabo el Estado, las empresas petroleras y mineras privadas que han recibido concesiones, pero también a la explotación maderera ilegal en los territorios comunitarios, todas las cuales contaminan el suelo y los recursos hídricos de la zona.

La gestión para niveles de riesgo crítico como los discutidos contempla, a más de las estrategias correspondientes a los niveles anteriores, una intervención inmediata a nivel administrativo, jurídico y financiero para controlar o suprimir en lo posible la acción de los efectos perturbadores, pero de igual modo el desarrollo de programas de inmersión cultural de niños y jóvenes, y el registro etnográfico urgente con soportes audiovisuales de aquellas manifestaciones que son atesoradas ya solamente por algunos individuos de avanzada edad.

## Conclusiones

En este artículo hemos sistematizado y discutido en contexto los resultados del registro etnográfico del patrimonio cultural inmaterial que se desarrolló en las comunidades indígenas de Sucumbíos y Orellana. Luego de ofrecer una contextualización geográfica e histórica de la zona de investigación, realizamos una descripción comparativa de los cinco ámbitos del patrimonio cultural inmaterial que fueron registrados, realzando su importancia identitaria en niveles que van del contexto de las nacionalidades hasta los individuos. Para complementar esta presentación desarrollamos en la última parte un análisis de los factores que inciden en la conservación y transmisión del PCI y que fueron recogidos durante la fase de levantamiento a base de talleres participativos y entrevistas en profundidad. El análisis logró identificar veintiocho factores, los mismos que fueron clasificados según los criterios de control del grupo portador, esfera de influencia y potencialidad a futuro. El resultado fue una matriz de gestión de riesgos, a partir de la cual sugerimos algunas directrices de intervención según la urgencia.

Sucumbíos y Orellana constituyen por justo derecho dos de las provincias más ricas en recursos naturales de nuestro país. Esta riqueza ha sido desde hace largos años objeto de una explotación irracional, con los consiguientes daños al medio ambiente, la sociedad y la cultura de las nacionalidades que habitan en la zona. Al mismo tiempo, Sucumbíos y Orellana son dos de las provincias más ricas por su diversidad cultural y lingüística. Esta doble riqueza nos plantea el dilema de hasta qué punto es posible continuar una explotación de los recursos naturales sin afectar el medio y destruir la diversidad cultural de los grupos que lo habitan. ¿Nos enriquece la explotación irracional de recursos naturales en la región cuando terminamos empobrecidos todos: nosotros por la pérdida de la riqueza cultural del país, y sus habitantes por la destrucción de sus patrimonios culturales y naturales? Esperamos haber demostrado aquí que hay razones suficientes para dar una respuesta negativa a esta pregunta, y otras tantas para apoyar proyectos de registro y salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial como el que hemos descrito en estas páginas desde una visión integral y endógena a las propias comunidades portadoras.

## Bibliografía

- Arias, C. *et al.* 2009, “Memoria técnica del Estudio multitemporal de la cobertura vegetal y uso del suelo en los años 1990 - 2008 y proyección al 2030”.
- Cabodevilla, M. A. 2007, *Coca. La región y sus historias*, Cicame, Quito.
- 1999, *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*, Cicame, Quito.
- Casevitz, R. *et al.*, 1998, *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII*, Abya Yala, IFEA, Quito.
- Franco, J. C. 1992, *Jeupikoró. Cantos y ejecuciones instrumentales de los Secoya del Aguarico*, Petroecuador & CEDEP, Quito.
- García, L. 1999, *Historia de las Misiones en la Amazonía ecuatoriana*, Ediciones Abya Yala, Quito.
- Gómez Rendón, J. 2018, “La lengua en el cruce de caminos: patrimonio, política y territorio”, en: J. A., López y G., López (Eds.), *Actas del Seminario Internacional de Patrimonio Cultural: Avances y Desafíos*. Quito: Ministerio de Cultura y Patrimonio, Quito, pp.: 76-84.
- 2014, “Deconstruir el patrimonio”, en: S., Rostain (Ed.) *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, Artes Gráficas Señal, Quito, pp.: 423-431.
- 2012, “Una nueva perspectiva de las políticas lingüísticas: las lenguas indígenas del Ecuador como patrimonio cultural inmaterial”, en: *Quo Vadis, Romania?*, 39, pp.: 85-99.
- Gondard, P. 1983, “La utilización del suelo y los paisajes vegetales en la provincial de Loja. Aproximación a los sistemas de producción agrícola”, en: *Revista Cultura*, Vol. 5, N° 15, Enero-Abril, Banco Central del Ecuador, Quito, pp.: 285-286.
- Hartmann, R. 1979, “¿Quichuismo preincaico en el Ecuador?”, en: *Ibero-amerikanisches Archiv*, 5:3, pp.: 267-299.
- Lowie, R. 1948, “The tropical forests: An introduction”, en: J. H., Steward (Ed.) *Handbook of South American Indians. Volume 3. The Topical Forests Tribes*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Cooper Square Publishers, New York, pp.: 1-56.
- Macdonald, T. 1997, *De cazadores a ganaderos*, en: Serie Pueblos del Ecuador No. 15, Abya Yala, Quito.
- Muysken, P. 2000, “Semantic transparency in Lowland Ecuadorian Quechua morphosyntax”, en: *Linguistics* 39: 5, pp.873-988.
- Naranjo, M. 1977, “Zonas de refugio y adaptación étnica en el Oriente”, en: M. Naranjo *et al.* (Comps.), *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*, Prensa de la Pontificia Universidad Católica, Quito.
- Reeve, M. 2002, *Los Quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*, Abya Yala, Quito.
- Rival, L. 1996, *Hijos del Sol, Padres del Jaguar. Los Huaorani de Ayer y Hoy*, biblioteca Abya Yala No. 35, Quito.
- Robinson, S. 1996, *Hacia una nueva comprensión del shamanismo cofán*, Serie Pueblos el Ecuador No. 5, Abya Yala, Quito.
- Sapir, E. 1921, *Language. An Introduction to the Study of Speech*, Harcourt Brace, New York.
- Steward, J. (Ed.) 1948, *Handbook of South American Indians. Volume 3. The Topical Forests Tribes*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Cooper Square Publishers, New York.
- Stoll, D. 2002, *¿Pescadores de hombres o fundadores de Imperio?* El Instituto Lingüístico de Verano en América Latina, traducción de Flica Barclay, edición digital publicada en 2002 por Nódulo siguiendo la edición de Quito 1985.
- Torero, A. 2002, *Idiomas de los Andes. Lingüística e Historia*, Instituto Francés de Estudios Andino, Lima.
- Vickers, W. 1989, *Los Sionas y Secoyas, su adaptación al ambiente amazónico*, Abya Yala, Quito.
- Whitten, N. Jr. 1976, *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, Urbana, University of Illinois Press.