

INFORME ANTROPOLÓGICO SOBRE LA COMUNIDAD A'I COFÁN DE SINANGOÉ

Elaborado por: Ramiro Aguilar Villamarín

Antropólogo de cuarto nivel especializado en pueblos indígenas amazónicos

Octubre 2021

Contenido

1.	Descripción general de los A'i Cofán y su presencia en el territorio	2
1.1.	Antecedentes de su presencia y establecimiento en el territorio	2
1.3.	Creación del Parque Nacional Cayambe-Coca.....	5
2.	Conexión Cultural con el territorio.....	5
2.1.	Nota breve sobre la relación cultura-naturaleza	6
2.2.	Cosmovisión A'i Cofán	8
2.3.	El shamán, el yagé y la espiritualidad a'i cofán	10
2.4.	La gente invisible y el territorio	12
2.5.	Sitios sagrados y míticos	14
2.6.	Caminos ancestrales	16
2.7.	Asentamientos ancestrales.....	17
3.	Uso del territorio y dependencia socioeconómica.....	17
3.1.	Plantas medicinales, frutales, maderables y recursos para artesanías en el territorio.....	17
3.2.	Seguridad alimentaria y cacería.....	19
3.3.	La pesca, el vínculo con los ríos y el oro.....	22
4.	La protección del territorio en Sinangoe	24
	Conclusiones.....	26
	Aspecto histórico	26
	Dimensión cosmológica y espiritual.....	26
	Plano socioeconómico y de protección territorial	27
	Lista de referencias	28
	Firma de responsabilidad.....	30
	Anexos	31

El presente informe tiene como objetivo principal determinar la relación que la comunidad A'i Cofán de Sinangoé tiene con su territorio en los componentes históricos, culturales y socioeconómicos. Para su elaboración he recurrido a la indagación bibliográfica académica, revisión historiográfica y etnohistórica, y sobre todo, al trabajo de campo etnográfico situado en la misma comunidad. Los argumentos que se presentan aquí y no poseen referencia directa a una fuente son producto de la sistematización del trabajo de campo, de la data, descripciones y testimonios que he levantado a partir de entrevistas a profundidad con 16 integrantes de la comunidad y de dos grupos focales realizados con la Asociación de Mujeres 'Shameku' y la Guardia Indígena Comunitaria de Sinangoé.

A continuación presento la parte histórica de esta indagación, continuando con la descripción de la relación cultural que esta nacionalidad posee con su territorio. Seguido de esto, abordo el uso histórico del territorio y la situación socioeconómica de la comunidad, así como la protección que han dado a sus tierras. Finalizo con las respectivas conclusiones.

1. Descripción general de los A'i Cofán y su presencia en el territorio

Previo a abordar el tema de los a'i cofán de Sinangoé, cabe aquí iniciar con un breve prólogo. Los diferentes pueblos indígenas que habitan la gran cuenca amazónica poseen una larga historia y antigua presencia. El avance de las investigaciones etnohistóricas y arqueológicas en la Amazonía han permitido demostrar a la fecha que el ser humano ha estado presente en esta zona desde hace cerca de 50,000 años atrás (Böeda et.al. 2014), que había domesticación de plantas desde hace más de 12,000 años (Levis et.al. 2017; Heckenberger & Goés Neves 2009) y que, muy al contrario de lo que se piensa, los pueblos indígenas amazónicos, que poblaban este territorio antes de la conquista europea, eran sociedades altamente complejas (Heckenberger 2003; Hornborg 2005), con redes de intercambio comercial amplio que llegaban a zonas andinas e incluso a la costa del Pacífico (Valdez 2013).

Se estima que unas 20 millones de personas poblaban la cuenca amazónica a inicios del siglo XVI (Denevan 2012), y muchas investigaciones sostienen que la forma de vida que estos pueblos han llevado, ha permitido desarrollar la riqueza biológica presente en la selva amazónica (Balée 2013; Levis et.al 2017); es decir, los pueblos indígenas amazónicos y sus prácticas han sido los responsables de que la Amazonía sea hasta ahora tan biodiversa. Inmersos en esta responsabilidad y como parte de esta historia se encuentran los pueblos y nacionalidades contemporáneas del Ecuador, entre estos, la nacionalidad A'i Cofán.

1.1. Antecedentes de su presencia y establecimiento en el territorio

El territorio ancestral de este pueblo comprendía la franja de piedemonte amazónico entre los ríos Guamúz, San Miguel y Aguarico (Tobar et.al. 2004, 81), extendiendo su presencia por los ejes de los mencionados ríos, incluyendo también el Putumayo. Cabe recordar que en aquel tiempo las diferentes culturas que poblaban la Amazonía poseían un territorio dinámico y permeable, y era común encontrar zonas de mayor densidad de una nacionalidad específica, así como otras regiones que eran compartidas o disputadas.

Los a'i cofán se enfrentaron a la conquista inca en alianza con otros pueblos andinos, tiempo después lo harían contra los españoles. Estas guerras, en conjunto con las epidemias que trajo la Conquista, los fueron desarticulando y empujando cada vez más hacia el Oriente.

El primer registro occidental que se tiene de los a'i cofán es un testimonio que recoge el cronista colonial Toribio de Ortiguera. En 1569 toma testimonio a Isabel Huachay, indígena que participó en la primera incursión que el Inca Huayna Cápac realizó hacia el Oriente de Quito. En este evento, que se habría dado en época de la Conquista Inca, el emperador y sus acompañantes bajaron por la cordillera hacia un asentamiento llamado Chapi e ingresaron por un paso que usaba la población local. Esto los llevó a las regiones de Hatunique e Ique, nombres asignados por los indígenas de la serranía. Este relato citado por diversas fuentes (Rumazo 1946; Oberem 1980; Neumann 1984) detalla que el paso que usó el Inca era un camino de tránsito común entre la serranía y el oriente para cofanes y quijos, y que la región llamada Hatunique se encontraba en el origen del río Cofanes.

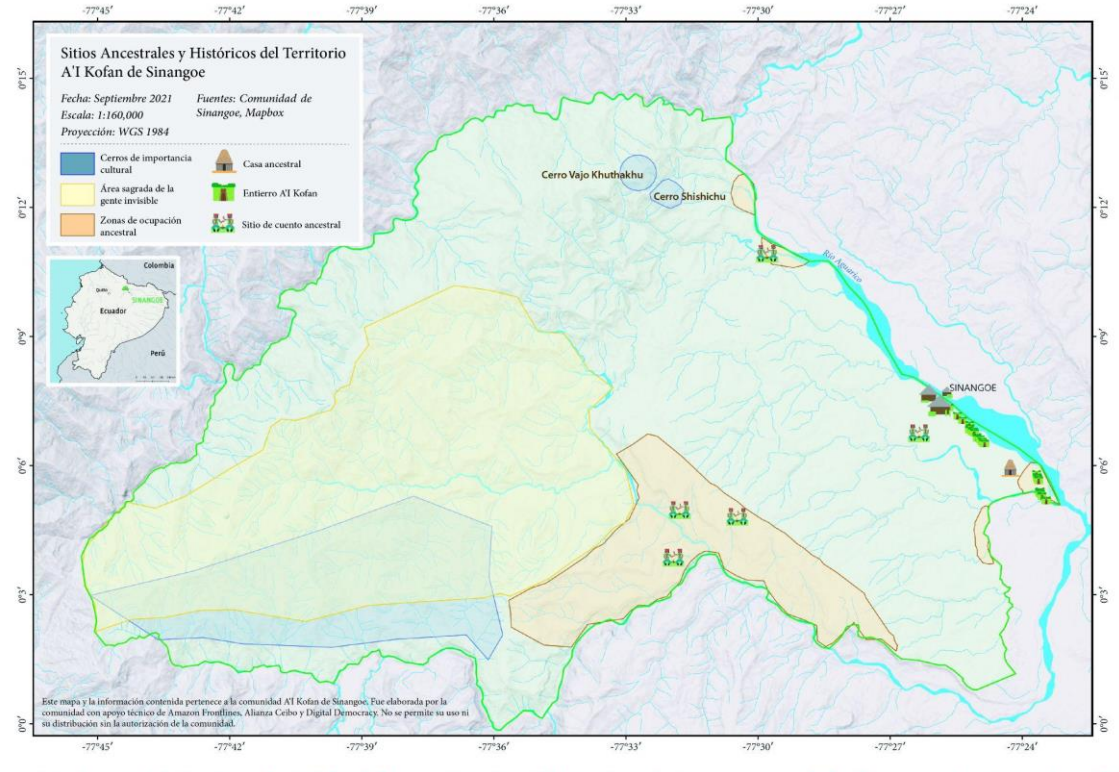
La parte accidentada de la cordillera era Hatunique, mientras que el valle que se extendía hacia el Oriente era Ique. Dentro de estos sectores se ubica lo que hoy en día es el territorio de Sinangoé, incluyendo las 60,000 ha. que en la actualidad la comunidad solicita se le adjudique. Además, según el testimonio de Isabel Huachay, en las riberas del río principal (que sería el Aguarico) habitaban una multitud de indígenas que navegaban en canoas. La mayoría de fuentes consultadas reconocen que los indígenas a los que hace referencia esta historia son los a'i cofan; sin embargo, cabe tomar en cuenta que en aquella época el territorio selvático era un espacio muy dinámico, y aunque otros autores, como Oberem (1980), enfatizan sobre la presencia de quijos y omaguas en este relato, quienes residían en mayor número en todo este sector de la cabecera del río Aguarico eran los a'i cofán (Lasso 2009, 63).

Según los relatos de los Mayores “en la época de la conquista la mayor parte de la población se concentraba en *Tayusw kankhe* ‘pueblo de antiguos’ que queda en el Aguarico... En esa época los cofanes eran más de quince mil habitantes” (Tobar et.al. 2004, 81-82). Esto empata con varios testimonios que recogí en mi trabajo de campo, los relatos y memoria oral presente en los habitantes de mayor edad de la actual Sinangoé. A continuación expongo una síntesis de sus narraciones:

Sus padres y abuelos contaban que, cuando llegaron los españoles, todo el territorio “era como ciudad... lleno de cofanes, hasta las lomas”. Tenían una campana de oro al tope del cerro Sinangoé. Algunos dicen que esta sonaba sola, otros que se la hacía sonar para reuniones o únicamente cada año en la época de la chonta. El sonido que producía era tan fuerte que las mujeres que estaban embarazadas sufrían abortos espontáneos. La campana desapareció con la llegada de los españoles, se especula que ellos la robaron, o que fueron los mismos cofanes que la escondieron. Como parte del relato se menciona la existencia de un ídolo o dios a quién adoraban, era un ente viviente, antropomorfo, “pequeño, como muñeca”, que mantenían en la loma, dentro de una pequeña casa cercada por espinos. Durante el día no se movía, pero en las noches salía de su encierro, sin hacerse daño, y recorría el monte. Los españoles destruyeron a este ídolo, lo mataron, y con esto se desató una epidemia en la población (“diarrea con sangre”) lo que llevó a que muchos cofanes huyeran del lugar. Este relato también empata con la historia de Sinangoé recopilada a

mediados de los 90 por la educadora cofán Enma Chica, presente en un anexo de un estudio etnobotánico de Sinangoé (Cerón et.al. 1994, 256-258), una de las primeras publicaciones que existen sobre este territorio.

Mapa 1. Sitios ancestrales e históricos del territorio A'i Cogan de Sinangoé



1.2. Distribución de los a'i cofán en el piedemonte andino-amazónico

Durante siglos, los a'i cofán se enfrentaron a la colonización: lucharon contra la invasión española y destruyeron misiones. Muchos fueron capturados, enfrentaron la esclavitud, el sometimiento en las misiones jesuitas y capuchinas, y varios perecieron en epidemias de cólera, varicela, fiebre amarilla, entre otras enfermedades traídas de Europa. Para el primer cuarto del siglo XX, “de una población precolonial de hasta 30,000, el pueblo cofán se encontraba al borde de desaparecer. Algunos permanecieron en sus lugares de asentamiento ancestral, pero muchos sobrevivientes de las epidemias se asentaron salpicadamente, en sitios remotos, en las orillas de los ríos San Miguel y Aguarico” (Cepek 2019, 27), sitios que debieron haber formado parte de su territorialidad itinerante. Así, su territorio quedó fragmentado, desperdigado hacia el Oriente de lo que hace siglos fue primordialmente su dominio principal: el piedemonte andino-amazónico.

Durante gran parte de su historia, y como muchos pueblos amazónicos, los a'i cofán fueron seminómadas y vivían en núcleos familiares extensos. Según la información recopilada en campo, y respecto a quienes permanecieron en el territorio de pie de monte, hasta la primera mitad del siglo XX, cada familia se asentaba por un rango corto de tiempo, de entre dos a cinco años, en una sola ubicación hasta que la tierra que usaban para sus cultivos se agotara de nutrientes, entonces se desplazaban a un nuevo sitio. Así, las familias a'i cofán habitaban itinerantemente su territorio.

En toda esta región se establecieron estas residencias temporales, principalmente en las riberas de los ríos Dorado, Cofanes, Chingual, Dué y Aguarico. Para 1974, la educadora cofán Enma Chica, quien fue instruida por el Instituto Lingüístico de Verano, inicia en el territorio una escuela para las niñas y niños a'i cofán de la región, e invita a las familias a asentarse cerca, en un solo sector (Narváez & Andy 2014, 50). Así se funda formalmente la actual comunidad A'i Cofán de Sinangoé.

Actualmente, la mayoría de la población de Sinangoé se asienta alrededor del centro de la comunidad, el resto poseen residencias cerca de las bocanas de los ríos que alimentan al Aguarico. Sin embargo, esto sólo refiere a sus lugares de domicilio. La comunidad mantiene una actividad dinámica y móvil en todo su territorio, y mantiene distintas actividades de supervivencia física y espirituales en el mismo.

1.3.Creación del Parque Nacional Cayambe-Coca

Sin ningún tipo de consulta al pueblo cofán, el Estado ecuatoriano creó la Reserva Ecológica Cayambe-Coca (RECA Y) el 17 de noviembre de 1970, incluyendo dentro de la misma el territorio ancestral de Sinangoé. Según sus residentes de mayor edad, en aquella época nunca acudió ningún representante del Estado para socializar, menos aún consultar si la comunidad estaba de acuerdo en quedar dentro de los límites de la RECA Y. Incluso, en 2010, cuando pasó de ser Reserva Ecológica a la categoría de Parque Nacional, no existió ningún tipo de contacto por parte de entidad alguna del Estado.

Cabe aquí recordar que los límites de la RECA Y no fueron fijados sino hasta oficializarse en 1979, ya que según información del Ministerio del Ambiente, posteriormente a su fecha de creación en 1970, “se realizó el primer estudio de alternativas de manejo, se estableció límites y pautas de administración y manejo de los recursos naturales, oficializándose esta disposición mediante el Acuerdo Interministerial, publicado en el Registro Oficial No. 69 del 26 de junio de 1979” (Ministerio del Ambiente 2010, 3).

No fue sino hacia 1985, que la comunidad se entera de la existencia de la Reserva y que, existen unas limitaciones para el uso de su territorio ancestral por esta condición, restringiendo el ejercicio tradicional de sus derechos territoriales, tal como lo han hecho por centenares de años . El Consejo de Gobierno de la comunidad de aquel momento, inició en 1986 un proceso para solicitar la adjudicación de su tierra, mismo que fue negado.

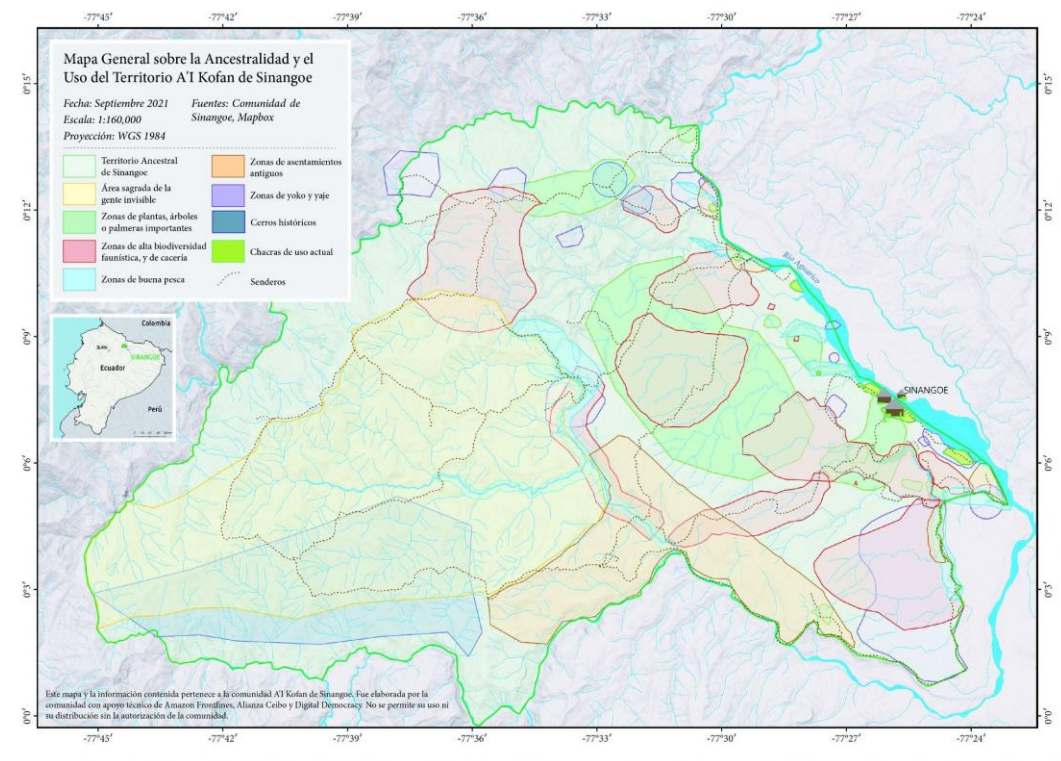
Por la presión que ejercieron las posteriores directivas de la comunidad, el Estado, a través del INEFAN, firmó con Sinangoé un convenio de uso del espacio sobre una parte de su territorio ancestral; esto ya entrada la década de 1990. Para los actuales pobladores de la comunidad, este convenio nunca ha sido suficiente y consideran esta situación una negación a su forma tradicional de vida y una restricción ilegítima a los usos tradicionales sobre sus territorios.

2. Conexión Cultural con el territorio

Todo ser vivo posee una conexión dinámica con el espacio que habita, y en el caso de los seres humanos, todos desarrollamos relaciones con los lugares en los que vivimos, trabajamos y transitamos; formando relaciones de dependencia con nuestros territorios. Estas relaciones se configuran según la sociedad a la que pertenecemos, responden a nuestra educación y nuestras creencias, y según ellas otorgamos ciertos usos y desarrollamos actividades específicas en uno u otro espacio.

Es así que, en este apartado, inicio con precisiones sobre la relación cultura-naturaleza que poseen las nacionalidades amazónicas como la A'í Cofán; esto habilita un mejor entendimiento de la relación que tienen con su entorno. Y a continuación abordo la cosmovisión de la nacionalidad A'í Cofán y en base a ello expongo lo evidenciado en Sinangóe y su conexión espiritual con el territorio ancestral.

Mapa 2. Ancestralidad y el uso del territorio A'í Cofán de Sinangóe



2.1. Nota breve sobre la relación cultura-naturaleza

En las sociedades occidentales modernas existe una clara división entre lo que llamamos “mente” y “cuerpo”. Esta diferencia es un paradigma vigente, expuesto principalmente por el filósofo Descartes y que ha sido sostenido por la tradición filosófica occidental. Básicamente propone que el ser humano es el único ser vivo con capacidad de razonamiento complejo y conciencia de sí mismo, que la sustancia de esta conciencia y razón forman la mente, y que ésta última se encuentra contenida en un recipiente material, es decir, el cuerpo (Cajigas-Rotundo 2010, 2-3).

Esta dicotomía marca la división fundadora entre lo que llamamos “cultura”, es decir, todo lo que ha sido creado por el ser humano, producto de la mente; y lo que llamamos

“naturaleza”, es decir, todo lo que no ha sido creado por el ser humano, toda la materia que éste puede transformar a su antojo y así convertirlo en “cultura”.

Esta forma de ver el mundo coloca en su centro al hombre, y ha convertido a la naturaleza en objeto de dominio y explotación. Es decir, desde la visión occidental, la naturaleza no tiene una finalidad en sí, sino que es el ser humano el que le da finalidad, toma a la naturaleza como recurso para sus propios fines. Esta visión se ha establecido como un paradigma hegemónico y ha permeado a nivel mundial en distintas sociedades no-occidentales.

Sin embargo, existen y perduran concepciones alternas a esta visión del mundo. Aquí me refiero específicamente a lo que se denomina animismo y perspectivismo, concepciones que dentro de la antropología amazónica se proponen como pilares de una matriz cultural presente en los pueblos indígenas amazónicos.

El animismo es “la atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya” (Descola 2005, 199). Es decir, para las sociedades animistas, no existe una diferencia clara entre cultura y naturaleza, ya que los seres que, desde un punto de vista occidental, pertenecen a la naturaleza (seres minerales, vegetales y animales) poseen ‘un espíritu’ igual de complejo que el del ser humano.

De aquí que a estos seres minerales, vegetales y animales (a quienes se los refiere como no-humanos) se les adjudiquen patrones culturales similares a los de los seres humanos. Es decir, a diferencia del paradigma occidental, esta ‘naturaleza’ tiene finalidad propia, no es definida por el ser humano ni depende de éste. Desde esta visión, los seres no-humanos poseen un tipo de conciencia de sí, es decir, una identidad, y por ende, forman relaciones entre ellos que, en varios casos, devienen en sociedades, entrando así en nuevas relaciones y tensiones (alteridad) con el resto de no-humanos y humanos.

El perspectivismo, fundado en los aportes de Stolze Lima (1996) y desarrollado por Viveiros de Castro (2004; 2013), parte del principio animista de reconocer que los seres no-humanos poseen un tipo de conciencia, y de forma particular en muchos pueblos indígenas amazónicos, estos seres no-humanos son ‘personas’. Es decir que, además de poseer conciencia e individualidad (como propone el animismo), tienen un punto de vista particular, por ende, tienen agencia sobre su entorno, otros seres y otras personas, y así “perciben la realidad de manera diferente a los seres humanos” (Viveiros de Castro 2013; 16). Esta propuesta presenta mayor complejidad, sin embargo, este no es espacio para exponerla. En los siguientes apartados me limitaré a remitir a puntos de la misma cuando sea necesario.

Así, esta propuesta de matriz cultural indígena amazónica presenta una concepción radicalmente diferente a cómo las sociedades occidentales entendemos el mundo. Para Occidente, el ser humano se separó de la naturaleza, empezó a usar herramientas y así surgió la llamada ‘cultura’. En cambio, para los pueblos indígenas amazónicos, es la naturaleza la que dejó su forma humana: “son todos... en el origen, humanos o humanoides, antropomórficos o, sobre todo ‘antropológicos’, es decir, se comunican con (y como) los humanos” (Viveiros de Castro 2013, 17). Esto implica que, desde esta perspectiva, lo que llamamos ‘naturaleza’ tenga una base humana, y esto explica por qué las distintas sociedades indígenas que han poblado por miles de años la selva amazónica no la han exterminado ni contaminado. Por el contrario, las relaciones y tensiones que

estas han desarrollado con la floresta han dado forma hasta ahora a lo que ha sido la selva amazónica bajo su jurisdicción; todo esto parte de la cosmovisión particular de los pueblos indígenas amazónicos.

2.2. Cosmovisión A'i Cofán

Esta visión amazónica que hemos revisado va más allá de ser una creencia. En general, independientemente de que hablemos sobre indígenas, mestizos o blancos, las cosmovisiones no se basan en las creencias sino en las relaciones y experiencias que las y los humanos tienen con su entorno y entre sí; refieren a “a la manera como internalizamos nuestra individualidad” (Cano et.al. 2010, 275). En base a las experiencias que tenemos en nuestras relaciones con el entorno se forman los sistemas codificados de creencias que conforman las cosmovisiones. En otras palabras, todos tenemos cosmovisiones y toda cosmovisión posee una base material innegable.

En el caso de las y los a'i cofán de Sinangoe, su cosmovisión refleja la tradición de vida de su nacionalidad en tensión con los procesos de colonización que la han afectado. Recordar aquí que no es posible seguir hablando de los pueblos indígenas amazónicos como si estos siguieran aislados y “puros” ante el resto de las sociedades de los Estados-nación. Son más de quinientos años de interacciones que han sido marcados por el colonialismo, europeo y republicano, y han continuado con la actual globalización. Estos han transformado las formas de vida de los pueblos indígenas amazónicos pero, sin embargo, estas siguen vivas y presentes: estos pueblos son nuestros contemporáneos. “Lo que se observa es un proceso complejo de negociación y reajuste, donde ‘la cultura’ tiene un poder –muchas veces subestimado– de alterar las lógicas de valor e intercambio” (Uzendoski 2017, 237). Es decir, es posible evidenciar una cosmovisión tradicional a'i cofán en Sinangoé pero en clara tensión, adaptación y supervivencia frente a la actual globalización.

La cosmovisión a'i cofán, según varias fuentes (Narváez & Andy 2014; Iñiguez 2016; Califano & Gonzalo 1995), define un cosmos de cuatro planos espaciales: subterráneo, terrenal, aéreo y celestial (superior éste al aéreo, donde habitan los astros); y dos planos temporales: un tiempo primordial y eterno que remite al origen del mundo, donde animales y otros seres vivos eran personas humanas, y espíritus y deidades habitaban principalmente el plano terrenal; mientras el otro plano temporal remite a la historia y la actualidad del pueblo a'i cofán.

En cuanto a los planos espaciales, según Califano & Gonzalo (1995, 22), el terrestre es el espacio donde habitamos cotidianamente los seres humanos y animales, con toda la geografía que podemos observar y con la cual podemos interactuar (ríos, cerros, etc.). Los planos subterráneo y aéreo son similares en este sentido al plano terrenal, con sus propios habitantes y geografía, siendo el plano terrenal para el subterráneo ‘su cielo’, así como el plano aéreo es nuestro cielo. Se puede notar así que este cosmos se divide en capas superpuestas; los autores citados incluso distinguen uno o más planos aéreos o celestiales por encima del primero.

Los dos planos temporales remiten a lo que Stolze Lima (1996) denominó el “tiempo bilinear múltiple” (39): dos dimensiones temporales que se reflejan una a otra, siendo una “natural” (un tiempo histórico) y la otra “sobrenatural” (el tiempo mítico). Ambas son actuales, es decir, están ocurriendo a la par que se extienden hacia lo que desde occidente

comprendemos como ‘el pasado’ y ‘el futuro’. Para la mente occidental, entender esto resulta muy complejo, ya que no es un tiempo lineal único y tampoco es cíclico en su totalidad. Entender, aprehender y habitar este “tiempo bilinear múltiplo” ha sido posible para las y los a’i cofán gracias al uso de una tecnología que han desarrollado y guardado por miles de años: el *yagé*. Sobre el *yagé* y su ‘tecnólogo’, el shamán, profundizaré más adelante.

Como entidad creadora de este cosmos está *Chiga*, deidad única, eterna e increada, que en el transcurrir del tiempo, por la influencia de las misiones, posee en la actualidad similitud con el dios judeo-cristiano. En el tiempo primordial habitaba principalmente el plano terrenal, creando y transformando lo que actualmente lo habita y enseñando las normas de vida a los humanos. Su presencia en la temporalidad histórica es difusa, sin embargo, hay relatos que en el plano temporal actual lo relacionan directamente con el sol: siendo este una canoa que lleva fuego y en la que navega *Chiga* cruzando el plano celestial (Califano & Gonzalo 1995, 23).

Según las fuentes referidas, entre los seres que habitan los planos mencionados se encuentran los *kukuya*. Estos seres no poseen una figura específica, son polimorfos, pueden referir a “ejemplares de gran tamaño de ciertas especies animales tales como el tigre y la boa, a ciertos seres potentes como los *vajos* y los *cuancuas*, a lugares, cosas y estados alterados de la conciencia tales como la ‘bravura’” (Califano & Gonzalo 1995, 28). En lo que pude evidenciar en campo, hay poca rememoración oral sobre estos seres, sin embargo, en base a lo recopilado, *kukuya* refiere entonces a un estado espiritual que tiene que ver con el potencial o posibilidad de daño a un ser humano. Es la ‘bravura’, sea en humano, animal o espíritu, que presenta un riesgo o peligro para el bienestar de otro ser. De aquí que, según Califano & Gonzalo (1995), los *kukuya* sean vistos como ‘demonios’ debido a la influencia religiosa de las misiones (también referidos de esta forma por Borman 1976 y Cepek 2019).

Los *kuankua* en cambio son descritos como seres de tamaño pequeño, habitan el plano subterráneo, poseen un pene grande, no tienen ano y se alimentan de olores, son “dueños de la cacería son espíritus que representan venados con cabeza de cristiano, tienen grandes poderes, pero también pueden ser negativos” (Narvárez & Andy 2016, 54). Y los *vajo*, según lo recopilado en campo, son seres depredadores de humanos, su forma esencial es invisible pero pueden asumir diversas formas animales, e incluso forma humana, como si fuera ropa: “tienen distintas vestimentas en el plano espiritual, como varias capas, por eso el momento que lo matan vuelve a resucitar porque tiene varias capas” (Bautista Umenda, anexo 1.a).

Finalmente tenemos a la ‘gente invisible’: son personas humanas (a’i cofán) que poseen una forma de vida a’i cofán muy tradicional. Residen en lugares remotos y espesos del bosque, y gracias al uso de un tipo de achiote o tintura natural especial en el cuerpo, son invisibles a la vista del resto de humanos. Si ellos lo desean, pueden volverse visibles o se puede recurrir al *yagé* para poder verlos. Alguna de esta gente tiene también la capacidad de convertirse en ciertos animales de gran tamaño como jaguares, osos o pavas. La ‘gente invisible’ (*atiambi a’i*) posee un espacio especial dentro de la cosmovisión a’i cofán de Sinangoé, y por este motivo dedicaré un apartado exclusivo sobre ellos más adelante.

Chiga, kukuya, kuankua, vajo y ‘gente invisible’, entre otros, son parte de la mitología a’i cofán que, como mencionaba líneas arriba, codifican en sus roles y acciones las relaciones históricas que este pueblo indígena ha formado y desarrollado con su territorio. Estos son la ‘sobrenaturaleza’ que habita en los distintos planos espaciales y temporales de la cosmovisión a’i cofán, en otras palabras, es el correlato de la ‘naturaleza’, del territorio con quien han formado sociedad.

2.3.El shamán, el yagé y la espiritualidad a’i cofán

Esta forma de entender y aprehender el cosmos ha sido configurada por los aprendizajes de los curacas o shamanes a’i cofán. El rol social que tradicionalmente tenía un shamán a’i cofán lo ligaba a la dirigencia social y espiritual de su pueblo y comunidad (Iñiguez 2016, 64; Califano & Gonzalo 1995, 38-40; Narváez & Andy 2014, 54). A través de su aprendizaje espiritual, ellos han adquirido y desarrollado el conocimiento sobre el cosmos por incontables generaciones.

En contraste con la cosmovisión occidental, que entiende al cosmos desde un solo punto de referencia (único y verdadero), la cosmovisión a’i cofán entendería al cosmos desde varios puntos de referencia (múltiples y verdaderos), o como en Sinangoé y el resto de a’i cofán dirían: según la *cushma* (ropa) que se use. Aunque esta forma de concebir el mundo resuena con el relativismo propuesto por la ciencia física (la idea de que todo acontecimiento tiene una lectura distinta según el punto desde el cual se observe), en realidad es un poco más compleja.

La comprensión del cosmos desde varios puntos de referencia está ligada a la noción de “punto de vista” que propone Stolze Lima (1996), según la cual todos los seres que habitan el cosmos tienen una conciencia (animismo) y cada especie tiene un tipo de ojo particular (perspectivismo). El tránsito entre los diferentes espacios y tiempos del cosmos a’i cofán, y el entendimiento sobre estos, depende de ‘la *cushma* que se use’, esto quiere decir que depende de ‘los ojos con los que se mire’ o del cuerpo que uno encarna. Siguiendo lo propuesto por el perspectivismo, las y los humanos vemos y entendemos esta realidad a partir de la fracción de realidad que podemos ver, pero si pudiéramos habitar el cuerpo de un jaguar, un oso, una lagartija, una pava, etc., podríamos ‘ver’ (y así, entender) desde otras perspectivas la realidad.

El poder “cambiar de ropa” y, así, de cuerpo, es una capacidad que los shamanes la desarrollan en su aprendizaje y entrenamiento. Son ellos quienes adquieren esta habilidad y así pueden comprender de una forma holística al universo, desde lo que ocurre en sus vidas hasta lo que está pasando en sus territorios y en el planeta; de aquí la razón de que han sido ellos quienes lideran sus comunidades.

A diferencia de cómo se lo ha visto tradicionalmente, el shamán tiene mayor similitud con el filósofo que con el sacerdote. Y esto remite a lo que refería líneas arriba: para Occidente, todo es naturaleza, incluyendo nuestros cuerpos, pero el ‘espíritu’, junto a la inteligencia compleja, son únicas y exclusivas de los humanos y se separan tajantemente de la naturaleza. En cambio, según el perspectivismo, todo es ‘espíritu’, y los diferentes cuerpos que habitan el cosmos (humanos y no-humanos) son expresiones jerárquicas¹ de

¹ He decidido expresar esta diferencia como ‘jerarquía’, ya que según la fuente referida (Viveiros de Castro 2006), estas diferencias que serían modalidades, graduaciones o “vibraciones”, son las que definen

ese espíritu (Viveiros de Castro 2006, 322), o en otras palabras, las diferentes ‘ropas’ que se pueden encarnar. Por esto, según la cosmovisión a’i cofán, si el universo es espíritu, y si el shamán es quien estudia y entiende todo el campo espiritual, entonces el shamán es quien puede explicar el universo.

Lamentablemente, por influencia de las misiones religiosas y el colonialismo latente desde hace siglos, la figura del shamán ha sufrido un detrimento. Esta figura y rol que hace décadas aún era considerada indispensable para la comunidad, hoy permanece apenas en el recuerdo. En Sinangoé no hay shamán desde la década de 1980 y hasta la actualidad nadie se encuentra en proceso formal de aprendizaje para convertirse en uno. Sin embargo, en los últimos cinco años, se ha activado en la comunidad el rescate cultural en diálogo con otras comunidades a’i cofán y con otras nacionalidades indígenas de la región. En este diálogo y aprendizaje conjunto se ha revalorizado el método pedagógico principal del shamanismo a’i cofán: el *yagé*.

Perteneciente a una tradición milenaria de muchos pueblos indígenas amazónicos, el *yagé*, también conocido como ayahuasca, es una bebida enteógena producida del bejuco *banisteriopsis caapi* y que tiene la capacidad de producir un estado modificado de conciencia en quien la toma. Su primer efecto es purgante, produce vómito o diarrea en quien la consume, y seguido de esto viene su segundo y principal efecto: la visión alucinógena, llamada ‘la pinta’.

La tradición a’i cofán presente en Sinangoe convoca semanalmente entre diez a veinte integrantes de la comunidad a participar en la ingesta de *yagé*, misma que está abierta a la comunidad en general (similar a lo descrito en Califano & Gonzalo 1995, 58-59). Como la tradición dicta, la ceremonia se da durante toda la noche hasta el amanecer del día siguiente. Se reparte el preparado a los asistentes al inicio de la noche, y a lo largo de la misma cada asistente experimenta visiones particulares hasta el amanecer. Dependiendo del manejo y experiencia que se tenga con el *yagé*, los asistentes repiten la dosis inicial una o más veces a lo largo de la noche.

A pesar de que Sinangoe no tenga un shamán, la preparación de la bebida se encuentra a cargo del taita Ángel Quenamá (46 años de edad) quien comparte su preparación con quien acuda a la ‘casa de *yagé*’ que fue levantada por la comunidad. Esta construcción sigue la norma cultural de destinar un espacio alejado del resto de casas para llevar a cabo la ceremonia. En la comunidad se mantienen presentes algunas de las reglas que culturalmente rigen el ritual, aunque no suelen seguirse al pie de la letra. Entre estas se encuentra el ayuno y dieta que proscribía ingerir carne durante el día previo a la ceremonia, el distanciamiento de cualquier mujer que se encuentre en menstruación desde la noche anterior, el consumo previo de alcohol, entre otros.

La ceremonia del *yagé* es muy diferente de otras celebraciones actuales que se dan en territorio donde el consumo de alcohol, en todas sus versiones (puro, cerveza, chicha), es predominante. Según algunos pobladores de Sinangoé, existe el recelo de que el consumo desmedido de alcohol incremente y, junto a este, se presenten problemas comunitarios y de violencia que deterioren el tejido social como ha sucedido ya en otras comunidades indígenas. Pero, en contraste, en la ceremonia del *yagé*, la planta es la que norma el comportamiento de quien participa, otorga ‘buena pinta’ a quien ha cumplido la norma

qué cuerpos pueden alimentarse de otros; es decir, quién puede ser cazador y quién puede ser cazado, la carne de quién se puede comer y de quién no.

cultural previa a la ingesta, y en cambio ‘castiga’ con ‘mala pinta’ o más purga a quien no lo ha hecho. Sin embargo, el *yagé* siempre implica una experiencia de sufrimiento que conlleva un aprendizaje. Además de ser un espacio de fraternización y cuidado entre sus participantes, tiene también su potencial medicinal, ya que la purga implica limpieza y sanación de malestares.

Aunque en Sinangoe estas ceremonias son el único espacio en el cual se usa actualmente el *yagé*, según la cosmovisión de su nacionalidad, estas ofrecen sólo una fracción del potencial que posee la planta. El *yagé* es una obra ‘tecnológica’ indígena amazónica, “un instrumento básico de tecnología shamánica... como una prótesis visual” (Viveiros de Castro 2006, 330), ya que a través de ésta es posible que las personas humanas y no-humanas que dan forma al territorio se ‘vean’ y, así, se comuniquen. Para clarificar este punto es posible remitirse al origen mítico que tiene esta planta:

Comentan los curacas que “Dios estuvo con ellos, que vivió con ellos un tiempo, él les enseñó a rezar, a creer en Dios, a tomar *yagé* (ayahuasca) y [Dios] tomó *yagé* (ayahuasca) con ellos. Éste se origina, en un cabello de Dios que lo puso en la tierra y de este cabello nació la planta del *yagé* (ayahuasca), y por eso este bejuco es tan sabio y muestra tantas cosas, y para el pueblo Kofán eso es la vida, es la educación, ahí está todo lo que queremos buscar” (Narváez & Andy 2014, 55).

La ‘visión’ que otorga esta planta sagrada es un aprendizaje. No son solamente imágenes, sino la experiencia de poder ‘ver’ con ‘otros ojos’ la realidad. De aquí que la ‘pinta’ del *yagé* es una pedagogía propia a’i cofán, un conocimiento a ser experimentado e incorporado, ligado íntimamente al territorio.

Ya que hay cosas o, mejor dicho, seres que no pueden ser vistos sin los ‘anteojos’ del *yagé*, cabe aquí abordar el tema de ‘la gente invisible’.

2.4. La gente invisible y el territorio

La gente invisible está muy presente en Sinangoe. A diferencia de otras entidades pertenecientes a la mitología a’i cofán, ‘los invisibles’ abundan en los relatos de la comunidad, desde la narración de historias míticas hasta anécdotas que muchos conocidos o los mismos narradores han tenido dentro del bosque. Como mencioné anteriormente, la ‘gente invisible’ es considerada a’i cofán, son seres humanos que tienen la capacidad de volverse invisibles. En Sinangoe, el territorio de la ‘gente invisible’ se extiende desde el río Kekuno hacia las cordilleras del Occidente. Viven en las partes más espesas del bosque, la caña guadua es signo de sus asentamientos.

Aunque los relatos sobre ellos no develan cómo viven, se sabe que poseen una forma de vida muy tradicional y, por ende, ligada al dominio del *yagé*. Cuando se aparecen ante una persona, sea durante el sueño, en visión por *yagé* o (en raras ocasiones) presencialmente, la ‘gente invisible’ tiene una apariencia ejemplar de la o el a’i cofán. Sea hombre o mujer, su vestimenta es tradicional e impecable, llevan accesorios y coronas de plumas, collares de dientes de tigre, hojas perfumadas en sus brazos, y sus rostros son bien pintados, así como sus manos y sus pies. No les agrada la visita de *kukamas* (colonos) o que el resto de a’i cofanes asuman costumbres *kukamas*, y es por este motivo que su presencia e interacción con la comunidad ha disminuido con el tiempo. Aunque es difícil

verlos en la actualidad, se sabe que la manera más directa de entrar en contacto con ellos es a través del *yagé*; eso sí, el acceso es predilecto para quienes mantienen una forma de vida lo más parecida a la tradición a'i cofán. También se sabe que pueden convertirse en animales, principalmente en jaguares (*tigres*).

Según algunos relatos, en el tiempo en que cayeron distintas epidemias a la región de asentamiento ancestral cofan, desde la llegada de los españoles y las posteriores invasiones sufridas, el asentamiento numeroso que existía en esta zona, en posesión aún hoy parcialmente por Sinangoe, se redujo a pocas familias de sobrevivientes, muchas de las cuales migraron para huir de la peste. Como he mencionado, varios se establecieron en los sectores donde ahora se encuentran las actuales comunidades a'i cofán, pero también hubo familias que migraron hacia la cordillera occidental. Según los abuelos de quienes compartieron su testimonio, sus papás y abuelos recordaban que en ese sector, “al otro lado del Kekuno”, cruzando el río hacia las cordilleras, vivían los antiguos y que siempre a'i cofanes han vivido ahí; y que serían aquellos cofanes quienes, para escapar de la muerte y exterminio, habían huido hacia esa zona y se volvieron ‘invisibles’.

Califano & Gonzalo (1995, 124-127) recopilaron un relato en Dureno que perdura en la memoria de uno de los mayores de Sinangoé: Jorge Criollo. Este cuenta que la ‘gente del Kekuno’ (*Kekuno A'i*) son la ‘gente invisible’ que vive en el sector del río del mismo nombre, mientras que en las otras comunidades, los ‘invisibles’ son llamados *Ukabati A'i* (anexo 1.b). Los *Kekuno A'i* adquirieron el conocimiento de la invisibilidad de los *Ukabati A'i* hace mucho tiempo; éste radica en el uso de un achiote especial para la pintura corporal. Los kekuno son recordados como humanos mientras que los ukabati son referidos como *kukuya*. Ambos bandos son enemigos desde que una kekuno quiso casarse con un ukabati, pero los hermanos de la primera no la dejaron y atacaron a estos últimos (Califano & Gonzalo 1995, 125-126).

Los *Kekuno A'i* o ‘gente invisible’ de Sinangoe son parientes de las y los a'i cofán que viven actualmente en la comunidad. Como se ha revisado, su existencia no es maligna, más bien, los mayores de la comunidad saben que son ‘familia’ y resaltan su presencia benigna y sus acciones benéficas con quienes han establecido contacto. Sin embargo, pueden causar daño si se entra a su territorio de forma irrespetuosa, o si ante su presencia se los ignora. Esto último puede sonar contradictorio, pero según la comunidad, si uno siente la presencia de un invisible, no debe temer y debe dejar clara, en voz alta, su intención de que no desea molestar.

Para muchos, visitar el sector del río Kekuno es como visitar a la familia. Hay un sentir generalizado de que ese sector es como otra comunidad formada por parientes. Ya que llevan una forma de vida muy tradicional, su presencia se relaciona también con la presencia de mayor número de especies animales.

La capacidad de ser invisible ante los ojos de los humanos remite al concepto de ‘espíritu’ en lo propuesto por el perspectivismo. Como mencioné anteriormente, según estas cosmovisiones, todo es ‘espíritu’, y depende de los grados o jerarquías que éste tenga para que encarne en distintas formas, sean estas visibles (humanas, animales, vegetales o minerales) o invisibles² (referidos en otras culturas como ‘espíritus’ –en plural).

² Esto puede compararse a cómo funciona el espectro de ondas electromagnéticas: la luz visible, que vemos normalmente, es apenas un rango muy pequeño y limitado de todo el espectro existente.

Entonces, si hablamos de ‘humanos invisibles’ parecería que caemos en una contradicción, sin embargo, es más una paradoja: donde la carencia de visibilidad no indica carencia de cuerpo, al contrario, implica un exceso de cuerpo, tanto en dimensión como en luminosidad (Viveiros de Castro 2006, 326-327). Es así una modalidad superior del espíritu, misma que permite dar cuenta de que el tiempo mítico sigue vivo, actualizándose, fluyendo bajo las aparentes diferencias entre especies (*Op.Cit.*, 324).

Podría parecer que los *Kekuno A'i* asumen un papel de pueblo en aislamiento voluntario, y por esto los a'i cofán de Sinangoe han decidido protegerlos, sin embargo la realidad es un poco más compleja. Las y los mayores de la comunidad (Bautista Umenda, Fabiola Umenda y Julio Guaramag, principalmente), sostienen que la razón para proteger a la ‘gente invisible’ radica en que ellos, ‘los invisibles’, son quienes protegen a los a'i cofán de Sinangoe (referirse a anexo 1.a). Esto en el sentido de que los *Kekuno A'i* brindan una protección espiritual a la comunidad, y a su vez, la comunidad protege el espacio donde ‘los invisibles’ habitan. El territorio de la ‘gente invisible’ se presenta entonces como una subdivisión del territorio ancestral de Sinangoe, misma en la que habita un solo pueblo a'i cofán, sean o no ‘invisibles’, ya que a ambos grupos los unen redes de parentesco míticas. En otras palabras, son una sola sociedad con lógicas territoriales particulares y complejas.

Según lo revisado, los *Kekuno A'i*, como una expresión superior de lo humano, son el puente que da sentido a la vida, un sentido a'i cofán aprendido a través del *yagé*, un modelo de vida en y con la selva. En la actualidad, los a'i cofán, así como el resto de indígenas amazónicos, atraviesan por un complejo proceso identitario que tensiona sus costumbres y creencias más tradicionales con la relación y adaptación a la globalización y modernidad. Es en este escenario de supervivencia que la ‘gente invisible’ se presenta como un puente de conexión al mundo espiritual tradicional de este pueblo indígena amazónico.

Aunque sobre su existencia no podamos proveer una evidencia ‘física’ y ‘científica’, los *Kekuno A'i* existen como una manifestación cultural inmaterial de las y los a'i cofán de Sinangoe. Son tanto una forma de historicidad como una salvaguarda de la tradición de esta nacionalidad. Las memorias sobre los ‘invisibles’ remiten a la historia de la nacionalidad, al encuentro con los *kukamas*, las epidemias que atravesaron y la supervivencia del pueblo A'i Cofán (revisar relato contenido en anexo 2.a). Son un patrimonio cultural inmaterial, ya que todo el entendimiento y comprensión que se forma sobre la ‘gente invisible’ remite a la vida más tradicional que las y los a'i cofán llevaban. En suma, los *Kekuno A'i* son la ancestralidad viva de Sinangoe.

2.5.Sitios sagrados y míticos

Como he venido detallando, para la nacionalidad A'i Cofán, el respeto y cuidado del entorno y la naturaleza en la que viven está íntimamente ligado a su cosmovisión. Esto es apenas comparable con el uso y abuso que las sociedades occidentales han dado históricamente al suelo que habitan. De aquí que, durante la investigación realizada en campo, cuando se preguntaba sobre sitios sagrados dentro de su territorio, la primera respuesta era la misma: todo el territorio es sagrado.

Sin embargo, según Cepek (2016), no hay una traducción adecuada al A'ingae (idioma cofan) del término ‘sagrado’ ya que en su cosmovisión este concepto tiene poca validez

(633). En el caso de Sinangoe esto también aplica, ya que no existe un sitio que implique sacralidad (así como en la ciudad una iglesia, gruta o rutas y sitios de peregrinación). Es más bien, desde la relación esencial y compromiso que forman con el territorio (Cepek 2008, 216) y tras la relación con conceptos ajenos, que ahora lo ven como un espacio sagrado. Esto específicamente porque son personas que viven de la tierra, de los ríos, de sus animales y frutos. En este sentido, lo sagrado es el mantenimiento y la posibilidad de seguir reproduciendo su vida, y por eso el cuidado del territorio es tan vertebral en su identidad.

En lo que respecta a los sitios míticos, es posible hasta la fecha rastrear las zonas geográficas que son escenarios de muchos de sus relatos. De lo indagado en campo, se enlistan a continuación lagunos de estos sitios junto con una breve descripción de cada uno:

- Cerro Sinangoe: Además de dar el nombre de la comunidad, este cerro y sus alrededores son donde se asentaba la ‘gran ciudad’ a’i cofán que se refiere en varios relatos. En la cima de éste se encontraba la campana de oro de Sinangoe, y también era residencia de la deidad que en aquella época veneraban.
- Riberas y vertiente del río Cofanes: Este es escenario del relato sobre una chonta que cargaba muchos frutos de distintas especies, de su ‘dueño’ (un *vajo*) y del contacto con los *shishikoshi* (lagartijas, animales importantes en la cosmovisión a’i cofán). En otros relatos se indica a este río como el lugar por donde llegaron *kukamas* y caucheros en otras épocas.
- Cerro Tsarakuto: Es uno de los escenarios del relato que cuentan sobre la muerte de muchos *vajos* a mano de shamanes a’i cofán.
- Vertiente del río Segueyo: Además de ser identificado como uno de los posibles lugares donde reside el ‘dueño’ del oro, este lugar es el escenario del relato sobre el ‘árbol de pescados’ y el origen del maní de monte.
- Riberas del río Segueyo: Se relata también que por este sector entraban bastantes *kukamas* con ambición de caucho y de oro.
- Cerro Setseku: Residencia de un “diablo” mítico (probablemente *kukuya*) que suele raptar a niños y jóvenes. Dentro del cerro se encuentra su “palacio”.
- Loma grande cerca de Lumbaqui: Según los relatos, en esta se encuentra la principal cueva de los saínos (no identificada en mapa).

A esta lista se deben sumar todos los cerros y lomas de la comunidad que se ubican más a la ribera del Aguarico, ya que uno de los relatos más antiguos cuenta que estas fueron los escenarios de diferentes enfrentamientos que los antiguos a’i cofán tuvieron con otros pueblos por este territorio (anexos 1.c y 2.b).

Y, finalmente, está toda la cuenca de los ríos Kekuno y la cordillera que se extiende desde ésta hacia el Occidente. Como expuse en el apartado anterior, el río Kekuno es la frontera donde el territorio de la ‘gente invisible’ inicia. En sus sectores aledaños hay diferentes lugares que son escenarios de muchos relatos y que, por supuesto, tienen como protagonistas o personajes principales a la ‘gente invisible’. Desde una planada en la que los antiguos solían acampar para ir a buscar oro, hasta las quebradas donde el trueno castigaba a quien acudía con ambición.

Esta última región sería lo más parecido a lo que en la ciudad entendemos como “sagrado”, ya que hasta el día de hoy, en ese sector no se tala, no se abren caminos ni se

permite cacería. Únicamente, se permite la pesca, ya que el río Kekuno es el que más variedad y cantidad de peces provee en todo el territorio. Al día de hoy, esta última característica corre riesgo y tiene preocupados a los habitantes de la comunidad debido a la construcción hace algunos años de una represa en el río Dué, cuyo afluente es el Kekuno.

Los anteriores son ejemplos de innumerables lugares con importancia histórica y cultural dentro del territorio ancestral de Sinangoe identificado en los mapas incorporados a este texto. Como varios investigadores apuntan (Medina 2003; Whitehead 2003; Santos-Granero 2004), la historia de varios pueblos indígenas amazónicos está codificada en el paisaje de sus territorios. Aunque no existe ‘en sí’ una forma de escritura específica depositada sobre los lugares que estos pueblos habitan, su historia se encuentra ‘escrita’ en el territorio, y la única forma de ‘leerla’ es recorrerlo. La memoria en estos casos juega un papel importantísimo, ya que es en el tránsito y la observación del paisaje que los relatos y las historias se activan y rememoran.

2.6. Caminos ancestrales

En forma similar a lo último expuesto, para determinar la antigüedad de un camino en Sinangoe se requeriría una indagación extensa y minuciosa. En la vida de campo que esta comunidad lleva, la movilidad dentro de su territorio es sumamente dinámica. Esto implica que no hay caminos totalmente fijos y, por ende, sea por deslaves, aumento del caudal del río u otros fenómenos naturales, los caminos cambian, se abren nuevos, se pierden los viejos, se vuelven a abrir si se requiere o quedan en el olvido.

Según miembros de la Guardia Indígena Comunitaria, se pueden clasificar tres tipos de caminos: los antiguos, que son caminos que los abuelos han usado para desplazarse dentro del territorio; los nuevos, que son senderos y trochas que han abierto para su trabajo o que los pobladores contemporáneos han despejado en las últimas décadas; y finalmente los que son producto de invasores que ingresan al territorio a buscar oro, cazar, pescar y talar sin autorización de la comunidad.

En base a la indagación realizada, según los pobladores, hay dos puntos importantes a exponer sobre los caminos antiguos:

El primero, que la mayoría de senderos que se usan hoy en día para ir a recoger frutos u otros productos del monte son caminos antiguos. En la memoria de los habitantes actuales de Sinangoe, se sabe que estos senderos eran usados tanto por sus padres como abuelos. Es decir, son caminos de más de tres generaciones previas.

Y el segundo punto, remite a un camino que conecta Sinangoe con la serranía ecuatoriana. La memoria sobre este sendero hace eco con los datos historiográficos revisados al inicio de este documento así como con la dimensión mítica del territorio. Se sabe que los a'i cofán mantenían relaciones con pueblos de la Sierra en época precolonial, de aquí que es muy posible que hubiera existido más de un camino desde esta parte de la selva hacia el Occidente. Una de las mayores (Eliza Umenda, anexo 1.c) de la comunidad me comentó que existe un camino muy antiguo que cruza la cordillera y llega al sector de Monte Olivo, provincia de Carchi. Y según lo que se cuenta sobre la ‘gente invisible’, ellos también tienen sus propios caminos y suelen salir hacia la Sierra.

2.7. Asentamientos ancestrales

Hasta la formación de la comunidad de Sinangoe en la década de 1970, las familias a'í cofán que habitaban en este territorio eran seminómadas. Su tiempo de residencia era entre dos a cinco años en cada asentamiento, y su desplazamiento se daba en una zona-corredor entre Dashiño (ahora un poblado ubicado al sur de Lumbaqui) y San Miguel (actual Reserva Ecológica Cofán Bermejo).

Generalmente, los asentamientos eran familiares, y cada familia vivía distanciada, en un sector distinto de la otra. Hay memoria sobre dos sectores que sí albergaron a varias familias hace un tiempo indeterminado distante, y lo más probable es que hayan sido asentamientos creados por misiones ya que éstas eran las responsables de juntar en un solo sector a varias familias para formar las llamadas 'reducciones'. A continuación, enlisto los sitios históricos de asentamiento que varios de los pobladores indicaron como asentamientos antiguos o de sus ancestros.

- La loma de Sinangoe: Como he mencionado, esta loma es parte del relato mítico-histórico de un asentamiento numeroso de a'í cofanes. Los pobladores indican que en toda la loma, así como en sus alrededores, es posible encontrar gran cantidad de restos arqueológicos (cerámicas y vasijas) a distintas profundidades desde la superficie.
- La ribera superior del río Dué: Este sector, cercano a la loma de Sinangoe, también es referido como una zona donde 'vivían los abuelos'. Existen regiones en este sector donde hay acumulación de algunas plantas frutales y alimenticias, como el chontaduro y el *sotimbaku*, lo cual es adjudicado como obra de antiguos cofanes. Este sitio no ha vuelto a ser habitado por la actividad del cercano volcán Reventador.
- Ríos Candué y Segueyo: Las riberas de estos afluentes del río Aguarico fueron señaladas por varios comuneros como asentamientos de sus abuelos y/o padres.
- Sector 'La Pizarra': Este sector es otro lugar que también ha sido referenciado por varios de los pobladores como asentamiento de sus antepasados. Actualmente este es el lugar que más impacto ha recibido por las actividades mineras que se denunciaron en 2018.

3. Uso del territorio y dependencia socioeconómica

En las siguientes secciones abordaré sobre los recursos del territorio que históricamente han mantenido la vida en Sinangoe, desde tiempos antiguos hasta la actualidad. Esto no se propone como un espacio de catálogo de la gran variedad de plantas, árboles, bejucos, animales terrestres, aves y peces que forman los recursos de este territorio, sino que se ha buscado abordar las relaciones que los a'í cofán de Sinangoe han mantenido con estos recursos, y como se encuentran estas relaciones en la actualidad.

3.1. Plantas medicinales, frutales, maderables y recursos para artesanías en el territorio

Así como es el caso del *yagé*, la gran variedad de plantas medicinales que existen en el bosque de Sinangoe son el producto de lo que denominaría como una extensa investigación shamánica. El llegar a aprender el uso y aplicación de las más de 150

especies de plantas medicinales que existen en el territorio ha sido un esfuerzo que los shamanes a'i cofán han desarrollado por cientos de años.

Tradicionalmente, cuando una persona caía enferma se la llevaba en la noche ante el shamán. Él bebía *yagé* y, en su trance, visualizaba en el paciente la dolencia y a la planta respectiva que se debe usar para su curación, así como también la ubicación de la misma en el territorio. Esta metodología de sanación en los a'i cofán la mencionan tanto Cepek (2019, 42) como Narváez & Andy (2016), así como Eliza Umenda (anexo 1.c), una de las mayores de la comunidad. Y aunque en la actualidad no existe shamán en Sinangoe, y en las últimas décadas se ha formado un cierto grado de dependencia con la medicina occidental, el conocimiento sobre varias plantas medicinales ha perdurado en adultos y mayores.

Ya desde la época de sus abuelos, recuerdan Bautista Umenda y Eliza Umenda (anexos 1.a y 1.c), que en Sinangoe siempre se ha recurrido a las plantas medicinales que su territorio provee en caso de enfermedad, desde las que crecen a orillas del río hasta las que se encuentran en la selva profunda. Y en un grupo focal realizado con la Asociación de Mujeres, se supo de primera mano que el tema de la salud en el embarazo y la salud infantil sigue basándose en los conocimientos que perduran sobre la medicina natural y los métodos tradicionales. En pocas palabras, el territorio sigue siendo su “botica” (Julio Guaramag), su “farmacia” (Alexandra Narváez) ante cualquier complicación de salud que tengan.

Dentro de la diversidad de plantas, el *yoco* tiene un sitio especial. Este es un bejuco que crece en ciertas partes del bosque, su corteza es raspada y macerada en agua para luego ser bebida. Su preparación e ingesta se realiza en horas de la madrugada o tempranas de la mañana, a veces también al inicio de la tarde. El *yoco* es una bebida que consumen los hombres y sirve como energizante, quita el sueño y la pereza. Es de consumo generalizado en Sinangoe, y se bebe todos los días antes de empezar las jornadas de trabajo. Se puede decir que es tanto una planta medicinal como alimenticia, de aquí que sea considerada una planta espiritual. El *yoco* es una tradición que se ha mantenido constante hasta la actualidad.

Así como el *yoco*, hay plantas frutales que se encuentran en sitios dispersos en la extensión del bosque del territorio y cuya cosecha suele ser de temporadas. Los productos frutales más consumidos y recolectados en Sinangoe son:

- El morete, que se encuentra en abundancia en el sector del río Candué.
- El chontaduro, cuya cosecha es anual.
- El maní de monte, también de cosecha anual.
- *Ungurawa*, usada para hacer coladas.
- Cacao de monte.
- Uvas de monte.
- Guabas de monte.

En lo que respecta al aprovechamiento de árboles maderables en Sinangoe, históricamente la comunidad ha hecho uso de ese recurso para la construcción de casas, canoas, ciertas herramientas y muebles. El uso de estos recursos nunca implicó deforestación, la madera iba específicamente para cubrir lo requerido por cada familia o por la comunidad, y hasta el día de hoy esta misma lógica persiste en cuanto al

aprovechamiento de la madera. Y según los testimonios recolectados, nunca se ha sacado ningún recurso maderable para comercio externo a la comunidad.

En la antigüedad, las herramientas principales eran las de pesca y cacería: atarrayas, chuzos, lanzas y bodoqueras. Estas eran creadas a partir de madera de chonta, guadua y balsa, en conjunto con el uso de fibras de bejucos como la chambira y otros recursos como los huesos o colmillos de animales cazados (Ceron et.al. 1994, 250). En las últimas décadas, las carabinas para la cacería y las redes de nylon para la pesca se han popularizado; sin embargo, el uso y elaboración de las herramientas tradicionales no ha desaparecido.

Si es necesario señalar que el método de construcción de infraestructuras ha cambiado, ya que hasta el siglo anterior se usaba caña guadua y paja para la construcción de casas (Ceron et.al. 1994, 253), y en la actualidad se construye con tablas de madera y techos de zinc. Hoy hay tendencia a preferir materiales o bienes producidos fuera de la comunidad, como es el caso de las canoas de fibra de vidrio, sin embargo sigue existiendo una dependencia a los recursos maderables que provee el territorio. Como ejemplo, la Guardia Indígena Comunitaria construye de forma tradicional su canoa, al igual que varias familias de la comunidad.

En el tema de las artesanías, desde una perspectiva histórica es posible notar que lo que hoy día se confecciona en la comunidad deriva de una tradición en la fabricación de accesorios de la vestimenta a'i cofán. Estos son principalmente los collares y pulseras hechos a base de semillas del bosque, para las que creaban cordones e hilos hechos a base de chambira o algodón; también se creaban collares de dientes de jaguar, y coronas hechas de plumas; y las plumas también servían como narigueras o aretes. Con el paso del tiempo y en la actualidad, el uso de estos accesorios ha disminuido y se remite a contextos especiales en ritos o ceremonias o actos públicos, pero la tradición de las artesanías aún subsiste.

Y a la confección o elaboración para el uso interno comunitario, se ha unido en la actualidad, la confección de estos accesorios para las artesanías destinadas a la venta externa a la comunidad. La Asociación de Mujeres de Sinangoé 'Shameku' se organiza para este propósito. Ellas continúan usando productos de recolección forestal, la chambira y diferentes pepas y semillas del bosque que emplean para producir brazaletes, collares, aretes y otros accesorios. También usan pambil para tallar cuchillos y lanzas decorativas. Estas mercancías las procuran llevar a ferias fuera de la comunidad. Además de estos recursos que les provee el territorio, adquieren de afuera hilo nylon y chaquiras para elaborar más accesorios y artesanías. Esta actividad busca proveer un aporte económico a sus familias. Al momento, la asociación consta de 26 mujeres, tienen una construcción (la 'Casa de las Mujeres') donde tienen herramientas para hacer artesanías y donde almacenan las mismas.

3.2.Seguridad alimentaria y cacería

En cuanto a la alimentación del pueblo a'i cofán de Sinangoe, históricamente se ha basado en la pesca y la cacería en el territorio, la recolección de frutos y la agricultura, principalmente de plátano (guineo), yuca y orito (*chiro*). Los principales animales de cacería en Sinangoe vienen siendo: guantas, dantas, venados, monos chorongó, armadillos, saínos, puercos del monte, pajiles y pavas de monte.

En la antigüedad, el seminomadismo de las familias a'í cofán aseguraba su alimentación. La agricultura itinerante, que se daba por periodos de entre dos a cinco años, aseguraba una buena producción agrícola ya que permitía aprovechar al máximo los escasos nutrientes del suelo amazónico. Y en cuanto a la cacería, el seminomadismo habilitaba la rotación de sectores de cacería, lo cual tenía un impacto benéfico en la población de animales. Aunque en la actualidad la población de Sinangoe no es seminómada, las prácticas de la cacería y la pesca se han mantenido, ambas bajo una lógica de subsistencia, es decir, se caza y pesca la justa y necesaria cantidad de animales para la familia o familia ampliada.

En cuanto al sistema de huertos familiares o chacras, su importancia ha cambiado en las últimas décadas. Según la educadora a'í cofán, Enma Chica (Cerón et.al. 1994, 258), en la antigüedad, la alimentación principal de las familias a'í cofán de Sinangoe provenía de la pesca, la cacería y la recolección de frutos del bosque, y, como mencioné, existía una agricultura itinerante, pero nunca fue extensiva ni intensiva y lo que se producía en estos sembríos era una fuente complementaria de alimentación. Con el tiempo, las chacras han tomado mayor importancia, esto a la par de la conformación de la comunidad y la sedentarización de sus familias.

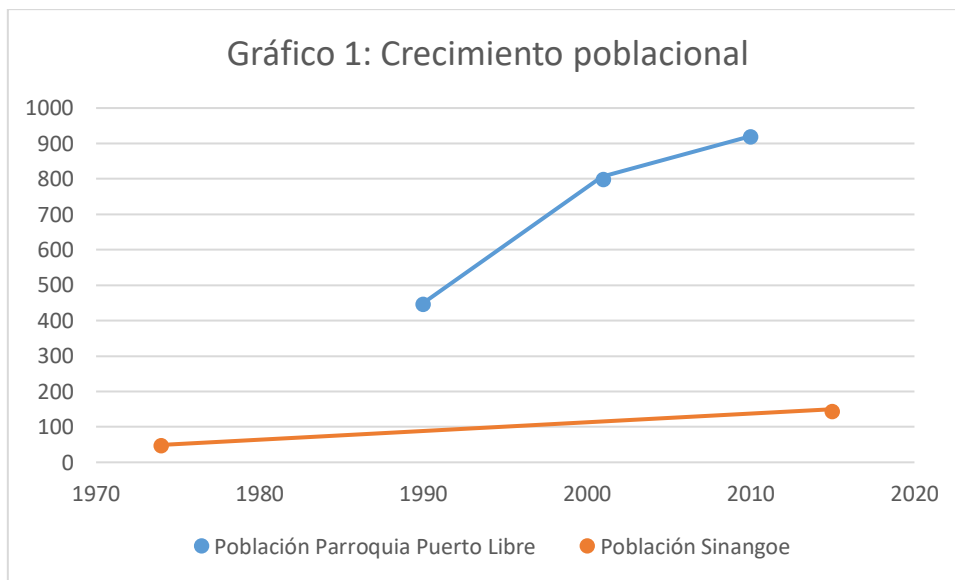
Hoy en día, en las chacras se siguen produciendo los mismos alimentos que sembraban sus abuelos (guineo, yuca y *chiros*) y, según el testimonio recogido de los hombres de la comunidad el sistema establecido de huertas o chacras familiares brindan hoy la cantidad justa para alimentar a la familia, esto en complemento con la pesca, cacería y recolección, prácticas que se mantienen en Sinangoe; a esto se suma la crianza de aves de corral.

Respecto al tema de la alimentación, las mujeres plantean una visión actual un poco diferente. Aunque ellas no manifiesten que sus familias estén pasando hambre, según el grupo focal realizado con la Asociación de Mujeres 'Shameku', quedó claro que existe desnutrición infantil en la comunidad. Las mujeres señalan que la razón de este problema radica en que la mayoría de familias apenas logran cubrir sus necesidades alimenticias. Esto se debe a la limitada producción de las chacras pero especialmente a que el componente de proteína (pescado o carne) ha tendido a escasear en comparación a otros tiempos. Las razones detrás de esto se sintetizan a continuación en dos problemáticas principales que tienen que ver con la relación que la comunidad tiene con su territorio y a su vez, vienen a poner en riesgo la seguridad alimentaria de Sinangoe.

La primera, aunque los sembríos hoy son igual de importantes que otras fuentes de alimentación, en las últimas décadas no se realiza una rotación de suelos tan dinámica como en otras épocas. Como mencioné, el suelo de la Amazonía posee pocos nutrientes en su estrato, el método tradicional para lidiar con esta dificultad es el de 'roza y quema'. Esto involucra que, una vez que el suelo se agotaba de nutrientes, se abandone el espacio de sembrío para que el suelo descanse unos años y se reabastezca de nutrientes, mientras se inicia otro sembrado en un nuevo sector. Pero, al asentamiento permanente y el inevitable agotamiento del suelo cercano, se suma a las restricciones que la comunidad ha tenido en las últimas décadas por encontrarse dentro del Parque Nacional Cayambe Coca, esto ha llevado a que la movilidad de su tradicional agricultura itinerante se haya reducido y limitado enormemente. Y junto a ello la escasez de ingresos económicos en las familias no ha posibilitado que inviertan en métodos de fertilización y abono del suelo;

teniendo en cuenta además, que estos métodos agrícolas no son culturalmente propios y por lo tanto sean probablemente poco pertinentes.

La segunda problemática remite a la disminución de la cacería, siendo una de sus causas principales el aumento de ocupación del suelo y actividades ligadas al aumento de población en todo el sector, tanto de Sinangoe como, en especial, de las comunidades colonas de la parroquia de Puerto Libre que rodean y presionan el territorio. Según datos de los últimos tres Censos de Población y Vivienda (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos 1990; 2001; 2010), los habitantes de la parroquia de Puerto Libre han aumentado de 445 en 1990 a 918 en 2010. Esto contrasta con la tendencia de aumento de población en Sinangoe que, según datos de fuentes bibliográficas (Narváz & Andy 2014, 51; Ñíguez 2016, 62), en su inicio como comunidad (en 1974) tuvo 46 habitantes y para el 2015 tuvo 143 (Revisar Gráfico 1).



La gráfica anterior da una idea del crecimiento poblacional de los asentamientos colonos exteriores a Sinangoe, convirtiendo la ribera oriental del Aguarico en una zona de presión para el territorio de la comunidad. Ya desde mediados del siglo XX, y en especial con la apertura de la carretera Quito-Lago Agrio en 1972, el incremento de colonos en ese sector implicó el aumento de actividades que han afectado de manera considerable la vida silvestre de la región. En el marco de esta presión ejercida sobre el territorio se sitúan actividades de minería, tala, caza y pesca ilegales realizadas por personas ajenas a la comunidad que ingresan ilegalmente y sin autorización de la comunidad en sus territorios y en el resto del parque Cayambe Coca, esto según lo declarado durante mi investigación por la Guardia Indígena Comunitaria y denunciado por la comunidad a través de comunicados oficiales difundidos en sus redes sociales. Estas actividades de agentes externos a la comunidad han quitado territorio a los animales de caza, reduciendo sus números y empujándolos a sitios del bosque más remotos e inaccesibles.

A esta presión formada por el incremento de población, la deforestación, la apertura de nuevas vías y caminos, se suma el hecho de que las actividades económicas principales de la población colona (*kukamas*) que rodea a la comunidad, se ha centrado históricamente en el comercio. Por ejemplo, respecto a la pesca y cacería, su propósito ha sido la obtención de suficiente carne para la venta lo cual lleva a que estas prácticas se den de una forma indiscriminada, sin velar por la conservación de las especies

aprovechables. Estos fenómenos bien pueden ser vistos como una extracción de recursos (alimenticios) del territorio de Sinangoe, proceso en el que ningún habitante de la comunidad ha resultado beneficiado. Históricamente, los procesos extractivistas en territorios indígenas han operado así, y en este caso la población ha sido perjudicada ya que los animales de su territorio, que han sido su fuente de alimento por cientos de años, han disminuido o han huido a sitios de difícil acceso en el bosque.

A este panorama se suma la creciente dependencia con respecto al mercado externo que la comunidad ha desarrollado. En Sinangoe, todas las familias compran arroz, aceite, sal y azúcar, como productos básicos exteriores a la comunidad. Además, la tradicional cocina de leña ha sido reemplazada por las cocinas a gas, lo cual también demanda el gasto habitual del tanque. Esto ha llevado a que la comunidad requiera de un mayor ingreso monetario para su alimentación, ya que el acceso a los recursos de su territorio se encuentra limitado. Es así que la soberanía y seguridad alimentaria de Sinangoe hoy se encuentra en riesgo.

3.3.La pesca, el vínculo con los ríos y el oro

El pescado siempre ha sido el alimento principal de las y los a'i cofán de Sinangoe, y el río Aguarico el lugar principal de pesca en este territorio. En adultos y mayores perdura la memoria de que en el Aguarico, cuando bajaba su caudal, se formaban pequeños pozos donde quedaban atrapados los pescados. Había una gran abundancia de distintas especies: bagres, zabaletas, dorados, bocachicos, entre otros.

Hubo épocas donde abundaban tanto los pescados que en ciertas partes del río saltaban solos a la canoa. Los mayores recuerdan que sólo era necesaria una salida durante toda la tarde, cada mes o dos meses para obtener suficiente pescado para ahumar y almacenar. Se pescaba con chuzos hechos de chonta, redes y atarrayas tejidas de chambira o cabuya (referido en los anexos 1.d y 1.e). Los ríos tradicionales y preferidos para la pesca, que se mantienen como tales hasta el día de hoy, son el Aguarico, el Segueyo y el Dué.

Sin embargo, en las últimas décadas, tal como explican los comuneros, la presencia de peces ha disminuido en el río Aguarico. Esto debido a los fenómenos relacionados con el aumento de población colona en la otra orilla del río, mismos que referí en el apartado anterior.

En la actualidad, en Sinangoe, se requiere salir cada semana y con bastante esfuerzo se consigue suficiente pesca para alimentar a la familia, en otras ocasiones no, y entonces la tarea de la pesca demanda mayor tiempo y recorrer más lugares. A esto se suma lo que señalan algunos comuneros (Marcelo Lucitante, Luciano Lucitante - anexo 1.d), que en los últimos años han detectado la presencia de pescados con manchas y granos en el río Aguarico, signo de que probablemente se encuentren enfermos y contaminados. Otra preocupación más es que en el río Dué disminuya la presencia de peces debido a la represa construida río abajo hace algunos años y la imposibilidad de los peces migratorios para llegar al territorio comunitario.

A pesar de ello, las y los a'i cofán siguen su tradición y mantienen sus formas tradicionales de pesca artesanal: con atarrayas y redes. Esto contrasta con los métodos de pesca que usan los colonos de las otras orillas de los ríos que son límites comunitarios (especialmente el Aguarico), quienes, según los comuneros, aplican barbasco y dinamita

en los ríos. Esto, sumado a la minería que se lleva a cabo en la otra orilla, ha contaminado al Aguarico y ha puesto en peligro a la población de peces y, con esto, la principal fuente de proteína de Sinangoe.

Así como la pesca se ha visto afectada, el acceso al agua también. Como toda población amazónica, los a'í cofán han dependido a lo largo de su historia de sus ríos como fuentes de agua limpia y potable, así también como vía de transporte y como elemento esencial para la supervivencia de las diferentes especies de peces y animales del monte. El Aguarico y sus afluentes son las bases de su territorio, son el alimento de su tierra y de sus cuerpos. Tomando lo desarrollado en el apartado sobre la cosmovisión a'í cofán, desde su perspectiva, si los cuerpos (sean humanos o no-humanos) toman agua contaminada, no solo implica enfermedad física, sino también espiritual. Por esta razón las y los comuneros se cuidan mucho de dónde pescar, cazar, recolectar y sembrar, en especial cuando se trata de plantas medicinales y sagradas, como el caso del *yoco* y el *yagé*. La relación espiritual que poseen con sus ríos radica en un tema de salud anímica: si sus ríos se contaminan, sus espíritus enferman.

Aunque la comunidad, desde sus orígenes más remotos, ha cuidado el agua de los afluentes que se encuentran dentro de su territorio, la creciente contaminación que se evidencia al día de hoy en el Aguarico es un tema de grave preocupación para ellos. La relación histórica y espiritual que esta comunidad ha tenido con su río se ha visto afectada, obligándolos a buscar maneras no tradicionales para asegurar agua limpia y potable (esto a través de tanques receptores de agua de lluvia).

La importancia que posee el Aguarico y los ríos del territorio no se limita a los aspectos tratados. Los ríos del territorio, al día de hoy, representan para la población de Sinangoe una fuente de ingreso monetario. La gran mayoría de la población no tiene acceso a trabajos remunerados, y algunas familias buscan de manera artesanal, como han hecho durante muchos años, la escasa presencia de oro en las riberas que les brinda un modesto ingreso económico.

Los datos históricos sobre la relación que los a'í cofán tenían con el oro de este territorio son escasos. El relato, referido apartados atrás, de Isabel Huachay sobre la primera expedición inca a territorio a'í cofán muestra que ya existía un uso del mineral como accesorio ornamental, parte de la vestimenta del pueblo:

Los indios llevaban grandes patenas de oro como broqueles, y usaban hondas, así como las indias muchas joyas del mismo metal. Valiéndose de rescates o regalos trató Huainacápac de saber de aquellos naturales lo que tenían en su tierra y a qué cosa de las que había en la del Inca se mostraban más aficionados. Ellos manifestaron su aprecio tan sólo por las hachas y por la sal, por la que daban el oro a cargas. Descubrieron luego las minas -de oro- a Huainacápac (cavaban en ellas con palos (coas) y «tacllas»), y sacaron oro en pepitas como de calabaza (Rumazo 1946,13)

Además de dar prueba del intercambio desigual (característico también en la época colonial y republicana), el relato da indicio de que debió haber existido un conocimiento indígena sobre orfebrería. En todo caso, en el resto de la historiografía existente no existen mayores datos sobre la relación que los indígenas tenían con el oro en esta región. Lo más

probable es que el conocimiento orfebre se haya perdido en medio de todo lo que las y los a'í cofán tuvieron que atravesar en los siguientes siglos.

En base a las memorias de las y los mayores de la comunidad, el oro, así como el cuero de animales cazados, la canela y el caucho, eran intercambiados por herramientas de metal, armas para cacería y ropa. También se recuerda que en las últimas décadas del siglo anterior, hubo un mayor ingreso de colonos y foráneos al territorio en búsqueda de oro. “Salían cargados con las maletas llenas”, recuerda Julio Guaramag.

Hoy en día, el lavado de oro ocupa parte importante del trabajo cotidiano que realizan las familias en Sinangoe. Las familias usan exclusivamente bateas con las que recolectan las mínimas porciones que los ríos arrastran de este material. Consiguen entre uno a dos gramos por día, si hay suerte hasta cinco u ocho gramos. Esto significa un ingreso diario de entre cinco y hasta treinta dólares con suerte, sin embargo, hay días donde incluso no se consigue nada. Esta actividad es la que provee los principales pero precarios ingresos monetarios que tienen las familias.

Sin embargo, desde la cosmovisión a'í cofán, el oro es un ente “vivo” y posee un ‘dueño’ espiritual que puede invocar el trueno para castigar la ambición sobre el mineral (remitirse al relato mítico de Genoveva Umenda sobre el oro, anexo 2.a, y el relato de Bautista Umenda, anexo 2.c). Esta última perspectiva es clave para entender que el oro es visto como una parte “viva” del territorio, que posee agencia y, por ende, se le debe respeto. De aquí que el deseo de la comunidad de dejar de depender de este mineral tenga detrás el sentimiento de respeto y cuidado que caracteriza a la población a'í cofán de Sinangoe.

Ante esta situación, la comunidad está procurando impulsar proyectos turísticos o de producción agrícola o agropecuaria como forma de mantener la subsistencia de la comunidad, respetando y protegiendo sus recursos y forma histórica de vida.

4. La protección del territorio en Sinangoe

Como se ha revisado, Sinangoe ha sufrido afectación en tema de cacería, pesca y calidad del agua por la depredación y extractivismo externo a la comunidad. La forma de vida y relación con el territorio de las y los a'í cofán de Sinangoe se ha basado tradicionalmente en la humanidad y agencia que poseen los distintos seres que habitan la selva. Sin embargo, mantener este tipo de relación con su territorio no ha bastado para evitar afectaciones y daños por parte de entes externos. De aquí que surja la necesidad en su población de asumir un rol de cuidado, y retomar roles de protección y defensa de sus tierras.

El pueblo A'í Cofán, así como muchos pueblos indígenas de la Amazonía, no tenían políticas de cuidado o conservación de la biodiversidad específicas hasta hace algunas décadas, esto simplemente porque sus actividades económicas no las volvieron necesarias (Balée 1993, 386). Pero, las actividades económicas de foráneos y colonos han hecho que el rol de cuidado y conservación del territorio se vuelva necesario.

Según la comunidad, la población colona que rodea su territorio insiste en que los recursos y tierras de la comunidad no son propiedad a'í cofán, sino del “pueblo ecuatoriano” (ya que está dentro del Parque Nacional Cayambe Coca), y por ende, ellos también tienen

derecho sobre sus recursos. Tratan a la comunidad de “mezquinos” y “vagos” debido a que la población de Sinangoe no se ha dedicado a explotar los recursos de su territorio y ponerlos a la venta; y no existe un entendimiento ni respeto sobre la política de conservación que ha asumido Sinangoe y la importancia que representa esta para el futuro de la comunidad, la región y el mundo.

Al rol de cuidado se suman los roles de protección y defensa del territorio. Este pueblo posee una arraigada historia de resistencia que inicia ante el intento de conquista por parte del imperio inca, y continuó ante las numerosas tentativas de la Corona española, a través de misiones y reducciones, de establecer dominio en el territorio. De aquí que la histórica protección y defensa de sus tierras se haya tejido en las últimas décadas con el cuidado y conservación de la naturaleza ante las nuevas situaciones que se han detallado. Es así que la defensa del territorio para las y los a’i cofán implica velar por el bienestar y la salud de todo lo que se haya en este, siendo que incluye, desde su cosmovisión, a todos los seres humanos y no-humanos, a la tierra, montes y ríos que conforman la gran sociedad que es Sinangoe.

Ante este contexto, la comunidad decide crear, en el año 2018, la Guardia Indígena Comunitaria A’i Cofán de Sinangoe, delegada por la comunidad para la defensa y protección territorial. Este grupo, que al momento cuenta con aproximadamente 20 integrantes, ha realizado un amplio trabajo en el tema de política de conservación y protección del territorio. Ellos y ellas recorren constantemente su territorio para localizar afectaciones en el mismo y detectar las incursiones de gente ajena a la comunidad, y así evitar que sigan explotando y extrayendo sus recursos. Vigilan también sobre las afectaciones que sufre el Aguarico por las actividades que sus vecinos desarrollan en sus orillas; y han ido consiguiendo apoyos para mejorar esa vigilancia y defensa, mediante la capacitación en el uso de tecnologías, como GPS o cámaras trampa.

A esto último se suma la tarea de mapeo territorial que han desarrollado en los últimos años, como forma de sistematización y transmisión cultural de la riqueza de su territorio, lo que les ha permitido hasta la fecha documentar más de 5,000 puntos en su mapa, catalogando plantas de uso medicinal, rituales, alimenticias, recursos maderables, zonas de cacería, pesca, sitios culturales e históricos importantes.

La Guardia, al asumir estas responsabilidades, ha ayudado a mejorar dentro de la comunidad una conciencia de conservación y cuidado de la biodiversidad como parte de su herencia histórica y cultural. Con pertinencia y respeto a sus tradiciones, han formado una identidad de grupo que se expresa en su uniforme y sus armas tradicionales, siendo estas últimas de uso simbólico. Y se encuentran ahora en un proceso de reconceptualización donde buscan que la identidad y misión de la Guardia sea asumida en general por toda la comunidad.

Para quienes conforman la Guardia, la protección del territorio se ha asumido como una tarea legada por los abuelos y antiguos a’i cofán de Sinangoe. Aunque estos últimos no tuvieron que formar un sistema de protección específico como la Guardia, en su forma de vivir y relacionarse con el bosque se puede reconocer el cuidado y respeto que tenían al territorio. Esto retoman hoy día las y los integrantes de la Guardia, quienes a través de sus esfuerzos promueven el rescate cultural de su nacionalidad. Para ellos, la tradición de sus abuelos es equivalente a la protección y cuidado de la biodiversidad del territorio.

Conclusiones

En base a todo lo expuesto, presento a continuación las conclusiones sobre las relaciones que la comunidad A'í Cofán de Sinangoe ha mantenido históricamente con su territorio en los diferentes aspectos y dimensiones que se han abordado.

Aspecto histórico

La bibliografía y documentación historiográfica confirma que para el siglo XVI, el pueblo A'í Cofán ya habitaba el territorio que actualmente la comunidad de Sinangoe solicita para su adjudicación. La crónica de Toribio de Ortiguera da prueba de esto, tanto para la época de la Conquista como para tiempo atrás, en las primeras incursiones del imperio inca a esta zona de la Amazonía.

Los esfuerzos de expansión colonial hacia el Oriente amazónico tuvieron como efecto la desintegración de la antigua sociedad a'í cofán que habitaba ese territorio, así como la disminución drástica de sus integrantes y el desplazamiento de parte de la nacionalidad por otras zonas cercanas. Sin embargo, algunas familias sobrevivientes siguieron habitándolo, manteniendo territorialidad en la región y (re)construyendo la vida en sus tierras. Cabe recordar aquí que las formas de seminomadismo configuran dentro del territorio espacios de vida y residencia que legitiman la pertenencia de un pueblo sobre los espacios en los que ha desarrollado su vida (Ares 2010; López Azuz 2020).

En cuanto a la creación de la Reserva Ecológica Cayambe Coca, cabe subrayar que el Estado nunca realizó consultas de ningún tipo a la comunidad, sobre todo en 2010, cuando este ya era un derecho consagrado en la Constitución, y la Reserva pasó a categoría de Parque Nacional. El Estado ecuatoriano, que tuvo la oportunidad de hacer reparaciones con este proceso, sólo se ha limitado a mantener el convenio de uso que se firmó a finales del siglo pasado.

A través de los documentos oficiales, el Estado deja claro en el papel que siempre se ha preocupado por la conservación ambiental de este territorio. Mas sus habitantes, las y los a'í cofán como legítimos propietarios, son referidos como si fueran parte de la fauna del Parque. Y ante la preocupación conservacionista del Estado, el territorio que queda al otro lado del Aguarico, lindero del territorio ancestral y del Parque, fue considerado “terreno baldío”, y hasta la fecha se permite su colonización y titulación. Mientras, la comunidad de Sinangoe lleva más de tres décadas solicitando infructuosamente la adjudicación de su territorio ancestral, derecho legítimo de todo pueblo y nacionalidad indígena, y consagrado en la Constitución de la República.

Dimensión cosmológica y espiritual

Las propuestas desarrolladas sobre el perspectivismo permiten entender cómo operan hasta ahora ciertos elementos de la cosmovisión a'í cofán en la comunidad de Sinangoe. Me refiero aquí específicamente a los dos más relevantes y presentes en territorio: el *yagé* y la ‘gente invisible’, mismos que se encuentran interconectados.

Como mencioné en su respectivo apartado, la ‘gente invisible’ es una manifestación cultural inmaterial de las y los a'í cofán de Sinangoe. En este sentido son una salvaguarda de la tradición de esta nacionalidad y presentan así una forma particular de historicidad.

El que estas entidades estén muy presentes en los relatos de la comunidad dice mucho de la situación que como pueblo indígena están atravesando. Frente a la posibilidad indeseable de tener que asumir la forma de vida occidental *kukama*, se encuentran estos parientes, esta familia invisible que configura, desde la visión a'i, una guía espiritual y política ante la amenazante globalización y el respectivo riesgo de mayor extractivismo en su territorio.

El acceso a la 'gente invisible', entendida como una expresión del espíritu que da formas al cosmos, es sólo posible mediante el *yagé*. Esta es tanto una tecnología como una pedagogía para las y los a'i cofán de Sinangoe. Es el único método que poseen ahora para establecer comunicación con estos guías. El bejuco del *yagé* se puede encontrar únicamente en ciertas partes dispersas, y se procura que estos espacios estén libres de contaminación o afectaciones humanas. Esto es indispensable para que la planta crezca sana y no produzca efectos secundarios, malestar o enfermedad mediante su ingesta. En esta misma lógica se encuentra el tradicional *yoco*, encontrado también solo en ciertas áreas del territorio. Esta preocupación y cuidado no es exclusiva para el *yagé* y el *yoco*; en Sinangoe toda planta medicinal y alimenticia se cosecha o siembra tomando en cuenta lo mencionado.

En lo que respecta a la 'gente invisible', ellos tienen su propio territorio para el cual se encuentra condicionada la actividad humana. Esto no sólo se debe a las restricciones espirituales que fueron revisadas en el respectivo apartado, sino que está conectado con la relación que los invisibles tienen con la diversidad de especies animales. Esta es una razón más por la que en Sinangoe se mantiene el territorio de la 'gente invisible' como un espacio intocable. Además de ser un territorio necesario para la reproducción de la vida de 'los invisibles', se reconoce también como un espacio para la reproducción de vida animal. Es así como, desde una perspectiva espiritual, se forman espacios de conservación y protección de la biodiversidad en su territorio.

Además, lo anteriormente detallado sobre los sitios, caminos y asentamientos ancestrales demuestra que existe una conexión entre la memoria actual de Sinangoe y su territorio. La memoria de sus habitantes, los relatos míticos y el uso cotidiano y dinámico que se da a estos lugares, revelan la carga histórica y cultural que esta nacionalidad ha escrito y mantenido en su paisaje ecológico. La ancestralidad es un elemento vivo, que está en constante reactualización y se sostiene, tanto por la memoria, como por la historia y tradición de un pueblo.

Plano socioeconómico y de protección territorial

En base a lo expuesto, el sustento de la comunidad de Sinangoe ha dependido en gran parte de su territorio. Si bien, durante toda su historia, no han sido un pueblo aislado, su territorio les ha provisto de las fuentes principales de alimentación así como de la materia prima para la elaboración de sus herramientas, vivienda y transporte. Claro está que desde el contacto con el hombre blanco se dio inicio a una larga historia de intercambios desiguales, así como también se generó dependencia con herramientas que resultaron más eficaces para sus labores de construcción, siembra, pesca y cacería. A esto se suma las vestimentas hechas de tela y ciertos alimentos como la sal, el arroz y el aceite. Este fenómeno no es exclusivo de Sinangoe ni de la nacionalidad A'i Cofán, sino que lo han atravesado la gran parte de pueblos indígenas amazónicos.

Sin embargo, el principal sustento de la vida en Sinangoe sigue siendo su territorio. Su modo de vida, íntimamente ligado a su cosmovisión, ata a las y los A'i a las tierras en las que cultivan y cazan, y a los ríos en los que pescan y de los que toman el agua. La actual Sinangoe es producto de un recorrido histórico donde el ser humano ha tejido vínculos materiales y espirituales con los seres no-humanos del territorio. De aquí que para ellos sea impensable asumir una forma de vida como la de los colonos o como en las ciudades. Cualquier peligro a esta relación formada con su territorio significa una amenaza a su identidad como a'i cofán, a su supervivencia cultural e incluso física. De ahí que no es difícil de entender la decisión de la comunidad de formar un cuerpo de guardias que protegen el territorio, ya que su labor no se centra en proteger recursos, sino en proteger su vida y toda la vida existente, de la que dependen en todos los sentidos.

Las invasiones constantes a sus tierras, la contaminación que se produce en sus límites y vecindades, así como las restricciones y prohibiciones que tienen por vivir dentro del Parque Nacional, son un riesgo para esta sociedad, y todo esto ha colaborado en la precarización socioeconómica de las familias de la comunidad. Si a Sinangoe no se le otorga la capacidad para poder emprender en su territorio, desarrollar su agricultura tradicional y proteger de forma más efectiva su tierra y ríos, como lo han hecho por cientos de años, se los está condenando a una situación de riesgo, donde tanto el tejido social como la misma subsistencia de este pueblo indígena pueden colapsar.

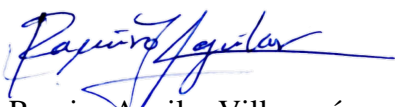
Lista de referencias

- ARES, Sofía Estela. 2010. "Espacio de vida y movilidad territorial habitual en Chapadmalal, Buenos Aires, Argentina". *Cuadernos de Geografía – Revista Colombiana de Geografía* No. 19: 27-40.
- BALÉE, William L. 1993. "Biodiversidade e os índios amazônicos". En *Amazônia: etnología e historia indígena*, editado por Eduardo Viveiros de Castro y Manuela Carneiro da Cunha, 385-94. Serie estudios. São Paulo: Nucleo de Historia Indígena e do Indigenismo da USP. Fundação de Amparo á Pesquisa do Estado de São Paulo.
- . 2013. *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- BOËDA, Eric, Ignacio Clemente-Conte, Michel Fontugne, Christelle Lahaye, Mario Pino, Gisele Daltrini Felice, Niede Guidon, Sirlei Hoeltz, Antoine Lourdeau, y Marina Pagli. 2014. «A new late Pleistocene archaeological sequence in South America: the Vale da Pedra Furada (Piauí, Brazil)». *Antiquity* 88 (341): 927–941.
- BORMAN, M.B. 1976. *Vocabulario Cofán*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.
- CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. 2010. "Esferas cognitivas y prácticas ecosóficas: aproximaciones a una crítica biocéntrica". *Ideas ambientales* 3.
- CALIFANO, Mario & GONZALO, Juan A. 1995. *Los A'i (Cofan) del río Aguarico. Mito y Cosmovisión*. Ediciones Abya-Yala: Quito.
- CANO, Marcel. Mestres, Francesc. Vives-Rego, Josep. 2010. "La Weltanschauung* (Cosmovisión) en el Comportamiento Medioambiental del Siglo XXI: Cambios y Consecuencias". *Ludus Vitalis* (XVIII) 33: 275-278.
- CEPEK, Michael L. 2008. "Essential Commitments: Identity and the Politics of Cofán Conservation". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* Vol. 13 (1): 196–222

- . 2016. “There might be blood: Oil, humility, and the cosmopolitics of a Cofán petro-being”. *American Ethnologist* Vol. 43 (4): 623-635.
- . 2019. *La supervivencia del pueblo cofán en los campos petroleros de la Amazonía ecuatoriana*. FLACSO Ecuador: Quito.
- CERÓN, Carlos, MONTALVO, Consuelo, UMENDA, José, UMENDA, Enma Chica. 1994. *Etnobotánica y notas sobre la diversidad vegetal en la Comunidad Cofán de Sinangüé, Sucumbíos, Ecuador*. Ecociencia: Quito.
- DENEVAN, William M. 2012. «Rewriting the Late Pre-European History of Amazonia». *Journal of Latin American Geography* 11 (1): 9-24. <https://doi.org/10.1353/lag.2012.0001>.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu: Buenos Aires.
- HECKENBERGER, M., GÓES NEVES, E. 2009. «Amazonian Archaeology». *Annual Review of Anthropology* 38 (1): 251-66. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-091908-164310>.
- HECKENBERGER, Michael. 2003. «The Enigma of the Great Cities: Body and State in Amazonia». *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 1 (1). <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol1/iss1/3>.
- HORNBORG, Alf. 2005. «Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia: Toward a System Perspective». *Current Anthropology* 46 (4): 589-620. <https://doi.org/10.1086/431530>.
- INSTITUTO NACIONAL DE CENSOS Y ESTADÍSTICAS. 1990. *Censo de Población y Vivienda* (Base de datos). Ecuador. En línea: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/base-de-datos-censo-de-poblacion-y-vivienda/> Último acceso: 13 de Febrero de 2021.
- . 2001. *Censo de Población y Vivienda* (Base de datos). Ecuador. En línea: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/base-de-datos-censo-de-poblacion-y-vivienda/> Último acceso: 13 de Febrero de 2021.
- . 2010. *Censo de Población y Vivienda* (Base de datos). Ecuador. En línea: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/base-de-datos-censo-de-poblacion-y-vivienda/> Último acceso: 13 de Febrero de 2021.
- IÑIGUEZ, Yury. 2016. “Tradiciones y expresiones orales de la comunidad Cofán Sinangoé del cantón Gonzalo Pizarro, para el diseño de un centro de interpretación cultural”. Ibarra: Universidad Técnica del Norte.
- LASSO, Geovanna. 2009. *Guión turístico de la Reserva Ecológica Cayambe – Coca*. Ministerio de Turismo del Ecuador: Quito.
- LEVIS, C., Flavia Costa, Frans Bongers, M. Peña-Claros, C. Clement, André Junqueira, E. Neves, et al. 2017. «Persistent effects of pre-Columbian plant domestication on Amazonian forest composition». *Science* 355: 925-31. <https://doi.org/10.1126/science.aal0157>.
- LÓPEZ AZUZ, Nelly. 2020. “Reflexiones sobre un pueblo transfronterizo. La movilidad territorial o ‘otham’”. *Punto Cunorte*, 6 (11): 171-195.
- MEDINA A., Domingo. 2003. “From Keeping It Oral to Writing to Mapping: The Kuyujani Legacy and the De’kuana Self-Demarcation Project”. En *Histories and Historicities in Amazonia*, editado por Neil L. Whitehead. Lincoln: University of Nebraska Press.
- MINISTERIO DEL AMBIENTE. Establécese el cambio de categoría de manejo de la Reserva Ecológica Cayambe Coca, por Parque Nacional Cayambe Coca y apruébase el Plan de Manejo del Parque Nacional Cayambe Coca. *Registro Oficial*, Suplemento No. 283, 21 de septiembre del 2010.
- NARVÁEZ, N., ANDY, F. 2014. “Uso de la medicina ancestral en el Centro Cofán Sinangoé”. Cuenca: Universidad de Cuenca.

- NEUMANN, Stefan. 1984. "Los Quijos y Cofanes del Nororiente ecuatoriano: Apuntes etnohistóricos". En *Antropología, cuadernos de investigación*. No. 2. Pontificia Universidad Católica del Ecuador: Quito. En línea: <https://issuu.com/docspuce/docs/cuaderno-de-investigacion-antropologia-2>
- OBBEREM, Udo. 1980. *Los Quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente Ecuatoriano*. Instituto Otavaleño de Antropología: Otavalo.
- RUMAZO, José. 1946. *La región amazónica del Ecuador en el Siglo XVI*. Sevilla: Escuela de estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2004. "Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanesha". En Surrallés, A. & García Hierra, P. (Eds.). *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.
- STOLZE LIMA, Tânia. 1996. «O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi». *Mana* 2 (2): 21-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>.
- TOBAR M. E. PÉREZ, D. PÉREZ, A. GIRALDO, M. 2004. *Pueblo Cofán. Los navegantes del río Putumayo*. Bogotá: Fundación Zio-A'i, Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- UZENDOSKI, Michael. 2017. «Epílogo: Develop-person y emprendimiento indígena en el capitalismo del siglo XXI». En *Iniciativas empresariales y culturales: estudios de casos en América indígena*, editado por Anne-Gaël Bilhaut y Silvia Macedo. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- VALDEZ, Francisco. 2013. *Primeras Sociedades de la Alta Amazonía*. IRD: Marsella.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena». En *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por A. Surrallés y P. García Hierro. Lima: IWGIA.
- . 2013. *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio; entrevistas*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- WHITEHEAD, Neil L. 2003a. «Introduction». En *Histories and Historicities in Amazonia*, vii-xx. Lincoln: University of Nebraska Press.

Firma de responsabilidad



Ramiro Aguilar Villamarín
Antropólogo

Anexos

1. Síntesis de entrevistas

a. Bautista Umenda (trad. Marcelo Lucitante)

Bautista cuenta que hubo mucha gente en la loma de Sinangoe en la época cuando existía la campana y su deidad (el niño). Solían rejuntar pura espina alrededor de donde el niño estaba sentado en su banco. Al anochecer, el niño salía a andar por donde él quería. En la madrugada se volvía a sentar. Tenían una campana de oro puro muy grande. La campana sola sonaba, o la hacían sonar para reunión, o sonaba cada año en el tiempo de la chonta. Dicen que se llevaron para (el sector del río) Kekuno, otros que se quedó en el mismo lugar, enterrada. Cuando mataron a ese dios (el niño), se destapó la enfermedad, con la muerte se dispersaron los cofán.

Los invisibles salieron cuando los españoles ingresaron aquí y comenzaron a matar y destruir la ciudad que había aquí. Algunos cofán, porque ya estaban acabándose, se asustaron y se dispersaron. Los que quedaron se escondieron en el Kekuno. Ellos tienen una pepa de achiote con la cual se vuelven invisibles. Ellos se pintan como ellos quieren convertirse. No se los puede ver. Viven como cofanes. Hasta hoy viven por el Kekuno.

Cuenta que hubo unos jóvenes cuyo padre se fue a Colombia, ellos se quedaron y se volvieron invisibles. Luego fueron a visitar a su papá y le dieron el achiote. Un colono (recién) le dijo que vio a tres cofanes jóvenes (una de ellos mujer) en Quito, con ropas impecables, vendiendo oro. Bautista dice que esos eran invisibles. “No solo andan aquí, sino en diferentes lugares”.

“Hasta el día de hoy, ellos nos están protegiendo”. Los invisibles los protegen de distintas maneras. No quieren que vengan foráneos a vivir aquí, ellos son los que les hacen enfermar. Ellos están de nuestro lado, ellos nos impulsaron e influyen a la gente de afuera para que estén de nuestro lado. Nosotros los cuidamos porque ellos nos cuidan. Ellos nos dan la mente, la idea en nuestro corazón de que tenemos que cuidar nuestro territorio.

Antes era posible el encuentro entre invisibles y cofanes, pero actualmente no se da porque a ellos “no les gusta cómo viven ahora... No nos cuidamos como ellos quieren, no nos protegemos como ellos quieren. Nos ven muy sucios”

Con respecto al yagé, cuenta que algunos mayores que tomaban en su juventud, ya no lo hacen por la influencia de la religión evangelista. Él también dejó de tomar por la misma razón. Cuenta que cuando solía tomar era para amanecer sano y fuerte.

Sobre las plantas medicinales, cuenta que en la comunidad se saben bien qué plantas hay en el monte para curar.

Sobre la protección del territorio, dice que es importante para la comunidad tener “una parte de la selva donde nadie haya ingresado, donde nadie haya caminado, donde nadie conoce. Para que abunden los animales de diferentes tipos y especies, para que puedan tener su hogar y se alimenten. Para que nuestros hijos puedan luego conocer esa parte, y si ya no hay comida, que se alimenten de los animales que hay ahí.

b. Jorge Criollo (trad. Marcelo Lucitante)

Jorge Criollo sí solía tomar *yagé*. Su papá le ha dado también, para tener ese conocimiento que los antiguos tenían, para que se convierta en shamán. Su papá le hizo hacer dieta y ayuno, pero él no siguió como debía y se enfermó. Desde entonces dejó ese camino y se convirtió en hijo de Dios, en cristiano, para poder cambiar su vida y vivir para bien.

Cuenta que en Dureno sí hay una parte del territorio donde vive gente invisible pero no son los mismos. Allá son los Ukabati A'i, aquí (Sinangoé) son los Kekuno A'i. Cuando el mayor Lino (Chica) enfermó, su papá, que es de Dureno, vino a curar junto con la gente Ukabati.

Cuando se anda cerca del territorio del Kekuno “no hay que andar con chiste... no hay que andar haciendo bulla... no hay que andar cómo se antoje, hay que andar como persona seria... no les gusta que se ande haciendo bulla”.

c. Eliza Umenda

Hace más de 50 años empezaron a llegar colonos a establecerse en el sector, todo se veía como “terrenos baldíos”. En ese entonces había ya una compañía minera trabajando y se había construido una pista de aterrizaje en Puerto Libre.

Ante el aumento de colonos, procuraron fijar sus límites, pero es entonces que les notifican que están dentro de la Reserva y que no podían delimitar su propio territorio: “vienen y dicen que esto ya no es de ustedes, es del gobierno, como que fuéramos animalitos... Nosotros somos los dueños, desde hace tiempo y años”. Debido a esto no se sienten libres en su propia casa, no son dueños de su propio territorio.

Eliza Umenda cuenta que su abuelo, Sebastián, curaba solo con *yagé*. Ella recuerda que sus padres bebían *yagé* cada semana. Tenían un ‘rancho’ lejos de la casa. Sus papás ayunaban y se purgaban antes de beber, solo chucula tomaban y había mucho cuidado con la menstruación de la mujer. A ella le prohibían que ese día se bañase o se acercase al río.

Sobre la gente invisible contó que ellos suelen salir a la sierra. Como pueden volverse visibles, la gente allá piensa que son normales. Cuenta también que los lugares donde hay la guadúa es donde viven. Tienen un perfume agradable y muy oloroso, y cuando uno está por el bosque y percibe un perfume rico es signo de su presencia. Se aparecen ante alguien cuando se enamoran de esa persona, y cuando aparecen suelen tener un aspecto bien pulcro. Pueden aparecer en sueños también, y pueden asumir otras apariencias. Con algunos mayores mantienen contacto y a veces comparten cacería con ellos. Pueden enfermar a quienes rehúsan sus favores o a quienes se niegan a irse con ellos. Sin embargo dice que no buscan matar ni hacer daño irreparable: “no hacen mal, solo viven”. El sector del río Kekuno es territorio de los invisibles, y ahí siempre ha habido buena pesca.

Eliza también recuerda que los cerros del territorio son históricos porque sus papás le contaron que en estos se dio la guerra entre cofanes y waoranis.

Cuenta también que los caminos que se usan hasta hoy para recolectar frutos son senderos antiguos. Y también existe un camino antiguo que conecta a la comunidad con Monte Olivo, en la sierra.

Cuando aún existían shamanes, estos podían, mediante la ingesta de *yagé*, observar la enfermedad en la persona y ver también qué plantas le iban a curar.

Contó que siempre se ha sembrado plátano, yuca y *chiros*, que la educación sobre los sembríos era impartida por los papás y se daba desde la infancia. Aproximadamente cada cinco años cambiaban de lugar para las plantaciones, ahora ya no lo hacen por las limitaciones de la Reserva.

Sobre el pescado, “se pescaba en todos los ríos... vaya a ver si ahora hay pescado”. Ella menciona que es importante que en el río Aguarico se pesque sin contaminación. Los métodos de pesca que usan colonos afectan mucho su pesca.

Para Eliza, proteger el territorio significa defender el futuro de sus hijos y luchar por la libertad que les ha sido negada.

d. Luciano Lucitante

Luciano recuerda que el territorio fue disputado con los waorani, y después de algunas batallas, según lo que le contaban sus papás, cedieron el territorio a los cofanes.

Sobre la vestimenta cofán cuenta que el color negro es vestido de tigre, y azul es como dueño del *yagé*. El pañuelo rojo es como los años que llega el chontaduro.

Cuando empezamos a hablar sobre el *yagé*: “El dueño se le ve que tiene todo. Se ve qué plantas usar, para no caer enfermo. Hojas que son como espíritu trueno. Los perfumes. Para mujeres, para que no se acerquen las moscas. Para no oler mal. Para ahuyentar moscos, el achiote, en pies, manos y cara.

“Yo tomé desde pequeño. Ya grande me hizo mal, por eso ya no tomo. Ya grandecito me hicieron castigar con *yagé*, me revolqué, me caí en toda la planta de ortiga. Fue castigo para ser buen muchacho. Hasta ser grande y uno ya puede tener espíritu para curar a la gente y para convertirse en tigre, el shamán enseña todo eso. Cuenta también que en tema de salud nunca se enfermaba, que era suficiente tomar *yagé*.”

Cuenta que cuando llegó el ILV, “ahí escuché un poco la palabra de dios, dejé de tomar. Fui bautizado, hasta 18 años no tomé. Me casé y luego de eso volví a tomar, pero ahí sí me cogió bien... Los palos y ramas me decían, no me orine, no me ensucie. Ellos también son vivos”. Cuando le pregunté, para qué tomar *yagé*: “Es para ver qué estoy yo. Cuando estás mal, ahí se ve todo mal, coge vómito, dolor de cabeza. Ayuda a limpiar, para los bichos es bueno”

Sobre los Invisibles: Ellos “pusieron espina en rodilla por llevar colonos de Puerto Libre al Kekuno, y por pasar por medio territorio de ellos. Para ellos somos ciegos. Pasé como quiera. Hasta ahora siento dolor... Son dueños de río, son dueños porque conocen más la parte de toda la parte que es virgen porque uno se mete por ahí queda enfermo. Si entra alguien enfermo, ellos pueden ayudar a la salud de esa persona. Pero si uno es malo hace daño, ya pueden matar.

“Abuelos dicen que alguna gente invisible se convierte como un oso, una pava, y se acerca cerquita, uno no sabe, dispara y no mata, se va volando. A veces se mata y se come, y en el sueño (se ve) que alguien viene a matar o puede enfermarse... Viven más sanos que nosotros, sin enfermar”. Cuenta que una vez siguiente el rastro de una danta: “oí como venía la gente, como que cortaba machete, tin”.

Cuenta que en 2001 o 2002, “entró gringo casado con cofán de Zabalo al Kekuno con toda familia. Fue tomar fotos de huevos de gallo de la peña. Volvió que ya no avanzaba, con dolor de estómago, comía poco y dormía, y de noche con diarrea con sangre, y el otro día salió. Creo ahí hicieron daño. Y desde ahí ya no entró más”.

“Para encontrar gente invisible, hay que estar en casa solo, o solo con hombres, nada de mujer ni enamorada. Casa solo. Tomar *yagé*. De ahí salir al monte, quedar a dormir allá. Y ahí vas a tener otro sueño, diferente a la ciudad. Ahí estar solito. Aunque pase tigre grande o rastro grande no hay que tener miedo, eso es gente invisible. Si coge sueño diferente, no tiene que pensar nada, no va a pasar nada, tú puedes estar ahí. Puedes oír gente, habla gente, no hay que tener miedo. No jabón de baño, hay que bañar con jabón natural, de monte... Si se viene de allá, le cuentas a otros y sigues contando a otros, ni más, ya no puedes encontrar más. No hay que contar nada. Puedes encontrar carne o guanta un poco herido, puedes matar eso, quien mandó herido, la gente invisible a que coja más rápido. Y así puedes vivir. Si andas contando, nada nada. Mi padre dijo que no hay que contar nada. Hay que vivir bien decía, y se puede hablar con ellos, sin necesidad de medicina. Gente invisible no quiere que contemos. Por conversar se puede caer enfermo”.

Cuenta sobre un relato de oro en el Kekuno, que una vez un *kukama* llegó a llevarse la pepa más grande, y el trueno le cayó y murió. Otro relato cuenta que la gente invisible tiene a un gringo, decía su abuelo. Este tenía todo, botas, todo decían.

Según Luciano, en el sector superior del río Dué, por el río Chispa, hay bastante chontaduro que dejaron sembrado los cofanes antes, también planta sotimbako. Eso en época de los abuelos. Allá había problema con el Reventador.

Sobre el *yoco* cuenta que “da energía, quita la vagancia, quita el sueño, da ánimo, da ganas de caminar. Si toma espeso y bastante ya puede aguantar el hambre, hasta 24 horas, hasta la tarde”.

Sobre las chacras, dijo que “ya no hay cómo rotar, entonces el sembrío se seca. Se siembra una hectárea no más”. Y sobre la pesca: “en el río era de bocachicos grandes, del doble de tamaño de los actuales. Cuando el Aguarico se secaba, bajaba el nivel del río, quedaban positos de bastante pescado... Se sale ahora cada semana o dos semanas a pescar. Antes no era así, antes era después de un mes o más porque había buena pesca, se ahumaba y se guardaba... Se sale en la tarde... Pusieron represa en el Dué y ahora no va a haber (peces)”.

e. Julio Guaramag

A Julio Guaramag su suegro le contó que todo el sector del cerro Sinangoé era lleno de luces, parecía ciudad. Había entonces una campana de oro, tocaban solo para reunión. Esta se ubicaba en la cima de la loma de Sinangoé, y ahí también había un dios, un hombrecito pequeño, en una casita bien hecha. Prueba de lo poblado que era el lugar,

dice, son las ollas de barro quebradas y carbón de cocina que es posible encontrar por todo el territorio.

Sobre el *yagé*, contaba que previo a la ceremonia hay que hacerse una limpieza con corteza de árboles. “Si no se va limpio, el *yagé* castiga... Mi suegro se convirtió a la religión evangélica y dejó de tomar *yagé*, luego ya solo muy de repente”.

Su suegro también le contó que luego de la epidemia que aniquiló a buena parte de los cofán, varias familias se fueron “más atrás” y se hicieron invisibles. “Dominaban el *yagé*, y se hicieron invisibles”. Cuando visitó el Kekuno, soñó con “una cofán bien vestida, tranquila, me brindó un buen tazón de chicha, me contó que vivía ahí... En otras partes, silban, silbido bien bonito, te acompañan. Cofán mismo son... A otros movían la carpa, asustados no salían. No hay que meterse por donde hay caña guadúa, es pueblo de ellos. A ellos no les gusta”. Cuenta también que por la presencia de invisibles en ese sector existe mucho pescado, pero a ese sector no se accede a talar, ni a abrir caminos, ni trochas, ni cacería.

Recuerda que su papá le contó sobre los caucheros, que eran las familias de colonos más antiguas. Estos entraban por el río Segueyo hacia el Occidente con ambición del caucho. Cuentan que cuando tumbaban el árbol para extraer la resina, en la noche reventaba, para la mañana no había árbol, “se les perdía... buscaban y no encontraban, muy poco”.

Dice que si alguien se enferma se acude a la medicina natural y tradicional, pero si no logra controlar el malestar, se busca atención médica afuera. El pequeño ingreso que provee el lavado de oro se vuelve muy necesario en estos casos.

Cuenta que él solo siembra para el alimento de la familia. Hace unos años hizo potreros para ganado, pero muy poquito dio esto de vuelta para la alimentación para la familia. También “hicimos piscinas de tilapia, nos juntamos seis personas, pero no tuvo éxito. Hizo falta el capital”.

Sobre el alimento del cual dependen afuera cuenta que compra arroz, azúcar, aceite, sal. “El arroz produce aquí buenísimo. Se carga lindas cañas... Verde, yuca, pescado, carne de monte si se consigue aquí, un pollito o gallinita sí hay”.

Sobre la cacería cuenta que “andaba mucho con mi suegro. Nos quedábamos lejos, un día de caminata. Venados, puercos, a veces danta, monos, pavas. Una vez al mes antes. Ahora ya no porque no camino mucho”.

“Antes se pescaba con chuzo. A mi suegro lo veía que iba río arriba, por el Aguarico. Diez, quince traía. Yendo en la canoa, a veces saltaban los pescados solitos a la canoa”.

Cuenta también que hace unos 40 años atrás mucha gente externa a la comunidad entraba al territorio a lavar oro. Salían “cargados con las maletas llenas”, y por esa razón se empezó a cuidar. Ahora, hay poquito oro.

“Nos hablan de afuera que la gente cofán son vagos... puede que seamos vagos, porque no tálamos el bosque, mientras al otro lado, en la vía, ya acabaron con todo el bosque... acabaron con los ríos, con maquinaria... nosotros cuidamos los ríos. A lo mejor nosotros somos más inteligentes porque nos estamos asegurando para el futuro. Si ahora es duro...”.

2. Relatos

a. Genoveva Umenda (trad.)

Sobre una mujer que se casó con un invisible

En un tiempo, los invisibles venían a visitar toda esta ribera del río Aguarico, y un día se enamora una joven de un invisible y se casó con él. Y ya pues, vivía en su casita igual, los familiares, ahí los suegros y entonces, él, en el tiempo en que no hay moscos, el invisible vivía con su esposa así como que estamos ahorita, se lo veía clarito. Pero en el tiempo de los mosquitos, él cuando estaba en la casa no se lo veía. A la esposa sí se la veía porque era como nosotros. Un día, van a visitarla la familia. Llegan y solita estaba la mujer barriendo la casa. Y cuando llegan no ha estado el esposo. Disque le pregunta, “Y tu esposo, ¿para dónde se fue?”. Y la mujer le dice, “está ahí en la hamaca”, y en la hamaca no se veía nadie. Calladitos se han sentado ahí, quietitos, conversando entre ellos, solitos, y cómo van a conversar si no había nadie. En un rato se han bajado y se han... de ahí disque, ahora tienen que tener cuidado de no visitar en tiempo de moscos porque está ahí a veces. De ahí que cuando él, el esposo, llegaba donde ellos a visitar disque decían, “nosotros vamos a ir tal día donde ustedes, estarás...”. Y cuando ellos avisaban, él esperaba normal, así como nosotros. Pero cuando no le avisaban, él estaba en la casa, pero nadie lo veía.

El tronco de pescado

Hubo tiempo en que el río Aguarico no tenía pescado. No tenía nada... Pero había un mayor que él solito cogía los pescados, los bocachicos, y comía. Cada vez que salía de su casa, venía con buena pesca... y a nadie compartía. Él solito comía todito. Cada vez que cogía, solito comía. Y entonces, disque la gente, “vamos a espiarlo al mayor”. Ya cuando él sale, como le estaban espiando se han ido siguiendo. Más allá, en el Segueyo, adentro, ahí está la punta de la playa, ha prendido su cigarrillo murmurando al monte... y ya disque le ven al árbol, ahí, a la orilla del río, parado, disque le había bajado la agüita. De ahí disque bajaban los pescados, y el mayor se va con el bejuco y cogió a los que pudo, y se ha venido. De ahí disque han dicho, ahora sí, sabemos cómo vamos a pescar. Se han ido igual allá a fumar tabaco... no bajó el pescado. De ahí sique han dicho, vamos a tumbar el árbol. De ahí fue que fueron a tumbar pues. El *turiche*, es el lorito más o menos grandecito, y el *condoche* es más pequeño. Entonces han comenzado a tumbar, y comienzan a salir astillitas... y a lo que caen, se convertían en zábalo... Y cuando, dice, cuando ya llega ahí sito, el árbol para quebrarse, se iban y se ha trancado. Se ha trancado arriba. Y han dicho, mañana volvemos para tumbar. Al otro día se han ido y enterito el árbol otra vez. De ahí han comenzado otra vez. Y el pico del carterito, el lorito más grandecito, no ha valido, se ha quebrado, y el del más pequeñito es que ese era duro, del que al último ya fue... quedó el árbol ladeado y no cayó. Y se ha ido primero la ardilla, arriba a cortar que ha pasado arriba en el cielo. Ha ido y ha visto, que ha estado un hilo en la punta del árbol, sosteniéndole. Tenía que cortar ese hilo para que caiga el árbol. Disque ha bajado sin cortar el árbol. Ha dicho, “está un hilo, pero yo tengo miedo de morir... como yo voy a bajar, durísimo hasta acá”. Entonces el más pequeño, la ardilla, el *tiriri*, disque dice, “yo voy a ir... yo sí voy a ir”. Y ha ido, ha llegado, según la historia, donde dios. Y dice dios, “te voy a dar dos clases de maní. Este es para usted y este es para los humanos... entonces el que va a ser para usted ponga a su izquierda, y el que va a ser para humanos póngase a su derecha”. Ha metido, y él ha cortado el hilo. Baja pero a todísima, ya cerquita de que el árbol cayó... ya, se ha botado de muy alto. Cayó al piso,

quedó inconsciente ahí. Cuando se despierta, ya bien no más. Toca su maní, y estaba ahí. Y por eso dicen que desde entonces está el maní que la gente tiene y el maní del monte. Y por eso hay bagre, bocachico. Si no hubieran tumbado ese árbol, no hubiera nada.

El mono dueño del oro

Un shamán llevaba a un mono, mono capuchino en su hombro. Los otros shamanes han visto y dicen, ese es trueno, el mono del oro. Ha ido cruzando (por el río Segueyo) y se le cae al agua, y sale reventando, hecho trueno.

b. Luciano Lucitante

Mi tío Guillermo, cuando era así chiquitito, como maltratan los padres a la madre, ellos vinieron acá, así chiquitos, y atrás de ellos seguían tigre, y eso que no es tigre, es la gente invisible. Han traído acá y han salvado, y han criado grandes... tío Guillermo, tío Lino también. Así conversaban, esta es la tierra virgen, pero vive la gente invisible, en ese tiempo y también los compañeros waorani también.

Cuando primera vez ellos, los cofanes suben de abajo y quedaron a dormir en la playa, al otro lado, y los waoranis como ya saben, ellos vieron y como es aquí toda esta parte de waorani. Quebraron guadúa y pasaron de noche, y mataron a los cofanes, salvo solo señora y los hijos, y algunos corrieron y salvaron. De ahí, quedaron vuelta, y ahí es que han matado al hombre y han llevado a la mujer y a un bebe, así como chiquitico. Y allá hicieron criar lo waoranis y cuidaron, y enseñaron al muchacho. Como ellos tomaron hartos remedios de la selva para poder matar a los cofanes, y en ese tiempo era como... como una hoja sequita que agarra el hilito de araña y da vuelta, buscando todo eso cogieron eso hartos y cocinaron. Como hay hartas hojas, de amargo, de dulce, no sé qué tanta, y tomaron, vomitaron, hicieron vomitar a ese joven y aprendió. Unos cinco días y ya aprendió para luchar con los cofanes, y la mamá también. Mamá decía que los waoranis se van donde los tíos, "no mataran" dice al hijo. Y se llevaron. Y antes que lleguen waorani, llegaron a la casa grande, la familia, hicieron entrar y cambiaron así con cushma, pusieron corona, collar, todo. Y sacaron así frente, al patio. Cuando salió él, los waoranis pensaron que es cofán y eso que ellos mismo enseñaron al joven. Le mandaron lanzas, y nada no pegaron. Pasó así, ras, ras, y él cogía, mandaba, tak, tak, hasta acabar con todos los waoranis. Y así hicieron sacar a los waoranis. Se fueron al Coca, otros no sé para dónde se largarían. De ahí empezaron a vivir los cofanes aquí. Esa es la historia que conversaron los abuelos. Por eso hay vasija de barro, aquí hay hartos. Toda esta parte es. Y hay unas partes que la tierra es así como hueco, no sé qué será enterrado, qué será. Todas partes están así acá, y acá arribita también está así, hueco, enterrado será, no sé. Pero vaya a ver dentro de la tierra, es puro vasija de barro. De aquí todo esto es así. De ahí cuando se acabaron waoranis, vivieron cofanes y aumentaron cofanes, y más con gente invisible.

c. Bautista Umenda (trad. Marcelo Lucitante)

Antiguamente, los mayores de aquí han salido de cacería. Iban por el sector del Kekuno, iban por una quebrada y encontraron un paujil. Una pava grande, y ellos mataron. Se fueron a alzar la pava y muy pesado, han llegado a una quebrada, han destripado y en su buche, han dicho qué será que comió, lo partieron y aquel buche tenía puro oro. Entonces ellos han dicho, de dónde comió esta pava, vamos a buscar. Se han ido por una quebrada, más bajo y había otra quebradita, fueron por ahí. Cuando iban, iban y vieron que aquella

quebrada estaba como que pura piedra, puro oro, así como regado maíz, lleno de oro. Entonces ellos han cogido, han cogido y han regresado a la casa, llegaron y al momento que han llegado al atardecer a la casa, ellos... ya ahí mismo, el rayo, pras, comenzó a tronar, comenzó a relampaguear y le quitó todo el oro que ellos han llevado a la casa. Y desde entonces ellos han dicho, bueno entonces vamos a ir, vamos a hervir el agua en una olla, mientras ustedes hierven nosotros vamos, cogemos el oro, subimos y lo ponemos para que se muera el oro. El oro es vivo todavía en esa quebrada. Entonces ellos han planificado aquello y se fueron a la quebrada, y mientras uno se quedó hirviendo el agua, bajaron cogieron el oro con hojas, sin tocar con la mano, vinieron, lo pusieron en la olla y al mismo rato el oro se queda como muerto y ya no pudo caer el rayo y quitarles. Entonces los mayores, todos los cofanes de aquí, ellos iban a coger el oro y no pasaba nada. Iban a vender a Colombia porque de ahí llegaban los españoles a comprar. Así todo tranquilo, ellos cogían el oro. Pero un día de esos, así han llegado los colonos para ingresar allá. Y ellos han llevado allá, y algunos han estado cogiendo como según los cofanes dijeron tienen que coger, pero uno va como bien antojado del oro y él se ha querido como meterse más y buscar el oro más grande. Entonces aquel colono se metió donde estaba el propio dueño del oro, entonces él se fue a agarrarse una pepa de oro bastante grande, y el momento de ir a coger... ahí mismo el relámpago lo dejó hecho carbón. Desde ahí se ha perdido el oro, y los mayores no saben muy bien donde queda.