

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE COMUNICACIÓN
CONVOCATORIA 2006-2008**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN COMUNICACIÓN**

**USOS POLÍTICOS DE LA ETNICIDAD EN LOS A'Í COFÁN DEL ECUADOR:
EL CASO DE DURENO**

JUAN CARLOS GONZÁLEZ GUZMÁN

MAYO 2009

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ESTUDIOS DE COMUNICACIÓN
CONVOCATORIA 2006-2008**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN COMUNICACIÓN**

**USOS POLÍTICOS DE LA ETNICIDAD EN LOS A'I COFÁN DEL ECUADOR:
EL CASO DE DURENO**

JUAN CARLOS GONZÁLEZ GUZMÁN

**ASESOR DE TESIS: ANDREA PEQUEÑO Y MARIA BELÉN ALBORNOZ
LECTORES/AS: XAVIER ANDRADE Y CRISTIAN LEÓN**

**QUITO
MAYO 2009**

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

Dedico esta tesis a mi familia y a todas las personas con quienes aprendí a conocer y a disfrutar la vida.

Mi gratitud para los A'í Cofán del Ecuador por permitirme hacer esta tesis que pone a su disposición una mirada reflexiva sobre *qué es ser Cofán*.

A las asesoras de tesis: Andrea Pequeño y Maria Belén Albornoz. Al apoyo académico de Eduardo Kingman, Fernando García, Xavier Andrade, Cristian León y Karen Andrade.

A Marcela Blomberg, Fabián Patinho, María Inés Armesto, del Archivo Blomberg.

A las personas de las comunidades Cofán del Ecuador que me brindaron su generosa colaboración: Arturo Ortiz, David Queta, Eduardo Chapal, Alejandro Criollo, Eduardo Mendúa, Elsira Quintero, Emergildo Criollo, Fidel Aguinda, Marina Aguinda, David Criollo, Rufino Criollo, Linda Ortiz, Roberto Aguinda. A sus hijas e hijos.

A los A'í Cofán del Ecuador.

Introducción	1
Antecedentes.....	1
Justificación.....	6
Planteamiento del problema.....	11
Modelo Conceptual.....	12
Diseño metodológico.....	19
Fotografías de Archivos.....	21
Métodos.....	22
Economía Visual.....	23
Etnografía.....	24
Capítulo 1. Marco Teórico: Comunicación Política y la Antropología Visual...	26
Capítulo II. Representaciones sobre los indígenas del Ecuador. Los Cofán, la alteridad y la identidad nacional	43
Ser indio.....	43
Ser ciudadano.....	48
Conformación actual del movimiento indígena del Ecuador.....	51
Auto-reconocimiento y resignificación de lo indio.....	53
Ser indígena.....	54
Ser Cofán.....	57
Estudios sobre los Cofán del Ecuador realizados por “otros no Cofán”.....	57
Estudios sobre los Cofán realizados por miembros de la nacionalidad Cofán.....	64
Capítulo III Etnografía del Archivo Blomberg	71
Etnografía.....	80
Identidad.....	81
Niños-jóvenes.....	81
Mujeres.....	86
Hombres.....	89
Autoridad local, jefe espiritual, social y político.....	91
Cosmovisión Cofán.....	96
Territorio, cultura y resistencia.....	97
Capítulo IV Discusión: Usos políticos de la etnicidad en los A'í Cofán del Ecuador	99
¿Qué es ser Cofán?	102

El Estado-nación.....	106
Las empresas religiosas.....	108
Los organismos internacionales.....	108
Los A í Cofán del Ecuador.....	108
¿A quién interesan las consecuencias de cambiar u olvidar lo qué es ser Cofán?.....	111
¿Existen confrontaciones en cuanto a qué es “ser Cofán?	111
Perspectivas de la construcción social del proyecto de futuro en relación con las posibilidades de participación y argumentación pública entre los A í Cofán del Ecuador.....	112
Cambios en el ser Cofán por el contacto con la sociedad occidental.....	116
Procesos de producción, transmisión y recepción de contenidos simbólicos en los sistemas de autorepresentación de los A í Cofán del Ecuador.....	119
Cómo interactúan los sistemas de autorepresentación al interior de las comunidades	120
Los contenidos políticos de las autorepresentaciones.....	120
Bibliografía citada.....	121

RESUMEN

El principal interés en esta investigación consiste en comprender y describir los elementos significativos sobre: qué significa ser Cofán para los A'í Cofán del Ecuador. En esta investigación nos interesa estudiar los usos actuales de la etnicidad que los Cofán del Ecuador incorporan en sus autorepresentaciones sobre “qué es ser Cofán”, para comprender los discursos y prácticas que motivan estas autorepresentaciones; cómo incide la etnicidad y sus usos actuales en la nacionalidad Cofán; cuáles son las consecuencias políticas de estos usos dentro de la comunidad Cofán del Ecuador. Para esta investigación utilizamos un grupo de fotografías sobre los Cofán de la comunidad Santa Rosa de Sucumbíos, realizadas por Rolf Blomberg en 1954. Recurrir a estas fotos pretende incidir en la activación de asuntos de la memoria para identificar cómo las autorepresentaciones existentes operan a nivel político entre miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador. Los sentidos “identitarios” que circulan entre los Cofán han generado territorios simbólicos en los que las autorepresentaciones también circulan y son expresadas mediante elementos visibles que al utilizarlos representan los sentidos identitarios convenidos por la comunidad Cofán y dan cuenta de una existencia social diferenciada. Las autorepresentaciones de los A'í Cofán del Ecuador sobre sí mismos transportan códigos sociales específicos cuyas incidencias en la comunicación política entre los miembros de esta nacionalidad serán analizadas en esta investigación. Un debate importante en la comunidad Cofán del Ecuador tiene que ver con qué significa “ser Cofán” en la actualidad. Entre sus miembros existen diferentes esfuerzos por recuperar actividades y formas de ser Cofán como actividades manuales, medicinales y espirituales, logrando restituir y reutilizar partes del repertorio de las ritualidades Cofán, recordadas y recuperadas de aquello que consideran como “lo Cofán originario”. Las actividades y formas de ser Cofán están en relación con saberes producidos y acumulados de su propia experiencia y mediante su interacción con “otros no Cofán”, desde el *tiempo primordial* hasta la actualidad. La identidad étnica Cofán resulta de un proceso de interacciones en un espacio geográfico concreto en el que se ha constituido el universo simbólico A'í Cofán. La identidad étnica Cofán que actualmente interactúa en el entramado social de esta nacionalidad es una combinación entre formas y actividades que corresponden a la “ley originaria Cofán”, de acuerdo con rasgos y evidencias de antes de la llegada de los españoles a sus territorios, impregnada de nuevos sentidos identitarios presentes en prácticas socioculturales que provienen de otras culturas que son re-significados, apropiados o usados como propios. La utilización política de “lo Cofán” es un elemento importante en los procesos de resignificación de la identidad étnica entre sus miembros. La etnicidad como recurso político surge de procesos contemporáneos de re-etnificación, de reconstrucción de la identidad étnica modificada en la conquista, la colonización y la vida republicana.

Introducción

Antecedentes

En el Ecuador, en la provincia de Sucumbíos viven aproximadamente 1.000 personas que pertenecen a la nacionalidad A'í¹ (Cofán). La organización social y política de los A'indeccu del Ecuador está conformada por un grupo de autoridades locales representantes de cada comunidad agrupadas en la Federación Indígena de la Nacionalidad Cofán del Ecuador-FEINCE. “La FEINCE se constituyó legalmente el 20 de junio de 2001, creada para representar a las comunidades Cofán en lo político y legal, y para desarrollar políticas generales de la nacionalidad con el propósito de generar bienestar a las comunidades, mantener la cultura y el territorio Cofán” (FEINCE, 2008). En la actualidad, los centros poblados Cofán son: Soqquíé, Tayo'su Canque, Chandía Na'ë, Alto Bermejo, Sinangoe, Dovuno, Doreno (Pisurié, Bavuroé, Uperito, Totoa Naiqque), Zábalo y Pacuya.

El principal interés en esta investigación consiste en comprender y describir los elementos significativos sobre: qué significa ser Cofán para los A'í Cofán del Ecuador. En esta investigación nos interesa estudiar los usos actuales de la etnicidad que los Cofán del Ecuador incorporan en sus autorepresentaciones sobre “qué es ser Cofán”, para comprender los discursos y prácticas que motivan estas autorepresentaciones; cómo incide la etnicidad y sus usos actuales en la nacionalidad Cofán; cuáles son las consecuencias políticas de estos usos dentro de la comunidad Cofán del Ecuador.

Para esta investigación utilizaremos un grupo de fotografías sobre los Cofán de la comunidad Santa Rosa de Sucumbíos, realizadas por Rolf Blomberg en 1954. Recurrir a estas fotos pretende incidir en la activación de asuntos de la memoria para identificar cómo las autorepresentaciones existentes operan a nivel político entre miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador. Los sentidos “identitarios” que circulan entre los Cofán han generado territorios simbólicos² en los que las autorepresentaciones también circulan y son expresadas mediante elementos visibles que al utilizarlos representan los sentidos identitarios convenidos por la comunidad

¹ A'í en A'ingae (nombre del idioma Cofán) significa: gente, persona, gente de aquí, que ha vivido y vive aquí. Cofán es una denominación que se origina en el discurso colonial utilizada para identificar a las personas que habitaban en las orillas del río Cofá'nae (nae: río). Desde la colonia hasta la actualidad son conocidos como los “Cofán”, aunque se autodenominan A'í; en plural: A'indeccu.

² En esta tesis nos referimos como *territorio simbólico* al conjunto de creencias, saberes, normas y rituales que son producto de la elaboración de sentidos para la vida y que resultan ser factores de cohesión social, que actúan como elementos identitarios y que se expresan “lo Cofán” de maneras particulares en de campo de lo material, a nivel de idioma, adornos, vestimenta, alimentación, vivienda, cultivos, cacería, recolección, formas sociales, leyes y ritualidades.

Cofán y dan cuenta de una existencia social diferenciada. Las autorepresentaciones de los A'í Cofán del Ecuador sobre si mismos transportan códigos sociales específicos cuyas incidencias en la comunicación política entre los miembros de esta nacionalidad serán analizadas en esta investigación.

Un debate importante en la comunidad Cofán del Ecuador tiene que ver con qué significa “ser Cofán” en la actualidad. Entre sus miembros existen diferentes esfuerzos por recuperar actividades y formas de ser Cofán como actividades manuales, medicinales y espirituales, logrando restituir y reutilizar partes del repertorio de las ritualidades Cofán, recordadas y recuperadas de aquello que consideran como “lo Cofán originario”. Las actividades y formas de ser Cofán están en relación con saberes producidos y acumulados de su propia experiencia y mediante su interacción con “otros no Cofán”, desde el *tiempo primordial*³ hasta la actualidad. La identidad étnica Cofán resulta de un proceso de interacciones en un espacio geográfico concreto en el que se ha constituido el universo simbólico A'í Cofán.

La identidad étnica Cofán que actualmente interactúa en el entramado social de esta nacionalidad es una combinación entre formas y actividades que corresponden a la “ley originaria Cofán”, de acuerdo con rasgos y evidencias de antes de la llegada de los españoles a sus territorios, impregnada de nuevos sentidos identitarios presentes en prácticas socioculturales que provienen de otras culturas que son re-significados, apropiados o usados como propios. La utilización política de “lo Cofán” es un elemento importante en los procesos de resignificación de la identidad étnica entre sus miembros. La etnicidad como recurso político surge de procesos contemporáneos de re-etnificación, de reconstrucción de la identidad étnica modificada en la conquista, la colonización y la vida republicana.

En el caso de los A'í Cofán del Ecuador existe una relación directa entre territorios geográficos y sus formas sociales y culturales. La pérdida de los territorios geográficos en la nacionalidad Cofán es un evento histórico que data desde la creación de las primeras reducciones de indios en la Amazonía, implementadas por misiones evangelizadoras, militares y encomenderos, en el siglo XVII.

En los siglos XVII y XVIII se fundaron varias misiones a lo largo del Putumayo que tuvieron varios obstáculos para supervivir, entre los que se destacan: el desdoblamiento, la resistencia indígena y el aislamiento. A pesar de esto los

³ Para los A'indeccu, el *tiempo primordial* se refiere a los momentos del origen de la vida según su propia Cosmovisión (Criollo y Blanco, 2002: 66).

misioneros lograron introducir cambios sustanciales en la estructura social de los cofanes así como también en su cosmogonía. Se desarticularon las grandes familias de las malocas (casa que albergan a familias extendidas) y se establecieron viviendas unifamiliares, las mismas que se fueron localizando en comunidades nucleadas, en torno a una iglesia y una plaza. Se organizaron cabildos con autoridad como alcalde, regidor y fiscales. Se introdujo el vestido y se instituyó la monogamia (Moya, 1998: 110).

Desde entonces, las adaptaciones y cambios que se han dado no eran un tema de interés político entre sus miembros y autoridades. Los cambios socioculturales significativos en las formas de ser Cofán se dan especialmente en los últimos 70 años, desde la llegada de los petroleros ingleses a la Amazonía ecuatoriana. Se produjo una secuela de impactos sociales, ambientales, económicos y culturales en los pueblos que ahí habitaban. La industria petrolera se implementó en el marco de normativas y regulaciones de la época las cuales no preveían las consecuencias socioambientales que esta industria causaría. En esos días el Estado no había implementado políticas para aplicar medidas de mitigación de los impactos o daños en las comunidades y en el ambiente. El proceso de desarrollo de la industria, su modelo de intervención y afectación de las comunidades vecinas e impactos al ambiente y salud de las comunidades ha impulsado la creación de políticas, leyes y normas para manejar al sector petrolero, aunque su falta de aplicación dificulta la tarea de preservar la calidad de vida de las comunidades y sus entornos naturales.

En el año 1953, la compañía Shell perforó el primer pozo en Dureno, ubicado en territorio Cofán, sin consultar a la comunidad ni prevenir los daños en la salud social y ambiental que ocasionarían. Se inició un proceso de tensiones y conflictos socio-ambientales entre los Cofán y los nuevos actores presentes en un paisaje amazónico que hasta esos días había perdurado sin contaminación petrolera. Comenzó una secuencia de eventos que significaron el fin del tiempo en que los Cofán vivían como una comunidad indígena amazónica sin mayor contacto e impactos producidos por los “otros no Cofán”.

El proceso histórico de los Cofán nos advierte de cambios en la disponibilidad de los territorios habitualmente utilizados por sus comunidades. En momentos anteriores a la colonización europea los Cofán tuvieron extensos territorios para sus trayectorias comunitarias; desde el inicio de la República hasta finales del siglo XIX se dio un proceso creciente de pérdida de territorios; actualmente, en condiciones de mayor intervención estatal, de impactos provenientes de la industria petrolera y de las

secuelas socio-ambientales, los Cofán han tenido la capacidad de recuperar territorios geográficos hasta disponer de alrededor de 400.000 hectáreas de bosques para continuar con la forma de vida Cofán.

La etnicidad ha definido una posición política en la comunidad Cofán del Ecuador para enfrentar adversarios en sus luchas y procesos de resistencia. En 1988, la identidad étnica de los Cofán comenzó a ser utilizada para fines de resistencia política frente a los embates de las empresas extractivas que han impactado y deteriorado su forma y calidad de vida. La lucha contra la industria petrolera y contra los impactos de la intervención de los gobiernos de turno ha sido una oportunidad para mostrarse como los A'í Cofán del Ecuador, como una comunidad indígena amazónica que se expresa “visiblemente” frente al mundo, diferenciándose de los “Otros no Cofán” para definir su posición en contra de estas formas institucionalizadas de agresión generadas por la industria petrolera en los territorios Cofán. La etnicidad Cofán se ha convertido en un recurso estratégico que les sirve para enfrentar estas y futuras amenazas en contra de lo que consideran su forma de vida originaria.

“Qué es ser Cofán” es el horizonte de sentidos que, desde la Comunicación Política y la Antropología Visual, estudiaremos para comprender los discursos y las prácticas de autorepresentación que existe entre los A'í Cofán del Ecuador. En esta investigación ubicamos el estudio sobre “lo Cofán” como el estudio de un elemento significativo en la comunicación política entre los miembros de esta nacionalidad. Analizaremos los usos de la etnicidad para reconocer la incidencia de estos usos en el proceso de construcción social del proyecto de vida de los A'í Cofán del Ecuador.

El bosque es el entorno donde los A'í Cofán han generado los sentidos inmateriales de su identidad étnica que mantienen o cambian según acuerdos que se dan entre los miembros de su colectividad. La frontera de lo simbólico es inmaterial, está basado en la apreciación que tienen los Cofán sobre su etnicidad. Los “bordes” de esta frontera étnica son flexibles, transitables, negociables. Es un límite intangible en el que se experimentan los sentidos de pertenencia y no pertenencia.

Entre los A'í Cofán del Ecuador la etnicidad ha operado como un agente de cohesión política que proporciona líneas de acción en sus proyectos de construcción social. Las formas identitarias establecidas y utilizadas por los Cofán son un recurso estratégico dentro de “un proceso social ofensivo, que nutre un proyecto de organización” (Fontaine, 2007). La actual organización social de los Cofán articula la defensa de su etnicidad lo que involucra la defensa y recuperación de territorios para

mantener las prácticas habituales en el entorno natural, procurando detener los ingresos de compañías petroleras y colonos a sus territorios. Al interior de la comunidad Cofán, la reapropiación y resignificación de la etnicidad Cofán es un campo abierto para crear nuevos sentidos en antiguas formas de ser Cofán que representaban un tipo de cohesión y prácticas sociales que hoy subsisten, perduran o sobreviven con dificultad.

Para realizar la investigación entrevisté a un grupo de personas que viven en la comunidad Cofán de Dureno: Arturo Ortiz, David Queta, Eduardo Chapal, Alejandro Criollo, Eduardo Mendúa, Elsira Quintero, Emergildo Criollo, Fidel Aguinda, Marina Aguinda, David Criollo, Rufino Criollo. Estas personas estaban en la comunidad cuando asistí a realizar el trabajo de campo. Son personas cuyos criterios y opiniones del tema de interés de esta tesis son una visión parcial pero representativa de la situación actual en relación a la identidad étnica Cofán. La mayoría son adultos mayores cuyas experiencias y observaciones nos permiten abordar las contradicciones entre “ser Cofán” hoy con el “ser Cofán” del pasado. Martín Criollo y Fidel Aguinda son jóvenes que participan en actividades relacionados con la identidad étnica y la acción social y política. Martín Criollo trabaja en educación e investigación sociocultural, Fidel Aguinda es miembro y activista de la Asociación de Jóvenes de la Nacionalidad Cofán del Ecuador - AJONCE. De esta manera se integró la muestra para el trabajo de campo de esta investigación. Sus respuestas aportan de manera significativa a la consecución de los objetivos de la Tesis. Las entrevistas fueron realizadas en sus domicilios, en un ambiente cordial y de interés por parte de los entrevistados. He podido conocer a diversos miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador a lo largo de los dos últimos años debido porque he sido parte de un proyecto de educación especializada cuyo principal objetivo consiste en capacitar a miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador para trabajar como guardaparques comunitarios.

Cada cierto tiempo un grupo de miembros de la nacionalidad Cofán provenientes de diferentes comunidades, que trabajan como guardaparques cuidando sus territorios, han venido a Quito para capacitarse en el Instituto para la Conservación y Capacitación Ambiental en el cual he trabajado desde marzo de 2007 como Coordinador del Instituto. He podido conocer varias personas de esta nacionalidad durante los cursos, así como una serie de detalles de su forma de ser y de vivir. Esta ha sido una oportunidad para estar cerca de estas personas con quienes hemos mantenido conversaciones sobre diversos temas, entre otros, sobre *qué es ser Cofán*.

Justificación

La trayectoria histórica de los A'í Cofán del Ecuador constituye un caso particular para profundizar el análisis de la identidad étnica. Entre los Cofán del Ecuador, una variedad de elementos denominados “identitarios” constituyen un conjunto de expresiones que operan en la configuración de la “etnicidad Cofán”. Este conjunto de elementos conforman sus sistemas de conocimiento, medicinal, creencias, mitos, ceremonias y ritualidades que corresponden a la “ley original Cofán”. En la actual vida cotidiana de los Cofán subsisten varios elementos “originarios” como el idioma, relaciones sociales y políticas, música, vestimenta, adornos, decoraciones faciales, artes plumarias, vivienda, alimentación basada en la pesca, en la cacería, en la recolección de productos del bosque, en el cultivo de chagras. Son un conjunto de formas culturales materiales e inmateriales que han operado como agentes de formación identitaria y que han sido modificadas por los contactos interculturales en el devenir de los procesos históricos.

Los elementos identitarios reconocidos y denominados por los Cofán como “originarios”, “tradicionales” o “ancestrales” son resultado de procesos socioculturales que iniciaron sus antepasados junto con intercambios y asimilación de elementos identitarios de pueblos vecinos como los desaparecidos Tetete, los Secoya y Siona, con quienes tenían relaciones desde antes de la llegada de los españoles. En el actual escenario global en el que la sociedad occidental maneja el poder de la comunicación y las redes del mercado, los elementos identitarios Cofán han incorporado elementos identitarios que provienen de la sociedad occidental. Los miembros de la nacionalidad Cofán combinan formas “tradicionales” de ser Cofán con “no tradicionales” adquiridas o impregnadas mediante los intercambios interculturales con “Otros no Cofán”.

Esta investigación busca responder preguntas relacionadas con las autorepresentaciones y su incidencia en la vida política de una determinada colectividad. La trayectoria de esta exploración se define en las respuestas a la pregunta sobre ¿cómo está siendo reformulada la etnicidad en la nacionalidad Cofán del Ecuador? A partir de esta pregunta surgen otras cuyas respuestas permitirán reconocer aristas inexploradas en los territorios de la memoria histórica de los A'í Cofán del Ecuador. Entre otras preguntas, esperamos responder: ¿En qué medida las interacciones entre los A'indeccu incide en la generación de nuevos sentidos de ser Cofán? ¿Estos nuevos sentidos son factores que disuelven o enriquecen aquello convencionalmente reconocido como “lo Cofán”? ¿Las autorepresentaciones actuales aportan en la construcción, enriquecimiento o disolución de la identidad étnica? ¿Cuáles son las

diferentes maneras de ser y/o de practicar aquello de “ser Cofán” entre los miembros de esta nacionalidad? ¿Existe un discurso y práctica oficial sobre “lo Cofán”? ¿Se acepta la incorporación de nuevos sentidos dentro de su “etnicidad”? ¿Cuáles nuevos sentidos se aceptan y cuáles no? ¿Es la visión oficial de “lo Cofán” un agente identitario que se impone, o no, entre los miembros de esta nacionalidad? ¿Cómo se manifiestan los cambios en la representación “tradicional” o “ancestral” que generan los nuevos sentidos de “lo Cofán”?

El marco de interpretación de esta investigación plantea una mirada crítica al conjunto de relaciones que operan en el sistema de autorepresentaciones de los miembros de la nacionalidad Cofán para descubrir la manera en que estas autorepresentaciones operan como agentes de construcción o reconstrucción, enriquecimiento o disolución de los sentidos de identidad étnica en los entornos comunitarios de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador.

El aporte de esta investigación consiste en proponer un marco de análisis y de interpretación de las dimensiones políticas de las autorepresentaciones dentro de la comunidad A'í Cofán del Ecuador. Los resultados aportarán información para comprender cómo se constituyen las acciones políticas generadas por las autorepresentaciones entre los Cofán. Las observaciones y el análisis contribuyen a la discusión sobre el uso de la etnicidad como un recurso estratégico de los A'í Cofán del Ecuador. Este es un campo de estudio limitadamente abordado por la Comunicación Política y la Antropología Visual, en el Ecuador. Con esta Tesis esperamos contribuir a la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador para la reflexión y el debate sobre cuál debe ser y cómo construir la nacionalidad Cofán del futuro.

¿Porqué trabajar con los Cofán?

Entre las comunidades amazónicas, la nacionalidad Cofán fue una comunidad difícil de ser sometida en los días de la Conquista y de la Colonia. Al conocer de pueblos indígenas afectados por los contactos con los recién llegados comenzó una historia de desplazamientos para mantenerse fuera del alcance del quienes encadenaban indios y los obligaban a trabajar en un “nuevo mundo” sustentado en el yugo civilizador. Así permanecieron durante años hasta los inicios del siglo XIX. Aquello Cofán originario constituido y mediado por las transacciones interculturales con sus vecinos, que hasta esos momentos conformaban su entorno social, comenzó a ser modificado en estos nuevos contactos e intercambios. Desde entonces los A'indeccu son una colectividad indígena amazónica que ha experimentado irrupciones de diversos

actores sociales pertenecientes a la cultura occidental, una extensa serie de “Otros no Cofán” que llegaron hasta sus territorios y cambiaron aspectos de su forma de vida. Los cambios sucedidos y sus efectos están presentes en la cotidianidad actual y forman parte de una dinámica prolongada y continua de permanencias y cambios en las formas de autorepresentarse como Cofán.

Durante el proceso republicano, los A'í Cofán del Ecuador inician, con mayor intensidad y frecuencia, contactos con personas y grupos que no pertenecen a los pueblos vecinos. Después de la llegada de las diferentes empresas mineras, religiosas, caucheras, ganaderas, agrícolas y comerciantes, hasta nuestros días con la llegada de empresas petroleras y la colonización intensiva que esta provocó; sin excluir la llegada de instituciones de conservación, de desarrollo regional y del Estado, los Cofán han constituido formas sociales de presentarse ante sí como ante los “Otros” para ubicar visiblemente su presencia y ser reconocidos en la esfera pública, a nivel nacional e internacional.

Los A'í Cofán del Ecuador mantienen una relación de largo aliento con el territorio amazónico. En la actualidad disponen de zonas de bosque recuperadas que comprenden un aproximado de 450.000 hectáreas, que son una porción de territorio en relación al ámbito de desplazamientos y asentamientos Cofán que corresponden al territorio que abarcaban, de norte a sur, desde el río Putumayo hasta el río Coca, y de oeste a este, desde las estribaciones de la cordillera Oriental hasta la planicie noroeste de la amazonía norte. La relación entre espacio, territorio, modo de vida y autorepresentación ha definido su forma de ser la cual contiene elementos y formas “identitarias” específicas de su identidad étnica útiles para representar, frente a sí mismos y a los “no Cofán”, el significado que para ellos tiene *ser Cofán*.

Los A'indeccu han construido un sistema de autorepresentación que se expresa en un conjunto de formas identitarias producidas a lo largo de procesos de cambios y persistencias en sus prácticas sociales y culturales⁴. Estas prácticas, producto de las interacciones de la comunidad con sus territorios, han construido un sistema cultural

⁴ La denominación sobre “cultura” que aquí utilizamos se enmarca en el criterio de Geertz cuando habla de “cultura, entendida como sistemas en interacción de signos interpretables, la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro de cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa” (Geertz, 2001: 27). El concepto de cultura posee múltiples acepciones e interpretaciones (autor, año). Nos interesa el concepto de Geertz porque vemos los procesos socioculturales como “sistemas de interacción de signos interpretables”. Este concepto se ajusta y propone el enfoque con el que abordamos los temas de interés en la investigación, en la que relacionamos identidad étnica, autorepresentaciones y acciones políticas.

sostenido en una relación directa e intensa con el entorno natural del cual obtienen los recursos para su subsistencia. El cuidado y recuperación de sus territorios es una preocupación de la dirigencia actual, cuya gestión ha suministrado a los centros poblados Cofán de proyectos productivos, educativos, de fortalecimiento de la organización social, de conservación de sus bosques y de manejo de recursos naturales. Estos procesos de organización y formación política han generado saberes y conocimientos para reconocerse, autorepresentarse y desarrollar sus capacidades de comunidad indígena amazónica que lucha contra agentes externos que amenazan sus formas de vida.

El trabajo político de las organizaciones comunitarias les ha permitido estar presentes en el escenario del debate nacional, interactuar con el resto de comunidades vecinas y con los demás actores sociales que intervienen en la vida de la Región Amazónica del Ecuador. Los procesos de organización política de la nacionalidad Cofán del Ecuador integrado al sistema Estado-nación se han desarrollado por la necesidad de interactuar según el modelo de desarrollo impuesto por el Estado ecuatoriano.

Los Cofán antes tenían otro tipo de organización tradicional, pero, el tipo de organización actual se inicia en 1916 cuando por primera vez, siguiendo la práctica de la organización occidental por una situación de legalidad que se fue generando por la organización política del país, se crea una organización cuyo nombre era el de un árbol llamado Canongo. En 1992 se crea la OINCE: Organización Indígena de la Nacionalidad Cofán. Luego se creó otra organización con el nombre de una planta denominada ACUINCO, que sus siglas significaban: Asociación de Comunas Indígenas Cofán, abarcando las diferentes comunas Cofán. En 1998 se decide formar una federación propia y en el 2001 se forma la FEINCE. En todo este proceso prácticamente el pueblo Cofán perdió casi todo su territorio. De ahí viene un proceso de luchas porque, a partir de los años 70 diferentes gobiernos declararon áreas protegidas sin pensar ni reconocer que en esos territorios existían los Cofán. Entonces fue una pérdida y una lucha. En la actualidad, se han firmado convenios de reconocimiento ancestral en las áreas protegidas concesionadas al Estado en las que se ha afectado la administración y uso de nuestros territorios. La lucha principal para nosotros como pueblo Cofán es la defensa de territorios. (com. pers. Luis Narváez, Presidente de la FEINCE, 2008).

En la actualidad la principal gestión sociopolítica de los Cofán se expresa en las actividades de la FEINCE. En esta organización los Cofán discuten y resuelven aspectos sociales, políticos, culturales y económicos que son relevantes para el proyecto de vida de esta nacionalidad. Cada tres años se elige a las autoridades de la FEINCE. Las autoridades son responsables de la gestión, coordinación y supervisión de convenios y proyectos que se ejecutan en las comunidades, con entidades

gubernamentales y no gubernamentales. Mantienen contactos y encuentros de trabajo con la comunidad Cofán que vive en el sur de Colombia, y con pueblos y nacionalidades de la Amazonía relacionada a los Andes Tropicales.

Nosotros como generación hemos trabajado más bien en el tema organizativo, hemos trabajado en capacitación, en liderazgo. Hemos dedicado bastante tiempo a la institucionalidad de la Federación. Eso realmente nos ha permitido administrar de mejor manera los recursos económicos y financieros que nosotros recibimos. Hemos logrado dar la confianza a la gente en el tema administrativo. Igual se ha logrado un gran paso en el tema político organizativo. Ya, en estos momentos, nosotros como pueblo Cofán estamos incidiendo en los temas políticos públicos, vemos que esos son los resultados de la capacitación que se ha emprendido (com. pers.: Luis Narváez, Presidente de la FEINCE, 2008).

A lo largo de su permanencia en sus territorios como en espacios y lugares actualmente reconocidos por el Estado ecuatoriano como de propiedad comunal de los Cofán, han sido habituales las confrontaciones con diferentes vecinos por desconocer los límites y abusar de la escasa presencia Cofán en algunas zonas de sus territorios. Una de las autorepresentaciones que circula con mayores entendimientos entre los Cofán del Ecuador consiste en reconocerse como una nacionalidad que ha mantenido luchas y resistencias contra las incursiones coloniales, invasiones de comerciantes, tránsito de madereros y cazadores, contra las concesiones petroleras y las expropiaciones gubernamentales. Actualmente, existen procesos judiciales en contra de compañías petroleras⁵, nacionales y extranjeras, por haber operado en los territorios Cofán sin

⁵ Texto tomado de

http://texacotoxico.org/index.php?option=com_content&task=view&id=354&Itemid=2 el 18 de marzo de 2009 para contextualizar la situación actual en el juicio a TEXACO. El texto a continuación dimensiona los daños sociales y ambientales y expone las reparaciones y compensaciones aún no implementadas.

"El dictamen confirma que el área de la Concesión está contaminada con hidrocarburos "en concentraciones que son muchas veces más altas que los estándares para limpieza ambiental en Ecuador y en otros países del mundo". También establece que las prácticas de Chevron causaron "daños a la población humana" incluyendo efectos adversos para la salud tales como "cáncer, muerte por cáncer [y] abortos espontáneos.

A pesar de ser significativa la indemnización propuesta en el contexto de este tipo de casos, los demandantes consideran que aparentemente deja de lado otro tipo de daños como la contaminación del agua subterránea, la cual es extensiva. De igual manera, el dictamen sugiere un estándar de limpieza de suelos menos estricto que el propuesto por los afectados, por tal motivo, dijo Pablo Fajardo, "los demandantes continuarán presionando para conseguir una indemnización por el agua subterránea", dijo Fajardo.

De igual manera establece el informe que Chevron vertió 379.246.200 barriles de agua tóxica de formación en las vertientes de agua de la Amazonía y construyó 916 piscinas de desechos tóxicos sin ningún tipo de cubierta o revestimiento, además de la quema sin control de gas natural. Para Luis Yanza, Coordinador de la Asamblea de Afectados por Texaco "el monto de la indemnización propuesta no es ninguna sorpresa para quienes durante décadas hemos afirmado que Chevron utilizó terribles prácticas operacionales en la Amazonía ecuatoriana, no existe dinero en el mundo que pueda restaurar las culturas indígenas que se han perdido como resultado de las prácticas inadecuadas de la compañía", dijo. El monto general de la indemnización establecido por el perito, se desglosa en varios componentes, entre los cuales

observar procedimientos para mantener la calidad ambiental, causando daños en los territorios, alterando y contaminando el entorno natural y afectando a la salud de las personas que viven en las zonas de acción e influencia de estas industrias. Estas empresas no han podido evitar ni remediar los efectos perjudiciales de la intervención industrial en la salud de las comunidades y de sus entornos naturales. El conflicto armado en la frontera colombo-ecuatoriana también es un factor que afecta la vida de la nacionalidad Cofán. Es permanente la presencia y movimiento de tropas en los territorios de frontera, en las zonas relacionadas con el río San Miguel, en cuya ribera sur se encuentran parte de los territorios Cofán del Ecuador.

Este mosaico de amenazas es un evento permanente entre los Cofán. Entre las formas de lucha contra estas amenazas, la etnicidad es un recurso estratégico significativo que activa procesos políticos internos y sirve a los Cofán para manifestar su presencia de manera visible, junto con las demandas y reivindicaciones planteadas a los agentes externos involucrados en el mosaico amazónico actual. Las condiciones actuales en que se debaten las autorepresentaciones sobre lo Cofán y su incidencia entre sus miembros a nivel político son un factor decisivo en la dirección y enfoque del interés en este trabajo investigativo. Esperamos que esta Tesis de Maestría sea una contribución para la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador.

Planteamiento del problema

Con esta investigación nos proponemos explorar qué incluye y excluye en la actualidad aquello de *ser Cofán*. Explorar el universo de sentidos identitarios en el que conviven elementos constitutivos de los procesos de identificación: la pertenencia y la no pertenencia. Queremos conocer cómo se manifiestan los enlaces entre estos elementos y reconocer de qué manera influye el tránsito entre ambos en los procesos de reapropiación de identidad étnica o de re-etnización. ¿Qué sucede cuando la identidad Cofán opera como mecanismo sociopolítico que expresa la etnicidad de esta específica nacionalidad indígena amazónica? Cómo las denominaciones Cofán, indígena,

están:

* \$3 mil cuatrocientos millones para limpieza de suelos alrededor de cientos de pozos y piscinas de desechos, para mejoras en la infraestructura, programas de salud, y recuperación de tierra y cultura indígena.

* Entre \$3 mil setecientos y \$4 mil seiscientos millones de compensación por daños relacionados a la deforestación, impactos al ecosistema y muertes por cáncer.

*8 mil trescientos millones es la cantidad determinada como la cantidad con la que Chevron, en el transcurso del tiempo, se benefició como una "ganancia injusta" generada por no haberse adherido a estándares apropiados al operar la concesión en la Amazonía ecuatoriana.

El total de daños, de acuerdo a las recomendaciones mas altas planteadas en el informe pericial, es \$16.3 mil millones.”

nacionalidad, territorio, cultura, y otras utilizadas por los Cofán para auto-representarse, aportan a la construcción de un imaginario social sobre la identidad étnica y cultural de los Cofán. A partir de estas observaciones podremos comprender los modos que disponen los Cofán para construir símbolos e íconos que se confrontan, interactúan y constituyen en la autorepresentación A'í Cofán.

La hipótesis de esta investigación consiste en reconocer si las autorepresentaciones actuales sobre “lo Cofán” generadas y debatidas por los miembros de esta nacionalidad operan como dispositivos para nuevas acciones políticas.

El objetivo general de esta investigación consiste en estudiar las autorepresentaciones de los A'í Cofán del Ecuador como un campo de fuerzas con incidencia social y política en esta comunidad. Los objetivos específicos son:

1. Comprender los procesos de producción, transmisión y recepción de contenidos simbólicos en los sistemas de autorepresentación de los A'í Cofán del Ecuador.
2. Entender de qué manera interactúan los sistemas de autorepresentación al interior de las comunidades A'í Cofán del Ecuador.
3. Mostrar los contenidos políticos de esta interacción.

Esta investigación nos permitirá identificar aspectos de la identidad étnica que participan en el proceso organizativo y político de la nacionalidad Cofán; comprender la relación entre los discursos y prácticas políticas de la comunidad; reconocer cómo las autorepresentaciones operan en los sistemas identitarios y en la construcción social de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador.

Modelo Conceptual

La mirada investigativa parte de considerar la etnicidad como una construcción identitaria que se origina por la necesidad de representarse frente a los “Otros” o de autorepresentarse como grupo humano diferenciado para ser reconocido y distinguirse utilizando elementos visibles, generando discursos y prácticas sociales que acentúan esta diferenciación. Estas prácticas de autorepresentación recurren al repertorio de elementos visuales que representan prácticas rituales originarias que en el tiempo quedaron olvidadas. Esta nueva construcción de la identidad colectiva será analizada desde la perspectiva de una etnicidad construida para consolidar la cohesión de grupo para representar frente a los “otros” un sentido de unidad intergrupal motivada por causas como: defenderse de la industria petrolera y del Estado-nación; agradar a los turistas; consolidar la potencia política de la imagen multicultural de la organizaciones indígenas del Ecuador y de la Región.

Analizar la etnicidad es [...] rendir cuentas del conjunto de prácticas de diferenciación que instauran y mantienen una “frontera” étnica, y no restituir el substrato cultural corrientemente asociado a un grupo étnico en tanto que contenido de naturaleza eterna y estable [...] Conviene entonces reconocer que no existe “identidad” fuera del uso que se hace de ella: que no existe substrato cultural invariable que definiría, por fuera de la acción social, la esencia de un miembro de un grupo humano particular (Ogien, 1987: 138; en Gros, 2000: 68).

Ogien (cita 20 en Gros, 2000: 68) sostiene que la identidad “sería más bien una postura adoptada en el momento de una interacción, una posibilidad entre otras de organizar sus relaciones con los demás.” En esta investigación partimos de una concepción dinámica de la etnicidad, como identidad que cambia y se adapta, a veces generando nuevas autorepresentaciones pero también mediante “la reapropiación y/o resignificación de las representaciones ya existentes” (Pequeño, com. pers.: 2008).

Reconociendo esta cualidad de la etnicidad en la que se dan procesos de reapropiación y/o resignificación de las representaciones ya existentes, al realizar el estudio sobre cómo operan a nivel político las autorepresentaciones que se generan y circulan entre los miembros de la nacionalidad Cofán implementamos un análisis teórico que relaciona abordajes desde la Comunicación Política y la Antropología Visual. El estudio de las autorepresentaciones identitarias y sus incidencias en los procesos de construcción social lo inscribimos en un diálogo teórico, metodológico y analítico entre estas dos disciplinas de la Ciencias Sociales.

El criterio de “lo político como espacio de comunicación en la historia” (Büschges, 2007: 8) es utilizado en nuestra Tesis como un eje teórico para el análisis desde la Comunicación Política. *Lo político como espacio de comunicación en la historia* es el nombre del programa de investigación que incluye el Proyecto Comparativo “Etnización y de-etnización de lo político. Negociaciones de inclusión y exclusión en el espacio andino y el espacio sudasiático”, dirigido por el historiador Christian Buschges y por la antropóloga social Joanna Pfaff-Czarnecka. Este marco de análisis implica articular sentidos sobre lo étnico, lo político, lo histórico y sobre la comunicación como un espacio de tensiones sociales.

La investigación que planteo se enmarca en la Teoría del Interaccionismo Simbólico.

La interacción social constituye también para el Interaccionismo Simbólico el principio en torno al cual explicar el funcionamiento social, pues gracias al proceso de interacción se desarrolla la capacidad de pensamiento y por lo tanto de actuar socialmente. De este modo, aunque el individuo tiene la capacidad de modificar su conducta al interpretar los significados y símbolos en una situación

dada, los significados y los símbolos influyen en la acción y la interacción social. Siguiendo las premisas que antes se han anotado, la acción social se caracteriza por la intencionalidad del actor de influir sobre los otros, pero a su vez estos sujetos interpretan los símbolos que les llegan para dar una respuesta (Igartua y Humanes, 2004: 48).

En el estudio sobre los usos políticos de la etnicidad en la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador el enfoque de trabajo, mediante el análisis de comentarios sobre *qué es ser Cofán* realizados por un grupo de miembros de esta nacionalidad, apunta a desentrañar los sentidos identitarios que interactúan en los momentos en que operan las autorepresentaciones del *ser Cofán*, para comprender de qué manera se articulan las autorepresentaciones en las acciones sociales que incluyen prácticas políticas como la defensa de los derechos colectivos y territoriales de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador.

En relación con los estudios de comunicación que se han desarrollado en América Latina, María Belén Albornoz e Isabel Ramos, en la Introducción del libro *Comunicación, Cultura y Política* (2008), señalan que a partir de la década de los ochenta se puede evidenciar que:

La investigación en América Latina ha tenido varias influencias. La más sobresaliente, la *orientación clásica* que dominó los estudios sobre periodismo y legislación de la comunicación. La *orientación norteamericana* estuvo presente en los estudios sobre estructura y funciones de los medios de comunicación educativa (radio, televisión y audiovisuales grupales). Y la *orientación europea moderna* que se concentró en los estudios de análisis de contenido (Albornoz y Ramos, 2008: 15).

Indican que aunque estos campos de estudio se han desarrollado por separado “se puede igualmente observar influencias mixtas” (Albornoz y Ramos, 2008: 15). En la década de los noventa los estudios sobre comunicación “fueron atravesados por la globalización y por el desarrollo de abordajes conceptuales que intentan explicarla” (Albornoz y Ramos, 2008: 15). Ubican en este campo de estudios a Jesús Martín Barbero (1998) en el análisis de la “cultura-mundo”, Armand Mattelart (1993), la “comunicación-mundo”; Vatimo (1992), la “sociedad de la comunicación”, Ianni y Vericat (1999), el “paradigma de la globalización” sobre el que señalan que:

El valor que aporta la categoría de la globalización al estudio de la comunicación en la región es evidenciar el error epistemológico de tratar la comunicación como un *objeto de estudio* desde una perspectiva meramente instrumental a través de la crítica puramente ideológica o de la afirmación funcionalista (Albornoz y Ramos, 2008: 16).

Especifican que en los noventa ha existido una fase de los estudios de la comunicación en la que “hemos presenciado una apología del sentido abierto y negociado de los mensajes por parte de los sujetos y sus capacidades de resistencia y de criticidad (teoría del receptor activo) (Albornoz y Ramos, 2008: 16), por lo que, según cita de Mauro Cerbino (2004), se “ha empobrecido el análisis de la dimensión política y de las relaciones de fuerza en las que se encuentra inmersa el asimétrico intercambio simbólico” (Albornoz y Ramos, 2008: 16). Otra línea de investigación ha sido la de “las industrias culturales y las telecomunicaciones” para “medir los niveles de concentración de la propiedad de los medios de comunicación y las estrategias de los principales grupos de comunicación regionales y de cada país” (Albornoz y Ramos, 2008: 16). Estos estudios destacan que “la estructura concentrada y centralizada de las actividades infocomunicacionales es una amenaza a la diversidad cultural y al pluralismo informativo; que la concentración reduce la visibilidad de las voces que circulan en la sociedad y socavan la posibilidad de generar *esfera pública* en términos *habermasianos*” (Albornoz y Ramos, 2008: 17).

Las autoras afirman que “el escaso desarrollo de la investigación latinoamericana en torno a los vínculos entre procesos comunicacionales y acción colectiva resulta evidente” (Albornoz y Ramos, 2008: 17). Para el caso de la investigación que esta Tesis realiza es importante comprender que el tema de estudio que abordamos pertenece a un campo académico con desarrollo insuficiente.

Los estudiosos de los nuevos movimientos sociales han destacado las conveniencias de atender a las percepciones, sentimientos y emociones a partir de los cuales los sujetos logran organizarse y coordinar sus demandas y acciones reivindicativas. Estas cuestiones han recibido la denominación goffmaniana de procesos enmarcadores. El estudio de la génesis, configuración y circulación de estos significados compartidos podría constituir un interesante punto de partida para el abordaje comunicacional de los procesos organizativos, actores, movimientos sociales y reivindicaciones emergentes en la esfera pública latinoamericana (Albornoz y Ramos, 2008: 17).

Estudiar los usos políticos de la etnicidad en los A'í Cofán del Ecuador implica abordar algunos de los aspectos señalados por Albornoz y Ramos. La investigación que proponemos profundiza sobre “las percepciones, sentimientos y emociones a partir de los cuales los sujetos logran organizarse y coordinar sus demandas y acciones reivindicativas”.

Este es el campo de estudio en el que se enfoca la investigación sobre *qué es ser Cofán*. En el Ecuador, es limitado el análisis de la acción social en relación al universo

simbólico de las identidades étnicas y de sus implicaciones como potencial comunicacional y de incidencia política. El estudio de las implicaciones de la identidad étnica como agente que genera acciones sociales capaz de definir y defender un proyecto de vida una colectividad, con estrategias de posicionamiento local, regional y global para la defensa de derechos colectivos, es una novedad académica que asumimos con el compromiso de aportar a la producción científica de los estudios de la comunicación en el Ecuador. Este marco de concepciones sobre la comunicación nos permite delinear el campo de la investigación e interpretar y analizar los sentidos de *ser Cofán* que están en circulación entre los miembros de esta nacionalidad para comprender el potencial de acción política que estos sentidos identitarios contienen, tanto como estrategia comunicacional para un grupo social así como para motivar la acción individual en relación al territorio simbólico del grupo social al que se pertenece.

Para realizar el estudio de los sentidos identitarios en relación a los eventos de autorepresentación de la identidad étnica Cofán, un eje del análisis comunicacional está en los procesos de la memoria como recurso con el que se crea y recrea lo que es *ser Cofán* entre los miembros de esta nacionalidad. Este es un elemento clave en los procesos de comunicación política de los A'í Cofán del Ecuador. Para establecer el vínculo entre memoria, autorepresentación y comunicación política recurrimos a los conceptos sobre memoria que propone Elizabeth Jelin cuando señala que debemos “pensar en procesos de construcción de memorias, de memorias en plural, y de disputas sociales acerca de las memorias, su legitimidad social y su pretensión de “verdad” (Jelin, 2002: 17). Nos enfocamos en el uso de la memoria como una “categoría social a la que se refieren (u omiten) los actores sociales, su uso (abuso, ausencia) social y político, y las conceptualizaciones y creencias del sentido común” (Jelin, 2002: 17). En este sentido, “abordar la memoria involucra referirse a recuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay un juego de saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas” (Jelin, 2002: 17). Estos son aspectos que indagaremos para aproximarnos a una comprensión sobre los usos políticos que los Cofán le otorgan a su identidad étnica. Cuando los impactos de la presencia y acciones de la industria petrolera los afectó directamente decidieron asumir medidas de lucha y resistencia. Una de estas medidas fue mostrar al mundo que los Cofán existen y hacer evidente la amenaza que sobre un grupo social específico se estaba dando, en sus territorios geográficos y en la continuidad de su forma de vida Cofán. El haber convenido entre ellos -y para ellos- que es ser Cofán es lo que denomino la etnicidad como un recurso

político cuya utilidad social será analizada en esta tesis. La identidad étnica pasó de ser una serie de convenciones intracomunitarias a ser un recurso de la comunicación política para proteger a sus miembros. La estrategia de comunicación requería que las maneras de mostrar lo Cofán tengan impactos a su favor en la opinión y acción de aquellos no Cofán a quienes se les muestran las actuales versiones colectivas de la etnicidad A'í Cofán del Ecuador.

Las relaciones entre identidad étnica, memoria y política también las podemos establecer reflexionando sobre la descripción que Jelin hace sobre que los ejes de trabajo en torno a la memoria. El primero “se refiere al sujeto que rememora y olvida. El segundo “se refiere a los contenidos, o sea, a la cuestión de qué se rememora y qué se olvida”. Este aspecto involucra las “vivencias personales directas, con todas las mediaciones y mecanismos de los lazos sociales, de lo manifiesto y lo latente o lo invisible, de lo consciente y lo inconsciente. Y también saberes, creencias, patrones de comportamiento, sentimientos y emociones que son transmitidos y recibidos en la interacción social, en los procesos de socialización y en las prácticas culturales de un grupo. El tercero, el cómo y el cuándo se recuerda y se olvida y en función de expectativas futuras” (Jelin, 2002: 18).

Tanto en términos de la propia dinámica individual como de la interacción social más cercana y de los procesos más generales o macrosociales, parecería que hay momentos o coyunturas de activación de ciertas memorias, y otros de silencios o aun olvidos. Hay también otras claves de activación de las memorias, ya sean de carácter expresivo o performativo, y donde los rituales y lo mítico ocupan un lugar privilegiado (Jelin, 2002: 18).

Estos aspectos de la memoria sobre la identidad étnica Cofán los confrontaremos con un grupo de fotografías de Rolf Blomberg tomadas en 1954 en la comunidad Cofán de Santa Rosa, para explorar las opiniones de un grupo de miembros de esta nacionalidad, de la comunidad Cofán de Dureno, para dar cuenta de los cambios en los sentidos identitarios y de las formas actuales de autorepresentación presentes en los discursos y prácticas políticas que buscan la defensa de sus territorios y de la forma de vida Cofán.

Entre los Cofán existe una trayectoria de movilizaciones, demandas y reclamos hacia los agentes sociales que han afectado su entorno natural y social como consecuencia de la llegada de la industria petrolera a sus territorios. Esto ha dado pie para que tengan un trabajo de organización de sus comunidades y de consolidar logros a nivel político y plantear negociaciones para manejar los conflictos socio-ambientales

que la industria petrolera provoca. La etnicidad Cofán es el recurso estratégico utilizado para representar la existencia de una colectividad en defensa de su vida, de sus territorios y de su forma de vivir como A'índeccu. En términos de la Comunicación Política, ser Cofán es, además de una puesta en escena de recursos visuales para ser reconocidos como tales, una dimensión de la vida política que no existía antes de 1991 y que se ha incorporado con vigor para efectos de evidenciar la identidad de las luchas a favor de “la diferencia”.

Desde la Antropología Visual, nuestra perspectiva teórica se basa en el concepto que dice que “la Antropología Visual es la exploración de la visualidad en los procesos de reproducción cultural y social” (Banks & Morphy, 1997: 17), donde la Antropología Visual se preocupa por el uso del material visual en la investigación antropológica, y del estudio de los sistemas visuales y de la cultura visible.

Un antecedente del origen del análisis de las imágenes en las ciencias sociales es Roland Barthes. En *Mythologies* (1957) inaugura la discusión sobre el complejo mundo de los signos-sistemas ocultos, a partir de entonces, la discusión nos ha llevado a un examen de los sistemas visuales que han sido abordados de diferentes maneras, conforme este campo se ha intensificado y se han realizado nuevas aportaciones teóricas y metodológicas.

La Antropología Visual es una subdisciplina de la Antropología Social, concernida a la presentación y consumo de conocimiento antropológico así como de la producción de dicho conocimiento. Tiene un enfoque dual: por un lado, la antropología visual se concierne al uso de materiales visuales en la investigación antropológica, y por el otro lado, es el estudio de los sistemas visuales y de la cultura visible. Cualidad compartida: ambas producen y consumen textos visuales. La Antropología Visual ha discutido sobre el discurso de la objetividad y ha estado involucrada en el metadiscurso antropológico que toma en cuenta la naturaleza posicionada de actores e intérpretes (Banks & Morphy, 1997: 2).

Con métodos de investigación diseñados desde la Antropología Visual podremos analizar las propiedades de los sistemas visuales así como las condiciones de su interpretación, y relacionar esos sistemas particulares con las complejidades de los procesos políticos y sociales de los cuales forman parte. Los sistemas visuales, según Banks, incluyen, en términos generales, los procesos que resultan de la producción humana de objetos visibles, construyendo reflexivamente un entorno visual y comunicándolo con significados visuales (Banks & Morphy, 1997: 21).

En el Ecuador, Blanca Muratorio, Andrea Pequeño y Xavier Andrade son autores cuya obra es significativa en el campo de la Antropología Visual. Muratorio

trabaja el tema de la formación de la identidad indígena a la que le atribuye la siguiente configuración:

La constitución de la identidad individual blanco-mestiza y de la imagen nación ecuatoriana ha pasado por la incorporación de la diferencia en la representación “del Otro indio, exótico, aristócrata, bárbaro o idealizado buen salvaje (König 1984; Hobsbawn 1990; cita en Muratorio, 1994: 11).

El autorepresentarse como indígena es la aceptación de una denominación puesta por “otros no Cofán”, delimitación racial y de clase que se impuso desde la época de la Colonia. La interesante está en los giros del sentido de esta denominación, producto del proceso histórico de luchas y resistencias de los pueblos indígenas que les ha permitido apropiarse de esta denominación llenándola de contenidos propios.

Diseño metodológico

Coincidimos con el enfoque de Raúl Fuentes cuando anota que “la búsqueda prioritaria, el trabajo más urgente ha de apuntar hacia un marco de interpretación que reintegre conceptual y metodológicamente la diversidad política, cultural y existencial de los agentes de la comunicación, y permita imaginar las dimensiones de la acción comunicativa en términos constitutivos y no sólo instrumentales de las prácticas sociales” (Fuentes, 2000: 22, en Orozco 2000). El trabajo principal en esta Tesis consiste en articular los temas estudiados a partir de las entrevistas con los temas planteados en la discusión teórica. Para la discusión dentro del campo de la Comunicación Política trabajamos con preguntas directas sobre el proceso actual de etnización para comprender las mayores dificultades presentes en el debate en este proceso.

El uso de material visual en la investigación antropológica y el estudio de los sistemas visuales y de la cultura visible son dos aspectos que se intersectan en la investigación. En relación al estudio de los sistemas visuales utilizamos fotografías del Archivo Blomberg como un recurso visual que permite revisar la memoria visual e histórica de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador. Las fotografías fueron tomadas por Rolf Blomberg en 1954 a los Cofán que habitaban en una orilla del río San Miguel, en Santa Rosa de Sucumbíos, corresponden a una porción del acervo de imágenes fotográficas realizadas por “otros” no Cofán, desde cuando fue posible, para ciertas personas, disponer y usar equipos fotográficos. En relación a la cultura visible, estudiaremos la etnicidad cuando es utilizada como recurso político y es expresada en el uso de elementos visibles para autorepresentar lo Cofán. Utilizando criterios de la

Antropología Visual podremos comprender aspectos del discurso visual y su utilización en los procesos de autorepresentación de la comunidad, al observar la relación de las personas con la información contenida en las imágenes para indagar sentidos y tensiones que actualmente circulan en el sistema de autorepresentación de los Aí Cofán del Ecuador.

Abordamos esta parte del estudio desde el enfoque metodológico que presenta Deborah Poole en *Visión, Raza y Modernidad* cuando expone sobre la Economía de la Visión. Este método permite identificar “las formas en las cuales determinados valores estéticos se traslucen en nuestras reacciones ante las fotografías” (Poole, 2000: 246). Con el método de Poole primero ponemos en contexto las imágenes que utilizamos en la investigación para “estudiar la organización en la producción, de los individuos y tecnologías que producen imágenes, para comprender y ubicar cuál es el rol de cada individuo o institución en la conformación de discursos y economías visuales; segundo, estudiamos la circulación de las imágenes-objetos visuales para comprender, explicar e interpretar el rol determinante que juega el aspecto tecnológico de la producción; y tercero, establecemos el estado de la cuestión sobre la Economía de la Visión, es decir, cuáles son los sistemas visuales y discursivos a través de los cuales las imágenes gráficas se aprecian, se interpretan y se les asignan valor histórico, científico y estético” (Poole, 2000: 18). Trabajamos con un grupo de fotografías de archivo seleccionadas como instrumentos para comprender el campo de fuerzas “donde las nociones de representación, visión y verdad, a nivel filosófico y científico, han sido moldeadas para adecuarse a determinadas agendas políticas y culturales de los agentes de la dominación imperial como de los nativos que se resisten (y adecuan) a este dominio” (Poole, 2000: 18). Estos son aspectos analizados en el Capítulo IV Discusión.

Desde el enfoque de la Economía Visual con el que Xavier Andrade hace una puntualización conceptual y metodológica en su trabajo de los Años Viejos, señala que “la noción de economía da cuenta del campo de la visión como un campo estructurado, con una organización que tiene que ver tanto con significados compartidos pero también contestados, como con relaciones sociales de desigualdad y de poder. Finalmente señala que “como toda economía, la visualidad guarda relación también con la distribución del poder político y el acceso diferencial a recursos.” (Andrade, 2007: 105). En el campo de la visualidad convergen una serie de sentidos de lo social que hemos considerado una interesante utilizar imágenes fotográficas de Blomberg para que

las personas entrevistadas confronten directamente su discurso sobre el etnicidad Cofán con las formas de ser Cofán en 1954, en los sujetos presentes en estas fotos.

En el nuevo contexto las imágenes son transformadas porque las condiciones en las cuales son observadas son diferentes. Están separadas del mundo de la acción en el cual eran significativas y ubicadas en un mundo en el cual serán interrogadas e interpretadas desde una multiplicidad de distintas perspectivas (Banks & Morphy, 1997: 17).

Durante la observación de fotos de archivo fue posible generar reflexiones sobre la memoria histórica y explorar los sentidos presentes en los discursos y prácticas que sustentan la actual cultura visual al momento de autorepresentarse como Cofán.

Fotografías de Archivos

El uso de las imágenes fotográficas de un archivo es una oportunidad para re-contextualizarlas y producir un diálogo emocional, reflexivo y analítico que provea a cada observador (lector) nuevas interpretaciones sobre lo identitario. Incorporamos al trabajo de campo 32 fotografías que representan un momento del pasado de una comunidad Cofán, en 1954, y en las escenas de cada foto algunas personas entrevistadas han reconocido ciertas personas fotografiadas por Rolf Blomberg.

Una imagen puede y debe ser experimentada o atestiguada antes que meramente descrita o resumida verbalmente... [Ella] nunca puede ser adecuadamente citada. Tiene que ser experimentada para ser entendida, y la experiencia de sus efectos es al mismo tiempo de significado y de su poder (Wagner, en Mitchell 2000: 11).

Al trabajar con imágenes de archivo nuestra intención consistió en aproximar registros fotográficos que han adquirido una relevancia social e histórica al pertenecer a colecciones particulares cuyos flujos o circulación han sido y son relevantes entre los miembros de la nacionalidad Cofán. Son imágenes-documentos con un significado particular dentro del campo de producción de las tecnologías visuales. Según Edwards (Poole, 2005: 162), “el acercamiento al estudio de un archivo conlleva una serie de “microintenciones” así como una reflexión sobre el “deseo universal”, además plantea preguntas importantes sobre dónde localizar las políticas del colonialismo en los estudios de las fotografías raciales”. En nuestro caso, las imágenes fotográficas de un archivo específico son utilizadas para analizar con las personas entrevistadas como es su comprensión sobre los procesos de construcción de si mismos como pueblo que se auto reconoce como indígena y específicamente Cofán.

Al ampliar los campos sociales a través de los cuales las fotografías circulan y adquieren “significados” o valor, argumento por el rol privilegiado jugado por las fotografías en la confección de un sentido común de lo racial el cual, desde el entendimiento Gramsciano del término, une las comprensiones “populares” y “científicas” de la diferencia corporizada (Poole, 1997, 2004, en Poole, 2005: 162).

Enfocados en el estudio de la autorepresentación en la comunidad Cofán y de su relación en la construcción social del proyecto comunitario, el estudio etnográfico buscó claves interpretativas para analizar la influencia de los discursos, textuales y visuales, en la construcción social del proyecto político de los Cofán. Estudiamos el “campo de fuerzas” donde se encuentran y entran en tensión los elementos identitarios que intervienen en la construcción del sujeto Cofán imaginado por los miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador. Estudiamos aspectos de los procesos de identificación, diferenciación y autorepresentación material y simbólica que se producen y circulan en la comunidad Cofán del Ecuador para dar cuenta de cómo algunos aspectos constituyen el actual sistema de autorepresentación en los Cofán y si estos aspectos contribuyen en la construcción del sujeto histórico. Realizamos el abordaje del estudio sobre las autorepresentaciones A'í Cofán del Ecuador a partir de las condiciones actuales del proyecto social y político de los Cofán.

Partimos de la consideración de que los Cofán se autorepresentan como un grupo étnico con historia e identidad étnica específica. Según Barth:

Grupo étnico como un tipo organizacional en que una sociedad aprovecha las diferencias culturales para fabricar y refabricar su individualidad delante de otros con quien está en un proceso de interacción social permanente. (Williams 1989: en Pacheco, 2004: 22).

En esta investigación abordamos el estudio del contexto específico de etnicidad Cofán como agente que incide en la comunicación política de los miembros de la nacionalidad Cofán del Ecuador. En el trabajo de campo pudimos confrontar sentidos de la memoria histórica, revisando fotografías tomadas hace cincuenta años en un centro poblado Cofán, con sentidos identitarios que circulan en la actualidad, para comprender el uso y valor de las autorepresentaciones Cofán en los actuales procesos de participación política dentro de sus comunidades.

Métodos

El hecho de trabajar desde 2007 con miembros de la nacionalidad Cofán que trabajan como guardaparques comunitarios me ha facilitado el ingreso a las comunidades Cofán

para trabajar la etnografía, en algunos casos, dentro de una relación de amistad, en otros, conocido por referencias o recientemente.

Esta investigación se enmarca en el estudio de los actuales sentidos de la autorepresentación Cofán que se inician cuando en 1991, por circunstancias determinadas por las actividades de la industria petrolera en sus territorios, deciden mostrarse como los A'indeccu, como los Cofán, una nacionalidad indígena amazónica que se manifiesta ante la opinión pública mundial. Esta visibilidad les permitió caracterizar su lucha y defensa contra la invasión y despojo de sus territorios realizados por la industria petrolera. Se dio inicio a un proceso de integración de las comunidades A'í Cofán en un conjunto de acciones en las que vestirse de Cofán proporcionó un contenido étnico-político a sus demandas, estableciendo en la vestimenta un recurso visual para autorepresentarse en diversos escenarios sociales y políticos, nacionales e internacionales. Se generó un proceso de nuevas relaciones con instituciones interesadas en trabajar en apoyo a los Cofán. Es un período en el que se implementan proyectos e intensifican los contactos con agentes sociales “no Cofán” que han contribuido e incidido en la formación de nuevos sentidos identitarios en el sistema de autorepresentación de “lo Cofán”.

De acuerdo con Fuentes, nos interesa contar con un método para “integrar nuevos modelos de comunicación que aborden las prácticas de interacción social, articuladamente, desde sus constitutivos sistémicos o estructurales (objetivos) y desde la intersubjetividad en la producción social del sentido” (Fuentes 2000: 27, en Orozco, 2000), sobretodo si queremos “analizar las características de la interacción comunicativa y sus relaciones con otros tipos de acciones comunicativas y sus implicaciones o consecuencias para el sistema social en el que opera” (Igartua y Humanes, 2004: 46).

Economía Visual

Utilizando las perspectivas conceptuales y metodológicas de la Economía Visual nos interesa dilucidar el estado de la cuestión que plantea esta subdisciplina de la Antropología Visual en relación con las fotografías de Rolf Blomberg utilizadas en esta investigación. La Economía de la Visión, como también se la nombra, brinda una entrada conceptual y metodológica pertinente para comprender dinámicas de la memoria visual y estar en condiciones de reconocer y describir “a los individuos y tecnologías que producen las imágenes” (Poole, 2000: 18), para luego “comprender la organización económica que implica la circulación de imágenes-objetos visuales

(Poole, 2000: 19), para finalmente “comprender cuáles son los sistemas visuales y discursivos a través de los cuales las imágenes gráficas se aprecian, se interpretan y se les asignan valor histórico, científico y estético” (Poole, 2000: 19). Recurrimos al uso de fotografías sobre los Cofán, realizadas por Blomberg en 1954, como dispositivos para activar la memoria, para comprender y analizar los sentidos identitarios presentes en las autorepresentaciones que se generan en los recuerdos, opiniones y reflexiones, de un grupo de miembros de esta comunidad quienes participaron en la investigación.

Etnografía

El estudio etnográfico aporta un conjunto de respuestas referidas a las interrelaciones significativas que existen entre los Cofán en relación a la autorepresentaciones y permite reconocer dónde y cómo se expresa la “conciencia indígena” que dinamiza a esta nacionalidad. Nos interesa trabajar con miembros de la comunidad Cofán para conocer sus opiniones sobre el proyecto comunitario de construcción social del proyecto de vida de los Aí Cofán del Ecuador. Analizamos el fenómeno identitario en los Aí Cofán del Ecuador agrupando a las personas participantes de la investigación en mujeres y hombres en edades infantiles, juveniles y adultas.

Entrevistas a profundidad

Las entrevistas a profundidad nos permiten explorar aspectos de interés dentro de márgenes de tiempo holgados en los que las personas entrevistadas pueden extender sus comentarios hasta que el tema sea tratado exhaustivamente. El hilo conductor se centra en indagar, a partir de comparar las formas de vida entre los Cofán de antes con los Cofán en la actualidad, las inquietudes sobre el proyecto de vida de su comunidad.

Observación participante

Mediante la observación participante es posible conocer, de manera particular, aspectos internos de la comunidad. Nos permite percibir directamente los sentidos sociales en circulación y mantener un flujo de experiencias y reflexiones durante las interacciones con los miembros de la comunidad y con las personas que participan en la investigación.

Registros escritos, visuales y audiovisuales

Los registros escritos, visuales y audiovisuales permiten conservar datos de la experiencia de campo que favorecen la comprensión y análisis de los eventos estudiados. El registro escrito se realizó en un cuaderno de campo y hojas de anotaciones para entrevistas. El registro visual y audiovisual se realizó mediante

grabadora digital de entrevistas, equipo fotográfico, y equipo de producción de video digital en las ocasiones que realizamos entrevistas y observaciones de campo.

Capítulo 1 Marco teórico: Comunicación Política y Antropología Visual

A partir de la creación de la Escuela de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), en 1971, se generó una significativa publicación de textos y documentos académicos referidos a los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. En esos días también se inició la circulación de estudios e interpretaciones sociales, étnicas, históricas, sociológicas, económicas y antropológicas de la sociedad ecuatoriana y de algunos de sus pueblos. Un grupo de textos de investigaciones socioculturales fueron publicadas en la revista Cultura, del Banco Central del Ecuador, otras publicaciones como las de la Nariz del Diablo, CIESE, CEDIME, FIAM, Casa de la Cultura, Editorial Abya Yala, Universidad Central del Ecuador, UNESCO, DINIEIB, la publicación de los estudios de postgrado de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO y de la Universidad Andina Simón Bolívar-UASB, y de las publicaciones de las organizaciones indígenas del Ecuador, luego de varios procesos de resignificación de “lo indígena”, en los años 90. Un importante grupo de proyectos editoriales fue para publicaciones sobre comunidades y pueblos indígenas del Ecuador.

En la mencionada secuencia de publicaciones de investigaciones sociales, en primer lugar se inscribe una serie de estudios sobre los pueblos y comunidades de la Sierra; luego, una significativa producción de investigaciones y publicaciones sobre la Amazonía, y una limitada pero actualmente creciente producción de estudios sobre la Costa y Galápagos. El interés de autores, investigadores, profesionales, intelectuales, pensadores y activistas indígenas identificó y amplió el repertorio de temas a partir de las nuevas acciones políticas del sector indígena del Ecuador, a partir de 1990.

La perspectiva conceptual de nuestra Tesis plantea que la etnicidad Cofán se sustenta en refrescadas y robustecidas autorepresentaciones sociales e históricas. Revisamos los aportes al enfoque conceptual y temático de esta Tesis, en trabajos académicos que incorporan el estudio de la identidad étnica cuando opera como recurso estratégico para comunidades étnicamente diferenciadas. Esta investigación puede ser de utilidad para los Cofán porque se enfoca en identificar cómo en esta colectividad funciona el uso de la etnicidad y de qué maneras estos usos operan e interactúan en la construcción de discursos y representaciones entre los miembros de esta nacionalidad.

Las autorepresentaciones indígenas son expresión de procesos de resistencia y de contestación social que forman parte de la vida de los Cofán y de otras nacionalidades y pueblos indígenas, del Ecuador y de la Región Andina. En estos procesos de resignificación identitaria y política de los indígenas emergen sentidos:

históricos, territoriales, étnicos y organizativos que inciden en la percepción de su realidad sociopolítica e intercultural y en los procesos de construcción social del proyecto de futuro. En este sentido, la investigación que realizamos busca respuestas para la pregunta: ¿De qué manera las autorepresentaciones sobre “lo Cofán” operan como dispositivos para nuevas acciones políticas colectivas cuando la etnicidad se debate o negocia en el ámbito de la comunicación política, entre los miembros de la nacionalidad Cofán del Ecuador?

En nuestro caso, estudiar las autorepresentaciones de los Cofán y los usos que le dan a la etnicidad, desde el campo de la Comunicación Política y la Antropología Visual, implica un abordaje interdisciplinario en el que la investigación, la descripción y la interpretación de los resultados serán trabajados desde la perspectiva de “lo político como espacio de comunicación en la historia” (Büschges, 2007: 8). Esto implica articular sentidos sobre lo étnico, lo político, lo histórico y sobre la comunicación como un espacio de tensiones. El marco conceptual con el que abordamos el estudio de la comunicación política es fundamentado en los principales aspectos estudiados por Büschges *et al*, cuando señalan que, desde una perspectiva comparativa e interdisciplinaria, su interés se centra en examinar “la presencia y el significado de semánticas étnicamente justificadas en el espacio de la comunicación política e indagar acerca de los actores políticos que integran esta semántica de la comunicación política o, al contrario, rechazan la etnización de lo político” (Büschges, 2007: 16).

La Comunicación como disciplina científica se ha ido construyendo a partir de diversas teorías sobre la comunicación. Es un campo de estudio que contiene una “multiplicidad de perspectivas, distintos objetos de estudio y diferentes unidades de análisis sobre los que dirigir los esfuerzos de investigación. (Igartua y Humanes, 2004: 23)”. Aclaran los autores que es posible hablar de una ciencia de la comunicación pero no de una teoría de la comunicación porque “con frecuencia hay teorías que compiten, ofreciendo explicaciones alternativas para comprender el mismo fenómeno” (Igartua y Humanes, 2004: 23). Continúan en su aclaración que “se sobrepone una naturaleza interdisciplinaria con un carácter multidisciplinario integrador” (Igartua y Humanes, 2004: 23) y en lugar de sustentar un desarrollo histórico cronológico, como ha sido propuesto por Curran, Gurevitch y Woollacot, en 1982, y por Stuart Hall, también en 1982, se considera acertado comprender una coexistencia “en los modelos básicos que los investigadores proponen sobre el proceso de la comunicación social” (Igartua y Humanes, 2004: 23).

Para Igartua y Humanes en los estudios de comunicación existe un grupo de paradigmas denominados: la Transmisión de la Información, la Audiencia Activa, el Paradigma Integrado, y la Teorías Posmodernas. Para los autores “un paradigma puede incluir más de una teoría, más de una representación del objeto de estudio y por lo tanto diferentes métodos de investigación” (Igartua y Humanes, 2004: 26). Esta condición del campo de estudio de la Comunicación nos enfrenta a una complejidad que requiere que desde el enfoque de la investigación se establezca una adecuada selección de la teoría con la que se trabajará y de precisar el objeto de estudio así como la metodología de investigación.

Quando hablamos de teorías de la comunicación nos estamos refiriendo a un cuerpo de conocimientos que se asienta en un análisis científico social del objeto de la comunicación. Es decir, se trata de reflexionar con el apoyo de teorías científicas sobre las acciones e interacciones comunicativas (Igartua y Humanes, 2004: 24).

La Comunicación Política es un campo de los estudios de la Comunicación que se preocupa por el análisis de discursos que generan prácticas políticas. En el libro *Comunicación y Política*, compilado por Gilles Gauthier, André Gosselin y Jean Mouchon, se incluyen textos de autores que analizan las “actividades políticas que tienden al accionar comunicacional” (Gauthier *et al*, 1995: 10). En este sentido destacan los estudios sobre:

Los debates televisivos (texto de G. Gauthier y A.-J. Bélanger), los tribunales de justicia y los procesos políticos mediáticos (texto de G. Leblanc), los programas políticos de televisión (texto de E. Neveu y J. Mouchon), el periodismo de opinión, la prensa de masas, los medios audiovisuales de masas y las relaciones públicas generalizadas (texto de B. Miège), las conferencias de prensa (texto de A.-J. Bélanger), las ceremonias políticas televisadas (texto de D. Dayan y E. Katz) son otras tantas arenas en las que puede hallar su expresión la comunicación política (Gosselin, 1995: 10).

Según Gosselin “la comunicación política se despliega primero en lo que podríamos llamar territorios (geográficos o sectoriales)” aclarando que “los territorios de la comunicación política dependen de factores de organización, estructurales, contextuales y de acontecimientos que definen las fronteras de las restricciones y las oportunidades de los actores de la comunicación política, particularmente en el nivel del accionar teleológico.” Describe a un grupo de estudios de comunicación política cuyos objetos de estudios se han centrado en “la comunicación gubernamental (A. Lavigne), en la

comunicación totalitaria (M. David-Blas), en la comunicación presidencial (J. Mouchon), o en la comunicación política de la empresa (M. Beauchamp).” (Gosselin, 1998: 19).

Gosselin describe la existencia de territorios dentro de la comunicación política concebidas como sectoriales más que espaciales y presenta la idea de la existencia de “arenas de la comunicación política” las cuales “están constituidas de los dispositivos, las fórmulas, los marcos, las reglas y las estrategias que definen las situaciones de interacción en las que pueden confrontarse, difundirse públicamente y evaluarse los discursos de los actores políticos” (Gosselin, 1998: 10). Bélanger plantea que la comunicación política tiene necesidad de arenas, concebidas como espacios sociales para desarrollarse, en los que “el juego de la teatralidad puede expresarse mediante la confrontación” (Gosselin, 1998: 10). El aporte de Gauthier consiste en concebir varios enfoques para el análisis de los mensajes: análisis lingüístico, temático, de contenido, retórico, estratégico y argumentativo. Leblanc al presentar su análisis de la comunicación política en el campo de lo judicial, muestra como los medios televisivos pasan a ser aliados de la justicia y la política porque se constituyen “en una instancia judicial que integra todos los momentos del proceso, lo cual le brinda múltiples oportunidades de escenificación (Gosselin, 1998: 11)” De esta manera, “un territorio particular de comunicación política puede expresarse en muchas arenas, o abarcar diversas arenas.” (Gosselin, 1998: 11).

Al hablar de autorepresentación recurrimos al concepto de representación de Stuart Hall, quien señala que “la representación es el resultado de un proceso que vincula las relaciones entre las cosas, los conceptos y los signos (Hall, 1997: 18)”. Este proceso de construcción de representaciones consiste en una compleja y dinámica relación para dar significados al mundo de la vida construyendo una cadena de equivalencias entre las cosas -personas, objetos, eventos, ideas abstractas y sistema de conceptos o mapas conceptuales- y la organización o arreglos en varios lenguajes que sostienen la representación de esos conceptos. Cuando nos referimos a las autorepresentaciones Cofán consideramos que este conjunto de elementos descritos en el concepto de Stuart Hall son utilizados por los Cofán para referirse a si mismos.

En el estudio que nos interesa realizar, los usos actuales de la identidad Cofán contienen sentidos que se evidencian dentro y fuera de la comunidad. Estos sentidos se han generado por la existencia de “fronteras simbólicas flexibles” o “bordes identitarios difusos” que operan en los campos sociales de “la pertenencia y la no pertenencia”. En

estos bordes transitan y dialogan formas identitarias practicadas por miembros de esta nacionalidad cuyas representaciones se diferencian de otras autorepresentaciones expresadas por otros miembros de la misma nacionalidad. La pregunta de investigación de esta tesis, así como lo señala Gilroy en el párrafo citado a continuación, invita a los miembros de la nacionalidad Cofán a preguntarse cuestiones como ¿En qué podríamos convertirnos? ¿Cómo nos han representado? y ¿Cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos?

Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no “quiénes somos” o “de dónde venimos” sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella. Se relacionan tanto con la invención de la tradición como con la tradición misma, y nos obligan a leerla no como una reiteración incesante sino como “lo mismo que cambia (Gilroy, 1994, en Stuart Hall, 2003: 18).

Las autorepresentaciones son “identidades que se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella” y que en los Cofán son sus maneras de mostrarse Cofán. Habitualmente están vestidos como cucama⁶ pero se visten de Cofán para diferentes ocasiones: reuniones de comuna, reuniones de la FEINCE, actos académicos, sociales, fiestas, bailes, ceremonias de toma de Yaje, curaciones. Como varios sentidos identitarios originarios han cambiado y otros se han dejado de practicar, en la actualidad existen individuos y grupos interesados en mantener y recuperar estas prácticas del ser Cofán del modo originario.

En este campo de discusión, cuando Andrea Pequeño describe el corpus que trabaja en *Imágenes en disputa: representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas* (Tesis de Maestría, FLACSO 2006), señala que “el análisis, desde la teoría de la representación, parte de varios supuestos teóricos: las identidades y sus representaciones se construyen histórica, espacialmente y en relaciones de oposición”. Este es un criterio que aporta al enfoque conceptual de esta investigación, cuando consideramos la identidad Cofán, y sus representaciones, parte de un discurso construido “histórica, espacialmente y en relaciones de oposición” (Pequeño, 2007: 13).

Pequeño sustenta su abordaje de la autorepresentación en las mujeres indígenas desde su lectura de Mary Crain que “sugiere la presencia de estrategias de

⁶ Cucama: palabra en A'ingae que significa blanco-mestizo.

autorepresentación en un grupo de mujeres quimseñas cuando ellas resemantizan la imagen que sobre ellas ha sido construida:

De acuerdo con la autora, habrían generado una construcción autoconsciente de la identidad donde las apelaciones a la imagen pública constituyen una estrategia retórica para una audiencia que no es indígena. Es así como, en muchos casos, evocan la imagen circulante como un recurso político para tener voz, para ser “reconocidos” y/o en otros casos como un mecanismo que catapulte condiciones y accesos al trabajo (Pequeño, 2007: 19).

Desde esta perspectiva analizamos la construcción que los A'í Cofán del Ecuador elaboran sobre sí mismos, analizamos sus autorepresentaciones y la manera en que estas se articulan con los sentidos de la memoria -cómo era ser Cofán- en relación con el presente en el que reflexionamos sobre los usos actuales de la etnicidad, para discutir sobre cuál es la imagen de futuro que tienen los Cofán sobre su nacionalidad.

En los discursos de diferentes individuos Cofán están incluidas formas de diferenciarse como Cofán que operan generando autodistinciones y ponen en funcionamiento un sistema de significados, como el idioma, que permite diálogos en los que se expresa el ser de este conglomerado social desde una etnicidad convenida y aprobada comunitariamente. La etnicidad imprime entre los interlocutores un auto-reconocimiento específico del “ser Cofán”. Nuestro interés académico nos lleva a pensar en las relaciones de poder, en la homogeneidad versus la heterogeneidad de las representaciones, en reconocer características de las fuentes de emisión de los discursos sobre “lo Cofán”, a comprender los discursos y prácticas presentes en las autorepresentaciones, a considerar los sentidos que generan la apropiación o resignificación de las autorepresentaciones existentes.

Los aspectos de interés de esta Tesis son temas y acciones que se entrecruzan en el día a día de los Cofán, que son parte de conflictos y dificultades en los procesos de organización política y configuran parte de las actuales preocupaciones que circulan entre sus miembros. Su reconocimiento, estudio y comprensión son un aporte de esta investigación para los procesos de comunicación política y de construcción social del proyecto de futuro Cofán.

En este sentido nos preguntamos ¿Cómo y por qué surge la necesidad de autorepresentación que se manifiesta entre los Cofán?, ¿qué significa “ser Cofán”?, ¿por qué?, ¿existen confrontaciones en cuanto a qué es “ser Cofán”, ¿de dónde surge la necesidad que tienen los Cofán de exponer los rasgos de su etnicidad?, ¿a quiénes, y

porqué, no les importa esto de ser Cofán?, ¿cuáles factores complican u obstruyen la generación de consensos sobre estrategias en relación a la etnicidad representativa de “lo Cofán”?, ¿qué tanto las “nuevas” formas de autorepresentarse Cofán están confrontadas con las maneras “antiguas” de autorepresentarse Cofán?, ¿qué usos de la etnicidad se da entre los Cofán?, ¿cómo expresan su actitud de distinguirse de los Otros?

No abordamos el estudio sobre las autorepresentaciones Cofán desde la concepción de cultura “ancestral⁷” porque esta concepción corresponde a una mirada hegemónica de la cultura occidental que pone la existencia indígena en un escenario ahistórico desprovisto de acciones políticas y de sujetos con capacidad de incidir en los asuntos históricos. Blanca Muratorio trabaja la pertinencia de una mirada crítica a las “categorías tales como pueblos primitivos y culturas auténticas”. Cuando analiza el caso de las pinturas de Tigua y como “sus pinturas son incorporadas a una etapa de la historia del arte como primitivismo, sus creadores son eliminados de todo tiempo histórico y congelados en un pasado sin presente ni futuro” (Muratorio, 2000: 55). He trabajado la investigación desde una óptica que da relevancia a los procesos intracomunitarios de creación y recreación de los sentidos identitarios y que estas condiciones les dan formas de autorepresentación que dan cuenta de una dinámica de cambios al nivel de los sentidos simbólicos sobre lo que es “ser Cofán”. Recordemos las palabras de Muratorio cuando indica:

En el mundo académico de la antropología y la historia, la crítica a las categorías tales como “pueblos primitivos” y “culturas auténticas” se intensificó en la década del 80 y desde diferentes orientaciones teóricas. Los presupuestos por los cuales localizamos a los pueblos no-occidentales en un tiempo no-histórico y por los cuales pensamos en sus culturas como estáticas han sido sistemáticamente desacreditadas (Fabian 1983; Clifford, 1988: 202). En vez del indígena en vías de desaparecer hablamos ahora de “eticidades emergentes” y hemos reemplazado las categorías de “autenticidad” y “pureza cultural” por “lo híbrido” y “el mestizaje”. Ya hemos descartado casi todas las dicotomías de las teorías del evolucionismo y la modernización, incluyendo aquella persistente de un mundo real, tradicional y auténtico frente a un mundo urbano moderno y alienado (Muratorio, 2000: 56).

⁷ Según la explicación que Andrea Pequeño expone en el Resumen de *Imágenes en disputa; representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*, en su nota número 3 al texto señala que “el término ancestral es utilizado recurrentemente para referirse a las prácticas culturales de los distintos grupos indígenas. Sin embargo, como se discute en la página 47 del presente trabajo, este término los supone aislados en el tiempo y en la reproducción de prácticas tradicionales. “Con ello se desconoce los cambios históricos así como su presencia social y política en la vida nacional” (Pequeño, 2007: 14).

Para los grupos indígenas del Ecuador, y de la Región Andina, la etnicidad es un recurso estratégico con el que obtienen cohesión interna así como respaldos políticos, respaldos financieros locales, regionales y transcontinentales, ambos aspectos han sido favorables al momento de presentar sus demandas por las injusticias históricas. La etnicidad es un camino para articular esfuerzos propios y de aliados, esto ha permitido fortalecer procesos de lucha amparados en la defensa de los derechos colectivos, indígenas o ancestrales.

La etnicidad opera como agente aglutinador en el que las personas se identifican como miembros de un grupo específico. Fontaine define la “eticidad como un proceso social ofensivo, que nutre un proyecto de organización” en comparación con “la ecología que debe ser analizada como un proceso social defensivo” (Fontaine, 2003: 251). Este concepto de Fontaine integra el horizonte de sentidos de nuestro marco conceptual de referencia con el que trabajaremos nuestro enfoque sobre los usos de la etnicidad, en los Cofán del Ecuador. Entendemos la etnicidad como dispositivo clave en las luchas de resistencia y de contestación social de los pueblos indígenas de Ecuador y América, luchas en las que las herencias coloniales quedaron permanentemente confrontadas con las reivindicaciones étnicas, en un largo proceso de disputas en el que se evidencia la relación entre poder y etnicidad.

Este proceso de etnización se observa en el reconocimiento de la salvaguarda de las formas de vida de minorías étnicas, de la representación política de grupos de personas que se identifican étnicamente y de la redefinición de cómo debe pensarse en la unidad nacional, exigido por diferentes actores políticos. (Büschges, 2007: 15).

Büschges denomina a este proceso “etnización de la política” y “actualmente se manifiesta en los países de la región andina de Sudamérica y el sur de Asia” (Büschges, 2007: 15). Un aporte significativo del trabajo de Christian Büschges, Joana Pfaff-Czarnecka, Olaf Kaltmeier y Friso Hecker, consiste en estudiar distintas fases históricas de inclusión y exclusión discursiva de actores y temas étnicamente y no étnicamente definidos. En el Programa de Investigación denominado “lo político como espacio de comunicación en la historia”, promovido por la Universidad de Bielefeld y financiado por la Fundación Alemana para la Investigación, los autores anteriormente citados estudian la “alta coyuntura de la etnización de lo político desde los años 1990 hasta la actualidad”, estudiando también a “los actores y discursos que rechazan una política de identidad étnica y que se manifiestan a favor de una de-etnización de lo político.

Estudian desde una perspectiva histórica el “paradigma étnico” en el espacio político, enfocando momentos históricos seleccionados de la comunicación política, desde el inicio de la formación del Estado moderno a comienzos del siglo XIX hasta la actualidad” (Büschges, 2007: 16).

El objeto del programa de investigación es diseñar una nueva historia política que, partiendo de enfoques y planteamientos de la historia cultural y de la comunicación, entienda lo político como algo constituido por procesos de comunicación y cómo históricamente variable (ver Frevert y Haupl, 2005; Frevert, 2002: 152-154; Nassehi y Schroer, 2003). (Büschges, 2007: 15).

La etnicidad es un eje en el que se articulan sentidos sociales construidos y seleccionados históricamente, es un espacio de socialización en el que se conviene sobre el destino del ser grupal. Entre las comunidades que se autodistinguen étnicamente los aspectos que cohesionan y condicionan la vida en sociedad son los signos, símbolos y sentidos con los cuales se asume una identidad étnica constituida históricamente. En los Cofán del Ecuador ¿qué representa vivir en un espacio determinado de la selva amazónica, su vestimenta y decoración personal, el tipo de vivienda, la alimentación, la relación con los bosques, plantas y animales, los saberes acumulados por estas relaciones en el marco de un territorio geográfico específico y de sus referentes materiales, simbólicos y míticos?

Estos elementos identitarios actúan asociados y han sido, de diferentes maneras, agentes generadores de lo que es “ser Cofán” que, a nuestro criterio, es una actitud que se constituye en una unidad de sentidos e interacciones entre la etnicidad y la participación política. Estos elementos constitutivos de la etnicidad les proporcionan recursos para interactuar a favor de sus derechos colectivos, en relación a las políticas y procedimientos de los Estados-nación. Los usos de la etnicidad proporcionan recursos para ser reconocidos como pueblos y nacionalidades.

Fontaine, en *La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina*, analiza “el contexto histórico, social, político y económico que enmarca a la cuenca amazónica contemporánea, desde la perspectiva de los países andinos” (Fontaine, 2006). Este documento relata la formación de la Amazonía “desde la Conquista hasta la irrupción del capitalismo” dando cuenta de los procesos de interacción que lograron la configuración social actual, las tensiones y conflictos generados por las relaciones de poder desde la colonia hasta mediados del siglo XX.

La irrupción de la modernidad en la Amazonía se produjo en cuatro etapas: el periodo que separa el descubrimiento y el establecimiento de las primeras misiones católicas en los siglos XVI-XVIII, el auge de la economía mundial del caucho en el siglo XIX, la colonización agrícola y la creación de los primeros centros de comercio en la primera mitad del siglo XX , y la irrupción del capitalismo moderno con la entrada de las empresas nacionales y multinacionales en la región en la segunda mitad del siglo XX (Fontaine, 2006: 251).

A lo largo de este proceso de formación social de la sociedad nacional, en el Ecuador, las comunidades indígenas estuvieron relegadas de participar de esta construcción social. Fueron excluidas de los sistemas de poder y de sus estructuras constitutivas. Pasaron a formar parte de un conglomerado social que ha convivido al margen de la vida social de la nación. Sus reacciones han significado procesos intracomunitarios de gestión social y política para enfrentar estas condiciones de exclusión y exterminios.

Hablar de la relación de fuerzas entre las comunidades indígenas de la Amazonía con la arremetida de la sociedad occidental significa poner atención a los escenarios de exterminios físicos y simbólicos de las poblaciones locales. Sobre las poblaciones indígenas se generó un proceso de extinción de saberes, creencias, cosmovisiones, mitologías, idolatrías, estilos de vida comunitarios, formas particulares de organización social. En la actualidad, aún es débil la capacidad de las poblaciones locales para mantener sus territorios, gobernar sus vidas, proteger el espacio del cual obtienen recursos para vivir.

Blanca Muratorio, en su obra *Etnicidad, Evangelización, Protesta* (1982), señala que la interpretación sobre la voz de los indios y sus autorepresentaciones se sostiene en una etnicidad manejada como recurso estratégico para persistir en la oposición, la aplicación política de este recurso consiste en resistir y criticar “los sistemas de dominación pasados y presentes”. Muratorio, al respecto de su investigación explica que:

El argumento principal de este trabajo es que las ideologías dominantes y las subordinadas deben estudiarse en su interrelación recíproca, y que diferentes formas de relaciones sociales han condicionado las prácticas ideológicas indígenas en los períodos Colonial, post-Colonial y Contemporáneo de Sudamérica. A través de esta historia, la conciencia indígena se ha expresado en tradiciones orales, fiestas, rituales, rebeliones mesiánicas y nativistas, y en muchas otras formas de comportamiento individual y colectivo. Pero como esta conciencia casi nunca se ha manifestado en textos escritos, es difícil hacer su historia (Muratorio, 1982: 17).

Basados en este planteamiento nos permitimos señalar que esta investigación se orienta a comprobar como interactúan, en el campo de la comunicación política, los cambios en

los sentidos de la identidad étnica entre los miembros de la nacionalidad Cofán del Ecuador, cambios que se manifiestan en discursos y prácticas de defensa de la tradición o en la incidencia de ideologías dominantes que son asimiladas por miembros de la nacionalidad A'índeccu del Ecuador.

Muratorio trabaja el tema de la formación de la identidad indígena a la que le atribuye la siguiente configuración:

La constitución de la identidad individual blanco-mestiza y de la imagen nación ecuatoriana ha pasado por la incorporación de la diferencia en la representación “del Otro indio, exótico, aristócrata, bárbaro o idealizado buen salvaje. (König 1984; Hobsbawn 1990; en Muratorio, 1994: 11).

El autorepresentarse como indígena es una aceptación de una delimitación racial y de clase que se impuso desde la época de la Colonia. Lo que en la actualidad hace la diferencia es el proceso histórico de luchas y resistencias de los pueblos indígenas que les ha permitido apropiarse de estas denominaciones llenándolas de contenidos propios. El territorio donde existen los espacios sagrados, donde la tierra es el lugar del agua, de las plantas, de los animales, de los espíritus del bosque, es ahora el de las carreteras, los prostíbulos, cárceles, escuelas, hospitales, colegios, policías y autoridades. La mirada de occidente los identificó a los indios como exóticos, aristócratas o bárbaros, como el noble buen salvaje, actualmente, “el noble buen salvaje ecológico.”

La ecuación contemporánea de las prácticas indígenas de manejo de recursos con el ambientalismo occidental ha promovido la imagen de los indios amazónicos expresada por Kent Redford (1990) del “noble salvaje ecológico.” Esta es la última expresión de una larga tradición del pensamiento euro-americano que identifica con seguridad a los “primitivos” no occidentales como inocentes y libres de corrupción, en contraste con el destructivo materialismo occidental. (Conklin, 1995: 696).

Esta es una mirada con la que occidente reconoce la existencia de estos “Otros” no occidentales y con las que se negocia, en la actualidad, apoyos financieros para el desarrollo de planes comunitarios en los que se comprometen a cumplir, según los financistas, con los cuidados al ambiente natural que corresponden a sus territorios.

Andrea Pequeño, en *Imágenes en disputa: representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas* (2007), siguiendo a Simone De Beauvoir (1999) señala que la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Según De Beauvoir, ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente a la Otra. Plantea una sustentación teórica sobre la alteridad al señalar que “esta idea es

reforzada por Lamas (1997) y Hall (1997) quienes expresan que casi todas las sociedades hablan y piensan binariamente y así elaboran sus representaciones (Pequeño, 2007: 14)”. La autorepresentación indígena contiene una tensión que existe entre sus formas particulares de interpretar su vida “que permanece viva en la riqueza de su tradición oral y en la expresividad de su iconografía” (Muratorio, 2000: 114) contra el discurso y prácticas hegemónicas de las clases sociales dominantes que han marginado y excluido a los indígenas de las políticas del Estado.

El análisis, desde la teoría de la representación, parte de varios supuestos teóricos: las identidades y sus representaciones se construyen histórica y espacialmente y en relaciones de oposición; las representaciones gestadas desde distintas posiciones dialogan y se contestan; y por último, las representaciones de la diversidad étnico-racial presentan diferencias de género y, en ellas, el cuerpo de la mujer indígena asoma como un territorio político-cultural. (Pequeño, 2007: 13)

Al respeto de las representaciones sobre las mujeres indígenas que constituyen el eje de su trabajo de investigación, Pequeño sostiene que “si, como se dijo, la representación es concebida como un acto de construcción es importante saber quién, cómo, qué y a quién se construye” y que “en cada uno de estos elementos el género no es una categoría indiferente” (Pequeño, 2001: 17). Anota que “estas representaciones construidas por las élites difieren para hombres y mujeres. Al trabajar los aspectos de la etnicidad en la comunicación política de los Cofán exploramos cómo la etnicidad se define y opera en la conformación de las relaciones de género. Identificamos si existen cambios en los roles de género, y si existen, cómo se manifiestan y, si estos cambios son comprendidos como una nueva politicidad.

Pequeño argumenta que “de acuerdo a la variación de los contextos socio-históricos en que se gestan” se dan los vínculos e incidencias del discurso dominante en la fabricación y circulación de discursos representacionales que informan sobre los “indios imaginados” y que esta representación es “un capital cultural que ha servido a los intereses de los distintos imagineros”. En este caso, los imagineros son individuos o grupos que producen sistemas de representación que definen mediante un “poder de representación” del que se han apropiado para producir y poner en circulación discursos y prácticas que les permite mantener su dominio y hegemonía.

En *Etnicidad, Evangelización y Protesta en el Ecuador*, Blanca Muratorio presenta el horizonte de sentidos de su investigación el cual aporta al marco conceptual

de esta investigación. En su texto precisa los componentes de la investigación, cuando dice:

Entre los posibles contenidos ideológicos, centraré el análisis en la “imagen del indio” o “etnicidad como ideología”, tal como está manejada en ciertos períodos históricos por los indígenas, el Estado y las clases dominantes que éste representa, por los misioneros y los antropólogos (Muratorio, 1982: 23).

En este sentido, esta investigación aporta al “análisis de las distintas concepciones acerca de “los indios” al centrarse en la discusión sobre los usos de la etnicidad en los Aí Cofán del Ecuador y apunta, en referencia con el trabajo de Muratorio, a “revelar que hay diferentes reconstrucciones ideológicas de una misma tradición indígena y que ellas conducen también a prácticas sociales distintas” (Muratorio, 1982: 27). “Lo Cofán” opera como un conjunto de distinciones materiales e inmateriales que conforman un universo de sentidos autorepresentado y proporciona a sus miembros sentidos identitarios para la construcción social de su proyecto de vida. La cultura visual de los Cofán es un territorio simbólico en el que transitan objetos y sujetos con cargas específicas de significado social, pero que no son valoradas de la misma manera por sus diferentes miembros sea por diferencias marcadas por relaciones de jerarquías, de poder, de género, generacionales.

Dentro del estudio de las imágenes y su incidencia en los sistemas de autorepresentación indígena, Andrea Pequeño indica que en el contexto sociopolítico actual los indígenas han promovido su “poder de producir nuevas imágenes y/o reformular aquellas generadas por las élites dominantes, como un factor de movilización colectiva para forjar o reforzar una identidad” (Pequeño, 2007: 20). Entre los Aí Cofán del Ecuador estas capacidades existen y para fines de la Tesis las reconocemos como agentes claves de los procesos de reapropiación étnica y de autorepresentación actual de esta nacionalidad.

Pequeño analiza la circulación y el uso de imágenes con representaciones de mujeres indígenas remarcando el vínculo estrecho con el mundo de la vida, léase contexto social, histórico, político. “Estas imágenes fabricadas y su circulación, estarían íntimamente ligadas al mundo en el cual se vive, y por tanto, varían de acuerdo a los contextos socio-históricos en que se gestan” (Pequeño, 2007: 15).

Sin embargo, los fenómenos políticos y sociales que han sacudido a América Latina en los últimos años, permiten pensar que ese “poder de representación” está siendo cuestionado por los propios representados quienes retomarían la

escena política “para convertirse en sus propios imagineros (Muratorio 1994: 9, citada en Pequeño, 2007: 15).

Este es el campo de las autorepresentaciones que estudiamos, un escenario de interacciones sociales en el que algunos Cofán se convierten en sus propios imagineros para tomar distancia de los discursos y prácticas que han afectado su sistema originario de sentidos identitarios. Donde las hegemonías ideológicas marcadas por las ideas de occidente pueden ser descartadas por las nuevas decisiones que se dan dentro de sus comunidades, entre los interesados sobre qué es ser Cofán, en las complejas condiciones actuales de interacciones con los vecinos y las amenazas a su territorialidad.

La investigación desarrolla, mediante un dialogo entre la Comunicación Política y la Antropología Visual, un análisis en torno al tema de la etnicidad y de las autorepresentaciones entre los A'índecú para comprender las acciones políticas en debate y los efectos de estos debates dentro de la vida comunitaria y de su articulación en las perspectivas de futuro de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador.

Para realizar el análisis de campo de estudio señalado utilizamos imágenes fotográficas realizadas por Rolf Blomberg, en las que se observan detalles que representan “lo Cofán”, que en esos días formaban parte de la cotidianidad de una comunidad Cofán asentada en una orilla del río Quebrada de Conejos, afluente del río *Tsucumbio* o San Miguel, parte del actual límite fronterizo entre Ecuador y Colombia. Estas fotografías fueron tomadas durante un viaje, realizado a fines de 1953 y principios de 1954, en el que filmaron el largometraje *Anaconda*, dirigido por Torgny Anderberg.

Cuando Xavier Andrade describe el texto de Deborah Poole denominado *Race, Vision and Modernity: a Visual Economy on the Andean World*, inicia su relatoría mostrando cómo Poole descubre un detalle sustancial para los estudios andinos. Andrade destaca cómo Poole ve que la relación entre “la representación fotográfica está conectada con el desarrollo histórico de discursos modernos sobre alteridad” y que “las representaciones visuales en general son centrales al desarrollo de teorías raciales sobre el mundo andino.” Para Andrade es relevante este trabajo de Poole porque marca un hito en el estudio sobre “las representaciones y el hecho colonial”. Además, en vez de ubicar los orígenes de esta confrontación en la Colonia, Poole señala que fue en “la poscolonia cuando discursos y prácticas de representación modernos fueron configurándose.” (Andrade, 2000: 148). Nuestro análisis sobre la construcción de la

etnicidad Cofán y sus usos se ubica en el contexto histórico en el que los paradigmas de la modernidad y posmodernidad, se mezclan con los discursos y prácticas de autorepresentación de los Cofán.

Deborah Poole describe su experiencia de trabajo antropológico en el Cusco, las reacciones que observa y los comentarios de su amiga Olga cuando le muestra el libro *Other Americas*, de fotografías en blanco y negro realizadas por Sebastia Salgado. Buscaba saber cómo Olga se relaciona con un estilo de imágenes que no son habitualmente de preferencia o aceptadas por los miembros de su comunidad. De esta experiencia nació su “curiosidad sobre las formas en las cuales las imágenes y las tecnologías visuales atraviesan las fronteras de aquello que con frecuencia entendemos como culturas y clases diferentes y separadas” (Poole, 2000: 12). El enfoque teórico y metodológico que utilizó Poole promovió la utilidad de que imágenes intervengan en la investigación como piezas o segmentos de un relato mayor que contiene la capacidad de generar reacciones individuales y colectivas articuladas. Dice Poole “los comentarios de Olga me sugirieron la importancia de reexaminar mis propios supuestos acerca del entrecruzamiento entre las ideologías políticas y las imágenes visuales. En este punto de encuentro específico entre las ideologías políticas y las imágenes visuales nos ubicamos para utilizar el aporte que propone Poole en la Economía Visual como enfoque teórico y metodológico para trabajar desde la Antropología Visual.

Un aporte particular de Elisa Sevilla a la discusión sobre el uso de la etnicidad está presente en su Tesis de Maestría en la Universidad Complutense, Madrid, *La reinterpretación del mito del “buen salvaje ecológico” como legitimante del discurso ambientalista de la CONAIE en el contexto del debate sobre la Ley de Biodiversidad (2004-2006)* en la que relaciona dos variables: identidad y discurso. Le interesa saber “cómo se produce un discurso de identidad y cómo la identidad se construye y se politiza a partir del discurso”. En su investigación procura “entender cómo la identidad indígena y la naturaleza son discursos politizados”. Una de sus citas señala:

La identidad colectiva es el resultado de un encuentro dialéctico, y por lo tanto se trata de un proceso histórico que puede transformarse porque es “en cualquier lugar una relación y no una cosa.” Estos autores insisten en que “la identidad no es una entidad monolítica sino el producto complejo resultado de un proceso histórico: siendo homogéneo, fluido ensamblaje de signos y prácticas, una cultura viva se forja no sólo en la conservación, sino también en la minucia de las acciones diarias, en la inspiración de formas lingüísticas y en las relaciones materiales, en el proceso de las luchas, contestación y creatividad de la autoafirmación. (Comaroff y Comaroff, 1997: 388-389, en Sevilla, 2005-2006: 24).

Utiliza Sevilla la explicación de Castells (1997) para aclarar que “algunas identidades también pueden surgir de instituciones dominantes, pero se convierten en identidades una vez que los actores sociales las internalizan y comienzan a construir su propio significado alrededor de esta internalización.” Castells sostiene que “la construcción social de la identidad siempre ocurre en un contexto marcado por relaciones de poder.” Entre los Cofán, en las diferentes épocas y con diferentes formas de poder, han sido las autoridades quienes han dado las principales pautas de comportamiento a los demás miembros de la comunidad. Sevilla presenta a Escobar (1998) quien:

...se adhiere a este tipo de interpretación mixta de la identidad, puesto que dice que la construcción de la identidad se basa tanto en las prácticas y formas de conocimientos tradicionales ancladas (y, por lo tanto, fijas, esenciales) como en un dinámico proyecto de construcción político y cultural. (Sevilla, 2005-2006: 26).

Este es un elemento que se reconoce en las dinámicas sobre lo que es “ser Cofán” y es un aspecto que exploramos para dar cuenta del proceso de construcción de identidad, de los diálogos y negociaciones con los discursos dominantes y sobre el uso político de la etnicidad y de la autorepresentación por el pueblo Cofán, y sobre los conflictos internos que se dan por estos usos en los discursos y prácticas de sus miembros.

Otro aspecto relevante de Sevilla en su marco teórico consiste en aclarar el término discurso y tratarlo como un mecanismo del poder. A partir de Bourdieu (1985), quien declara que “el poder del discurso no está en el discurso mismo sino en la legitimidad de quien habla” conecta con autores que señalan que siempre existen formas legitimadoras del discurso, y puestos legítimos para opiniones diversas. Finalmente, clasifica la relación entre los discursos entre: “1. hegemónicos, cuando se trata del discurso que domina el pensamiento y se traduce a los arreglos institucionales (Adger, 2001), 2. dominante cuando la hegemonía es más débil (Hajer, 1995 citado en Adger, 2001) y 3. subalterno, alternativo o desafiante cuando son discursos contra-hegemónicos.” (Sevilla, 2005-2006: 29).

Hegemónico es el discurso que posicionó la idea-mito del “buen salvaje ecológico”, un tipo de representación que se generó en el Occidente y que Redford (1991) caracteriza y define en *The Ecologically Noble Savage*⁸. En este punto, Sevilla ve claramente que “estos símbolos sirven como el engrudo que mantiene a la

⁸ Redford, K.H. 1991. *The Ecologically Noble Savage*, en *Cultural Survival Quarterly*. Vol 15. No. 1 pp. 46-48.

comunidad ecológica global como una “comunidad imaginada donde los miembros llevan imágenes de otros miembros de su grupo y las ideas que los mantiene juntos” (Sevilla, 2005-2006: 43). Por esta razón ha sido posible que se vinculen los discursos de los indígenas con los discursos de los ambientalistas. Ha habido una utilización mutua de las demandas del otro para complementar y lograr resultados concretos.

Los grupos indígenas aprovecharon el interés por parte de los grupos ambientalistas...fue una forma de internacionalizar su conflicto por los territorios y los derechos culturales, presionar a los gobiernos desde fuera y desde adentro. La adopción del lenguaje de los ambientalistas permitió a los líderes indígenas comunicarse y legitimar sus reivindicaciones por el territorio y los recursos naturales de una forma que los extranjeros (o inclusive los nacionales no indígenas) pudieran entenderles (Conklin y Graham, 1995, en Sevilla 2005-2006: 43).

Los discursos en mención, los de la homogeneidad del mensaje versus de la heterogeneidad del mensaje, se han aliado “implicando la subordinación de la identidad política a la identidad ecológica y, como Sevilla dice, “por esta razón lo que hay es una priorización de las demandas ecológicas a las demandas indígenas” (Sevilla, 2005-2006: 44). Sugiero entender esta relación entre demandas ecológicas y demandas indígenas como una tensión cuya dinámica hacia lo ambiental prevalece frente al de las demandas indígenas por el peso financiero que las instituciones gubernamentales y agencias de cooperación internacional le dan al universo de los recursos naturales más que al universo de los derechos indígenas, que incluye derechos territoriales, sociales, políticos, culturales y económicos.

Capítulo II. Representaciones sobre los indígenas del Ecuador. Los Cofán, la alteridad y la identidad nacional.

Ser indio

Dussel señala que en 1492, cuando los europeos desembarcaron en lo que luego se llamaría América, en el momento del encuentro con la Alteridad⁹ -léase colectividades locales- se inició la modernidad occidental. Insiste que “lo que sucedió en ese momento no es un descubrimiento sino el nacimiento de un orden civilizatorio que emerge cuando Europa se encuentra con el “Otro” y pasa a conquistarlo, vencerlo, someterlo, dominarlo. Ese “Otro” no fue descubierto como “otro”, sino que fue encubierto como “lo mismo” que Europa ya era desde siempre” (Dussel 1994, cita en Dávalos, 2005: 21).

Antes de la llegada de los europeos al actualmente denominado continente americano, en el siglo XV, las colectividades que habitaban estos territorios conformaban diversos pueblos con sistemas de organización social, ritualidades, sistemas políticos, filosóficos y culturales, como idiomas con los que nombraron el entorno social y natural, construyeron sus cosmovisiones, sistemas de pensamiento y prácticas en relación con los contextos en los que interactuaban. Las relaciones entre estas colectividades incluían disputas y conflictos que se resolvían con guerras usando armas mecánicas producidas con técnicas y materiales del entorno: arcos y flechas, lanzas, arpones, cerbatanas. Hasta esos días, entre las comunidades originarias en América la confrontación guerrera se daba en condiciones tecnológicas similares.

La situación fue distinta cuando se confrontaron con “otros” portadores de armas de hierro y fuego. Los recién llegados representaban y ejecutaban un poder ideológico que se apoyó, en el corto plazo, en acciones agresivas activas como las de los militares, y en acciones agresivas pasivas, de mediano y largo plazo, como las de

⁹ La alteridad se expresa en el encuentro con uno o varios “otros”, lo que hace posible expresar o evidenciar las diferencias y semejanzas entre individuos o entre grupos. La alteridad está construida en función de estas diferencias y semejanzas que entran en diálogo o en confrontación. Las prácticas y valores culturales como la lengua, la pertenencia étnica, el parentesco, la cosmovisión, los saberes y conocimientos, la organización social y ritualidades son algunos elementos centrales que conforman la alteridad indígena. Este concepto es trabajado por Esteban Krotz (2002: 57) e indica que “en la medida que sí es posible hacer una afirmación general sobre el contacto entre culturas –por lo menos en el ámbito occidental-” es una demostración de que se está tratando de la categoría de la *otredad*. “Esta *otredad* o *alteridad* no significa lo mismo que la simple diferencia. Es decir, no se trata de la comprobación de que cada ser humano en un individuo único. La *otredad* significa una clase especial de diferencia. Tiene que ver con la experiencia de la extrañeza. Esta puede referirse a paisajes, climas, plantas y animales, formas y colores, olores y ruidos. Pero solamente la confrontación con las particularidades hasta entonces desconocidas de otros seres humanos –idioma, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o cualquier otra cosa- proporciona la verdadera experiencia de la extrañeza”.

los misioneros. El sistema de dominio social implementados por los conquistadores españoles fue un sistema de esclavitud indígena, opresivo, severo y exterminador¹⁰ con el cual ejercieron un violento sistema social de dominación.

Durante el proceso de conquista y colonización los miembros de los pueblos locales fueron denominados “indios”, dado que los europeos creyeron haber llegado a las Indias Orientales. Para los europeos de la época, las características físicas, biológicas y culturales de los dominados indios eran demostraciones de la inferioridad de estas “razas”.

La ciencia moderna (el conocimiento) legitima este proceso en el que la categoría de raza ocupa un lugar privilegiado. La “raza” es categoría geopolítica y no sólo biológica o cultural, es una categoría que la ciencia popularizó y que sirvió para legitimar procesos de dominación y discriminación de gentes en el mundo. Esto es algo que Aníbal Quijano (2000) también ha expresado con el concepto de “colonialidad del poder” y que empieza con la “extirpación de idolatrías” y continúa en la escuela homogenizadora de saberes (De la Cadena, 2004: 13).

Desde entonces, ser indígena es una condición impuesta por la visión y el lenguaje de la ideología colonial en una época en que las denominaciones raciales se utilizaban para establecer diferencias sociales de castas raciales basadas en aspectos biológicos. Así se marcó la primera separación entre blancos o europeos con indios o americanos, quienes, hasta entonces, no eran ni indios ni americanos.

Mucho de lo que era inherente a las tribus primitivas: su organización social y familiar, sus métodos de producción, sus ritos, usos y costumbres, fue considerado por la generalidad de europeos, a la luz de la ciencia, la técnica y la doctrina cristiana del siglo XVI, como aberraciones o frutos de la perversidad, cuando no de herejía (Friede, 1974: 14).

Apoyados en la revisión histórica del Archivo General de Indias que realizó Juan Friede, decimos que en los años de la conquista española, la idea en relación a los indios consistía en creer que no tenían alma y debían ser salvados de esta condición convirtiéndolos en cristianos. A partir de esta concepción se instituyeron dos corrientes de acción. Una, la de los colonialistas que decían que para que los indios se salven por ser seres sin alma tenían que ser encomendados a los españoles quienes les darían

¹⁰ En *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo*, de Juan Friede (1974) se encuentran descritas las formas de gobierno instaurados en América por las clases sociales que se constituyeron en el poder colonial luego el republicano, así como una bibliografía de autores especializados en dichos acontecimientos.

instrucción cristiana mediante el trabajo y el sometimiento a las creencias y prácticas de los conquistadores. Con el ejemplo de los patrones y dueños los indios aprenderían a creer en el dios europeo; también aprenderían prácticas sociales requeridas para representar las creencias dominantes y autorepresentarse como practicantes de esta ideología. La otra corriente, la de los indigenistas, consistió en reconocer igualdad de las condiciones de humanidad tanto en los indios como en los españoles. Los indios no esclavizados debían ser personas libres y podían conocer las escrituras bíblicas, mandamientos, eucaristía, sermones. Libremente aceptarían la salvación de sus almas mediante la redención cristiana.

Ambas corrientes de acción fueron causas de severas disputas en el poder colonial. Los indios fueron utilizados para mantener el estilo de vida de las clases sociales en el poder pero también esta condición se convirtió desde entonces en el principal agente de los procesos sociales promovidos por los pueblos indígenas en contra del poder ejercido en América colonial y republicana. Ambas corrientes concebían al indio desde su mirada interesada en torno a la redención cristiana.

Desde el punto de vista político-social las dos tendencias diferían sensiblemente: la *colonialista* abogaba porque el indio, en la práctica, estuviese sujeto directamente al colono a través de él al rey; mientras que la corriente *indigenista* exigía que los indios fuesen subordinados directamente al monarca, igual que los colonos. La Iglesia tendría a su cargo limar las asperezas existentes entre esos dos grupos sociales e integrar paulatinamente al indio a la sociedad cristiana mediante su conversión al cristianismo (Friede, 1974: 20).

Este punto de vista justificó a los europeos en el poder decidir que el destino de los indígenas consistía en ser conquistados, dominados, gobernados. Ser indígena contuvo - y contiene probablemente hasta nuestros días- una carga ideológica basada en una supuesta y asumida superioridad del que nombra al “otro, indio” para ubicarlo afuera de la auto-identidad de quienes administraban y ejercían el poder dominante (Guerrero, 2000: 9).

Consecuentemente, la imposición de un sistema de dominación colonial se utilizó para administrar la vida de las colectividades locales (Guerrero, 2000: 9). Los europeos, indígenas y negros fueron los principales actores sociales del sistema de diferencias raciales que puso en práctica el poder colonizador para separar a los grupos sociales. En la etapa de colonización, personas de África fueron capturadas para ser vendidas como esclavos y trabajar en las colonias bajo el control del amo y sus

servidores. Un proceso especial de combinación social se constituyó en América expresado en la historia social de las diferencias étnicas que conforman un escenario particular de la diversidad humana. Respecto de la población indígena, en las zonas que corresponden al actual Ecuador, según Guerrero (2000: 11) se utilizó la identificación “indio” para la administración política-económica de la población.

La idea del “otro” construida por los conquistadores se expresaba en las prácticas de dominación y segregación racial que modelaron la imagen con que los pueblos del nuevo continente fueron identificados y reconocidos a partir del siglo XV. Esta concepción de los indígenas como sujetos para ser sometidos y subordinados se sustentó en un imaginario que los representaba en condición dual: como “caníbales” e “inocentes” (Wade, 2000: 36).

Para comprender el proceso de colonización de la Amazonía ecuatoriana es necesario revisar los estudios históricos en los que se describe a los pueblos amazónicos como grupos indóciles, difíciles para dejarse subyugar, cuya resistencia a la dominación española provocó que las huestes conquistadoras organizaran expediciones para combatir y eliminar estas resistencias. Aunque las luchas y resistencias de los pueblos indígenas fueron sangrientas y devastadoras para los españoles, estos lograron someter a varios pueblos indígenas de la Amazonía y esclavizarlos para los trabajos en el sistema de reducción de indios y de los encomenderos. El dominio conquistador se implementó mediante un proceso sostenido de avances territoriales, fundación de ciudades y de obligar a los indios a trabajar en la explotación de recursos naturales y en la subsistencia de los amos. Las fundaciones y centros poblados que se establecieron a partir de la creación de la Gobernación de Quijos en 1551, se integraron a la administración española cuando se creó la Gobernación de Rodrigo Núñez de Bonilla (1561) y, luego con incremento de territorios, la Gobernación de Melchor Vásquez de Ávila (Real Cédula del 24 de diciembre de 1561).

Una de las consecuencias más graves del proceso de ocupación colona de la amazonía ha sido la fragmentación de los territorios de las sociedades indígenas de la región. Este proceso de despojo territorial, acelerado durante el presente siglo, ha significado una ruptura de la continuidad social y geográfica de las sociedades amazónicas, y la configuración de un patrón de asentamiento caracterizado por la existencia de pequeñas comunidades nativas totalmente rodeadas por propiedades colonas. Como resultado, no solo las unidades sociales de una misma etnia (las comunidades nativas) han quedado aisladas entre sí, sino que las etnias mismas han quedado separadas entre sí por vastos trechos de tierras colonas (Santos, 1992: 5).

Las incursiones de las tropas militares de la Corona junto con la evangelización de las misiones religiosas son los factores con los que lograron el sometimiento de la mayoría de las poblaciones amazónicas contactadas. Se les obligó a vivir en refugios de indios o reducciones. A los indios esclavos se los utilizó para trabajos de extracción de recursos naturales. Fueron puestos al servicio de la producción de riquezas de los amos españoles. El sistema de opresión impuso silencio a su voz y sus reclamos. Aunque el poder central y sus representantes en los pueblos de la periferia pudieron controlar las sublevaciones de varias comunidades indígenas, un significativo impacto a la implementación del sistema colonial en esta parte de la Amazonía fue causado por los levantamientos de los Quijos, en 1560 y 1579, y el de los Jíbaros, en 1599. Aunque la Corona pudo recuperar el orden y dominio sobre estos sectores, disminuyó el interés de los españoles por vivir y trabajar en estos poblados de la Amazonía. Existe un período de tiempo como de cien años en el que se pierden los relatos o noticias sobre estos pueblos. Lo mismo sucede en el caso de los A'í Cofán del Ecuador.

Durante la Colonia, las dinámicas sociales en los territorios amazónicos fueron afectadas por un sistema de dominio territorial basado en la destrucción de los sistemas locales de organización social, en el sometimiento de las poblaciones locales a practicar un sistema de creencias que trastornó su cosmovisión originaria. Los indios fueron obligados a recibir catequesis y realizar trabajos forzados. Fueron dados en encomienda para trabajar en la extracción del oro aluvial y como mano de obra para trabajos agrícolas o textiles. Es la época de la esclavitud indígena en la que los trabajos forzados es la causa principal de sus muertes. Contraen enfermedades europeas que causan epidemias y muertes por lo que la población de varios pueblos amazónicos disminuyó de manera significativa.

La dinámica de intercambio interétnico en la amazonía antes de la conquista y en los tres siglos que le sucedieron osciló, entonces, entre el intercambio pacífico o positivo (alianza comercial y alianza matrimonial) y el intercambio hostil o negativo (hurto, toma de prisioneros y hechicerías). A través del comercio, la guerra o el matrimonio se cimentaron vastas redes de intercambio que sobrevivieron durante la colonia y hasta bien entrada la época republicana (Santos, 1992: 7).

Documentos de los días coloniales registran la existencia de los Cofán. Son nombrados por expedicionarios europeos que viajaron por sus territorios así como en las actas de los cabildos de la época. Un ejemplo que incluye información sobre los Cofán lo

encontramos en un documento citado en la obra *Investigación histórica de la Minería en el Ecuador*. Según relato de José Rumazo González en el que señala:

1569. La región amazónica del Ecuador en el siglo XVI. José Rumazo González. Pág. 12. Cuenta Toribio de Ortiguera en su “Jornada del Marañón” que tuvo deseos de averiguar lo que había en las comarcas más orientales de Quijos y la Canela, por la mucha noticia que daban de ella, así de las minas de oro...y entendió de una india vieja llamada Isabel Huachay, había entrado en aquella tierra de Huaynacapac. La hizo llamar el 19 de diciembre de 1569. La india declaró que había entrado en las provincias de Iques y en Hatum-Ique, que están juntas la una de la otra, en el tiempo que el inca descubrió la tierra de Quito. La entrada la hicieron por el pueblo de Chapi, que se encuentra a 16 leguas de Quito...Los indios de aquella región llevaban grandes patenas de oro como broqueles, y usaban hondas, así como las indias muchas joyas del mismo metal. Descubrieron luego las minas a Huaynacapac y sacaron oro como pepitas de calabaza. Ique y Atún Iques = cerca de la parte inferior del río Coca a 1° de Lat. Austral y 6° 40' a 77° long. de 0° de Greenwich. Chapi= al nordeste y pie de la cordillera, paso muy frecuentado en el siglo XVI por los indios Cofanes y Quijos. (Navarro, 1986: 63)

Los Aí Cofán son identificados como un pueblo de esta región. Forman parte de los grupos indígenas que fueron difíciles de someter por las huestes imperiales en la época de la colonización española. En las descripciones sobre su existencia son identificados como indios como los demás pueblos originarios de América. Desde esta época, la denominación genérica de *indios* se normalizó en el imaginario americano, en los discursos y prácticas de las clases dominantes y en las de los dominados. El término indio se acuñó en el vocabulario histórico y político de América.

Aunque indómitos a lo largo de la historia, los Aí Cofán del Ecuador han tenido una serie de contactos específicos con comerciantes, expedicionarios, misioneros, petroleros y colonos que ha afectado de manera particular su sistema de creencias y rituales originarios. Aún siendo así, los Aí Cofán del Ecuador se auto-reconocen como una comunidad indígena que conserva formas propias de expresar su singularidad étnica Reconocen que en la actualidad han dejado de utilizar formas “originarias” de ser Cofán y que los cambios que se revelan en su identidad étnica contienen elementos que los acerca a la cultura occidental, más que antes.

Ser ciudadano

La instauración del sistema republicano en los países de América Latina trajo consigo una serie de nuevas estructuras y formas de organizar el gobierno. Concretamente, “el 13 de mayo de 1830, el Distrito del Sur decidió su separación de la Gran Colombia, asumió la formación de un nuevo Estado con el nombre de Ecuador y, desde entonces,

ha permanecido como nación independiente” (Vela, 1999: 11), lo que implicó la implementación de un sistema político basado en una Constitución, un gobierno central en ejercicio de las funciones ejecutivas, y entidades autónomas del gobierno, destinadas a las funciones legislativa y judicial. El interés y los esfuerzos para construir un nuevo orden social devinieron en una continuación del orden colonial. El nuevo sistema de administración inició la ciudadanización del sector indígena. Emergieron espacios para la representación política, continuaron renovadas las antiguas estructuras de dominación, se generó en el imaginario dominante un afecto por el “blanqueamiento” de la población indígena que, según Vela, incluyó la obtención de documentos de identidad, un giro obligatorio en el proceso de revaloración social.

En este contexto, se constituyó un escenario de convivencia social, aquello que “las autoridades de la época nombraban como la “república española” y la “república de indios”, esta última basada en la comunidad indígena, que la legislación creó e impuso” (Wade, 2000: 38), y en la que se manifestó la preeminencia de una ideología cuya práctica estaba basada en la separación racial y étnica. Las prácticas de dominio y explotación que mantenían los blanco-mestizos sobre los indios y negros esclavos no fue una exclusión para que el encuentro entre diferentes pueblos de América, Europa y África genere un proceso de combinación interétnica en el que se origina y produce el mestizaje americano. Tal como señala Wade:

Sobretudo, el ideal de separación se vio debilitado por el mestizaje. El sentido principal de dicho término es la mezcla sexual, pero está implícita la mezcla espacial de los pueblos y el intercambio de elementos culturales, cuyos resultados son las formas culturales nuevas y mezcladas (Wade, 2000: 38).

La transición del dominio español hacia el sistema republicano significó un cambio entre dos sistemas, pero se mantuvo la continuidad en aspectos sociales, económicos y políticos. En este período se conservan las estructuras de dominación de un circuito económico que las clases dominantes habían desarrollado. Uno de ellos, el sistema de concertaje, con el que el Estado mantuvo el cobro de tributos a las haciendas. El concertaje obligó al dueño de haciendas a “que sufrague, cada semestre, el tributo del trabajador que ahora reside con mujer, hijos y animales en sus fundos” (Guerrero, 2000: 25). La creación de la República del Ecuador, en 1830 es un momento en que se reorganiza el poder “blanco”, el de la conquista y la colonia. Al decir de Guerrero, los miembros de este nuevo poder “se atribuyen una incuestionable función de representantes del pueblo o de la República, elaboran el mito fundacional en la forma

de un cuerpo de normas legales: redactan la Constitución Política del Estado. Idealmente, el poder soberano de los ciudadanos se plasma en ese cuerpo jurídico que inventa una identidad: la nación de ecuatorianos en el marco de una cartografía” (Guerrero, 2000: 32). En este nuevo imaginario de nación no están incluidos los indígenas, por lo tanto, al decir de Guerrero, lo indígena no aparece en el grupo de símbolos y actos que sostienen las “iconografías y representaciones utópicas” de una república de ciudadanos construida desde una visión nacional, unitaria, civilizada y moderna.

La mayoría de nacionalismos y de las identidades nacionales del Estado nacional fueron construidos sobre esa base y, por lo tanto, apoyándose en la supresión de identidades rivales que no tuvieron recursos para imponerse en la lucha por las identificaciones hegemónicas. Cuanto más marcado es este proceso, más nos encontramos frente a un nacionalismo radicalizado o, mejor, frente a un racismo nacionalizado (de Sousa, 2005: 21).

Como se señala, en el Estado-nación las colectividades están sometidas a un orden civil, legal y jurídico que mantiene las diferencias raciales y étnicas. El orden civilizatorio debe construir ciudadanía para lo cual promueve un sentido de conciencia nacional que niega la diferencia y que fomenta un racismo oculto en la idea de nacionalismo, como factor de unidad. Podemos decir que mientras más radical es el nacionalismo, más radical es el racismo.

En el Ecuador, una de las formas en que el Estado-nación ha impuesto el orden civil, legal y jurídico ha sido en las aperturas que ha proporcionado a los indígenas para que se acerquen e ingresen a las formas de vida de las clases dominantes, más que por el reconocimiento de sus diferencias particulares negando su participación en la construcción social del proyecto de nación. En términos de Gramsci, existe una “frontera” que divide a la comunidad política entre los opresores o “bloque histórico en el poder” y el “bloque social de los oprimidos”, los excluidos. En América, a esta separación política se agrega un componente que establece la separación social de manera más concreta y real: lo racial, es el principal factor ideológico que opera en la construcción de la “frontera étnica” que se expresa en la discriminación que se hace de los “ciudadanos no indígenas” de los indígenas, discriminación manifestada en las dificultades que tienen los indígenas de ser considerados ciudadanos por blancos y mestizos, así como en la misma posición o rol auto asumido de subalternos, o de independientes, en resistencia o redimidos, que practican algunos sectores e individuos

indígenas. Las dificultades sociales producidas por la discriminación racial están alimentadas y recreadas en prejuicios que datan de tiempos coloniales y que se han extendido en las prácticas discriminatorias del período republicano.

Como varios estudiosos lo han advertido, la etnicidad, que es otra definición para la mayoría de estas fronteras internas, surge solamente a partir de la confrontación de grupos diferentes, con la necesidad no solamente de celebrar la diferencia sino, a menudo de fabricarla. Frederick Barth, uno de los primeros en escribir acerca de la relación entre la etnicidad y las fronteras, argumenta que “si el nacionalismo trata acerca de una comunidad imaginada, entonces la etnicidad trata acerca de la diferencia imaginada (Guss, 2000: 9).

En el proceso de construcción del Estado-nación ecuatoriano la Amazonía fue un espacio poco comprendido, fue una región parcialmente incorporada a los planes de los gobiernos nacionales. Es un espacio donde la abundancia de recursos como: madera, oro, minerales, algodón, cascarilla y caucho se convirtieron en los recursos económicos que impulsaron el surgimiento de actividades y empresas comerciales para explotar estos productos de la selva y generar ingresos. Las dificultades para que las autoridades de control puedan movilizarse en la selva o las respectivas alianzas entre autoridades y comerciantes, han permitido que las actividades extractivas en la Amazonía mantengan niveles de intromisión y abusos que hasta hoy afectan a los pueblos amazónicos.

Conformación actual del movimiento indígena del Ecuador

El actual proceso organizativo de los sectores indígenas se remonta hacia 1937 cuando los territorios y espacios habitados por los indígenas reciben la protección del Estado.

Cuando en 1937, por la Ley de Organización y Régimen de las Comunas y su ley complementaria, el Estatuto Jurídico de las Comunidades campesinas (Decreto Supremo N.23), el Estado ecuatoriano establece jurídicamente el estatuto socio-territorial de las comunidades indígenas, en cierta forma reconoce una institución tradicional en los Andes que históricamente precede la misma constitución del Estado nacional. La Ley de Comunas confirió, por primera vez, vida institucional propia con “derechos y obligaciones propios” a: “los centros poblados, que con el nombre de Caseríos, Anejos, Barrios, Comunidades o Parcialidades subsisten dentro de la nacionalidad a la que es necesario incorporarlas (Introducción Ley de Comunas) (Almeida y Ojeda, 2005: 159).

Para efectivizar esta protección se promueve que las comunas y caseríos sean reconocidas como instancias con personería jurídica que se administran mediante una autoridad comunitaria. Posteriormente, estas comunidades forman asociaciones que serían las bases del actual movimiento indígena. En los 60, el movimiento indígena se venía organizando mediante un proceso en el que aumentó el número de comunidades

con personería jurídica y en el que se aprendió sobre el valor de la discusión y acuerdos para el beneficio de la comunidad indígena del Ecuador. “Ya en 1964 la Federación de Centros Shuar proponía como objetivo de su organización la autodeterminación del pueblo Shuar” (Almeida y Ojeda, 2005: 18). En este lapso de tiempo, desde los años 60 hasta los 80, las luchas indígenas se enmarcan en el contexto de la lucha de clases, promovida por movimientos y organizaciones sindicalistas.

En los años 80, las luchas reivindicativas de los indígenas obligan a superar las concepciones clasistas y sindicalistas para comenzar a demandar cambios políticos y sociales relacionados con las aspiraciones indígenas. Entre 1975 y 1992 se ha dado un período de luchas por la tierra y de tomas de haciendas. En los primeros momentos los intereses estaban centrados en recuperar territorios, en acceder a la educación, en manejar las organizaciones sociales de manera autónoma.

En 1986, el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) se convirtió en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE¹¹), creada para ser la instancia orgánica representativa de los pueblos indígenas del Ecuador. En el levantamiento de 1990 fue la primera vez que la CONAIE demandó que el Estado ecuatoriano sea declarado plurinacional. En 1998 se reformó la Constitución ecuatoriana definiendo al Estado “democrático pluricultural y multiétnico”. Se reconoce la pluriculturalidad y la importancia que los grupos indígenas recuperen y conserven sus territorios ancestrales. Se crea un sistema de educación intercultural bilingüe y se promueven programas de revaloración de los saberes tradicionales como los de la medicina.

El 15 de abril de 2008, mediante declaración de prensa la CONAIE manifiesta: “La Confederación de Nacionalidades Indígenas CONAIE, la ECUARUNARI y el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País, afirman que la inclusión de la Plurinacionalidad e Interculturalidad en la Nueva Constitución, constituye una propuesta que refleja la realidad en la que convivimos todas y todos los ciudadanos y es a la vez el paso inicial para la descolonización de la democracia formal imperante en el País” (CONAIE, 2008).

¹¹ La CONAIE es un sistema que articula a las nacionalidades y pueblos. Al mismo tiempo que vincula comunidades de base, organizaciones de segundo y tercer grado, y organizaciones regionales desarrollando una política que trasciende lo local y lo regional para cubrir el ámbito de todo el país (Almeida, 2005: 51). Actualmente la CONAIE está conformada por la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa, de la Sierra ECUARUNARI, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE), y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE).

No es posible entender la fortaleza actual del movimiento indígena -y con esto vuelvo al inicio- sin considerar los vericuetos de las formas de resistencia cultural implementadas día a día en las familias, en las comunidades, en las parroquias, en las relaciones poliédricas con los sectores mestizos y, por supuesto, en la lucha cotidiana por el control de los recursos que, como la tierra y el agua, han sido, son y serán fundamentales desde la óptica de la reproducción social y cultural de los pueblos indígenas (Bretón, 2001: 3).

La lucha de los pueblos indígenas se ha caracterizado por reivindicaciones que “combinan propuestas vinculadas con factores y cambios estructurales con otros de carácter más cultural y étnico, con énfasis en la autonomía respecto del Estado” (García, 2001: 3). Estos aspectos los podemos reconocer y observar en los resultados que se ha obtenido por las estrategias y prácticas políticas del actual movimiento indígena ecuatoriano. Podemos interpretar los sentidos de la nueva politicidad indígena como campos de debate por las aperturas que plantean los diálogos interculturales versus las fronteras étnicas. Es este proceso predomina “la culturización de las disputas políticas” (Grimson, 2001: 15) dentro de las negociaciones con el Estado central. En este sentido, la organización política de la nacionalidad Cofán se ha caracterizado por mantener un proceso de consolidación social mediante el accionar comunitario en la discusión de aspectos que inciden en el tipo de vida Cofán que promueven y defienden.

Auto-reconocimiento y resignificación de lo indio

La lucha interpretativa de sentidos y racionalidades en disputa, la del mundo occidental, hegemónico y dominante, versus la de los pueblos originarios, subalternos y dominados, opuso concepciones ideológicas que se mantienen confrontadas hasta el presente. Las lógicas de las colectividades locales en resistencia han mantenido formas de convivir que se diferencian a los modelos o formas de vida impuestos en el proceso civilizatorio, colonial y republicano. Esta confrontación creó necesidades de auto-reconocimiento y de participación en el escenario político nacional, en las colectividades locales sometidas al poder central y marginadas del panorama político oficial. El poder que ha implementado el modelo de gestión pública donde predominan los beneficios para los sectores privados, una clase socioeconómica específica quienes, con su labor histórica han sostenido el proyecto de occidental de Estado-nación ecuatoriano.

...los indígenas constituían poblaciones casi desaparecidas o, en el mejor de los casos -como algunos antropólogos se apuraban por catalogarlas- eran “pueblos testigos” de un pasado ya ido; culturas “fósiles” o comunidades campesinas arrinconadas o remontadas en “regiones refugio”. En suma, bajo sombra de la

ciudadanía, los indígenas se habían convertido en poblaciones invisibles, desprovistas de protagonismo social, con menguado aporte económico o cultural a la nación y, desde luego, carentes de toda relevancia política. Integraban una suerte de residuo histórico; pueblos y culturas que se desvanecían furtivamente por una puerta abierta a la integración nacional, la globalización, los movimientos migratorios, la urbanización y, sobre todo, el proceso de mestizaje (Guerrero, 2000: 10).

Este campo de fuerzas mantiene una situación de presencia-ausencia del indígena, de reconocimiento y de negación a lo largo de la historia social de la Amazonía ecuatoriana. Esta situación ha creado condiciones sociales para la re-configuración de la etnicidad en varias comunidades indígenas, lo que significa mirarse a si mismos como pueblo o nacionalidad y activar procesos de auto-reconocimiento y de la autorepresentación.

Del lado de los indígenas, los levantamientos y las luchas comunitarias¹² contra la opresión sociocultural, política y económica, marcaron las rutas por las cuales transitaban sus expectativas libertarias y en las que emergieron maneras de resistir las injusticias del sistema republicano. El auto-reconocimiento y resignificación de lo indio surgió de una relación con las demandas sociales de los levantamientos y movilizaciones indígenas, en los últimos 30 años. Aprovechando los caminos que la construcción de ciudadanía les proporcionó a los pueblos indígenas ecuatorianos, el movimiento indígena ecuatoriano ha logrado la inclusión del “indio” en el imaginario nacional como un referente étnico clave para la imagen social de la nación ecuatoriana.

Ser indígena

Pese a las luchas históricas, sus causas y sus significados, ha tomado largo tiempo para que *ser indígena* sea una identificación re-significada por parte de las colectividades denominadas indígenas. Auto-denominarse indígena ha servido para recordar que “la lógica de construcción del Estado nacional los incorpora para excluirlos; los tiene siempre en cuenta para dejarlos de lado” (Burbano, 2005: 245). Observamos la historia ecuatoriana y nos preguntamos ¿Qué es ser indígena?, ¿cómo opera este concepto en los procesos de autodefinition de comunidades locales? ¿Cómo se integra la etnicidad en la conciencia de la alteridad? *Ser indígena* es una denominación con la que se señala

¹² Motín de las Recatonas de Pelileo en 1780, Provincia de Chimborazo en 1803. En el siglo XX, su actuación se evidencia en la constitución de las primeras organizaciones y federaciones campesinas e indígenas, como la Federación Ecuatoriana de Indios, (Centro María Quilla 1992: 48, cita en Pequeño: 2007: 107-108). El levantamiento dirigido por Fernando Daquilema y Manuela León en 1871. (El primer levantamiento en el siglo XX fue en 1990 cuando las nacionalidades y pueblos indígenas demandan del Art. 1 de la Constitución Política del Estado a fin de que el Ecuador sea declarado Estado Plurinacional” (Almeida y Ojeda, 2005: 131).

y reconoce a las personas que descienden de los antiguos habitantes de América, quienes, antes de la llegada de los europeos, compartían sistemas sociales estructurados y que conservan formas y/o rasgos característicos como el idioma, un sistema de organización social y cultural, sistema de administración política autoconvenida y autónoma. “Además la autoidentificación es el criterio fundamental para determinar quién es indígena” (Chuecas, 2008: 3). Reconocemos “lo indígena” como una entidad ideológica impuesta por un sistema de dominio y opresión que, en la actualidad, es asimilada por los indígenas como una forma importante de auto-identificación. Ser indígena incluye formar parte de un conglomerado social que ha sido ambiental, económica y socialmente explotado y que recupera para sí una identificación como símbolo social distintivo que convoca y agrupa a una colectividad unida por la resistencia sociocultural, el mantenimiento de la memoria histórica y la lucha por los derechos territoriales y colectivos.

Ser indígena consiste en presentarle a la sociedad blanco-mestiza una nueva significación que desborda el límite de la concepción colonial. Ser indígena es reconocerse como parte de un grupo humano heredero de una historia en la que abundan las desventajas para la mayoría de indígenas, en la que al mismo tiempo han podido tener autonomía para hacer una historia de liberación en cuyo proceso se ha formado un movimiento étnico-político que trabaja para limitar la exclusión, el castigo, la marginación y el estado de pobreza que el sistema del poder ha sabido mantener desde la Colonia hasta la actualidad.

La etnicidad entra en una etapa de resignificación cuando los individuos así nombrados asumen esta denominación como el distintivo histórico en el que se expresa su condición. Junto con la asunción del término indio o indígena para auto-representarse también emerge el concepto de nación y de nacionalidad. Para estas colectividades la nacionalidad, el territorio y la auto-identificación pertenecen a una unidad sobre la que constituyen sus vidas. Estos conceptos, como todos los conceptos, son construidos socialmente y sirven para establecer horizontes de sentidos en los cuales es posible distinguir e incluir a diferentes grupos. Esto es lo que Anderson señala como “comunidades imaginadas”.

La etnicidad supone necesariamente una trayectoria (histórica y determinada por múltiples factores) y un origen (una experiencia primaria, individual, que también está traducida en saberes y narrativas a los cuales se van a acoplar) (Anderson, en Pacheco, 2004: 32).

Lo étnico es una categoría teórica que no es estática. Lo étnico-cultural funciona como un importante dispositivo de movilización política en las comunidades y pueblos de América. La mayoría de pueblos y comunidades hoy se autodenominan indígenas, en una clara apropiación y resignificación de los sentidos hegemónicos contenidos en esta palabra. Los significados actuales de ser indígena están contextualizados por los procesos de lucha, resistencia y reivindicaciones producidas por las comunidades locales en contra del poder dominante. En los nuevos procesos de etnificación están articuladas las luchas por la tierra, por los derechos políticos y culturales de las colectividades indígenas.

Como señala Carlos de la Torre, “basándose en las críticas post-estructuralistas y feministas a la noción de ciudadanía, Andrés Guerrero sostiene que la ciudadanía ecuatoriana se constituyó con base en la alteridad despreciada de los indígenas” (De la Torre, 2003: 12). En el mismo artículo, De la Torre contrapone otra mirada sobre las posibilidades de interacción de los indígenas en el espacio político del Estado-nación cuando explica que “Charles Tilly (1998: 198-99) reconoce que si bien las retóricas de los derechos y la ciudadanía se han usado para excluir a diferentes grupos, es importante anotar que son lo suficientemente universalistas como para permitir que quienes han sido excluidos luchan por su inclusión articulando demandas y discursos basados en los derechos y en la ciudadanía” (De la Torre, 2003: 12). A partir de la resignificación del rol de los indígenas en la conformación del Estado-nación ecuatoriano se genera un cambio en el escenario social y político en el cual se debate el acceso de la Alteridad indígena a la construcción social del proyecto de nación, con el objetivo de que las políticas públicas se orienten hacia la conformación de un Estado plurinacional que reconozca las diferencias y permita la convivencia.

La lucha actual de las colectividades indígenas se enfoca en el reconocimiento de la plurinacionalidad dentro de un Estado unitario. El movimiento indígena ha logrado que se incluyan en el sistema judicial del Estado-nación ecuatoriano leyes para el reconocimiento de los derechos indígenas. Los indígenas ingresaron en la escena política nacional¹³ con voz propia a través de contar con dirigencias preparadas y con organizaciones de base encargadas de la representación política indígena. Los indígenas son protagonistas y gestores de una forma de estar y de ser, así protegen su vida actual

¹³ Cuando en diciembre de 2000, fueron designados Nina Pacari, Ministra de Relaciones Exteriores, y Luís Macas, Ministro de Agricultura, en el gobierno de Lucio Gutiérrez, siendo un hito que se destaca en la permanentemente negada participación de los indígenas dentro de la institucionalidad del Estado ecuatoriano.

y sus destinos. El movimiento indígena ha irrumpido en el escenario político nacional mostrando que es posible generar maneras nuevas de vivir las diferencias. Promueven “la unidad en la diversidad” como una posibilidad para dialogar interculturalmente, posibilidad que se contraponen al modelo homogenizador de ciudadanía.

Ser Cofán

Indagar en torno a este tema es nuestro principal interés académico. En la actualidad, a partir de una serie de procesos políticos internos iniciados en 1991, la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador ha logrado establecer un sistema de cohesión social a través de la red de organizaciones comunitarias en cada centro poblado Cofán. Han tenido un proceso sostenido de recuperación de territorios que les permite mantener formas de vida en las cuales recrean, reapropian y re-significan los sentidos simbólicos que tiene el hecho de ser Cofán. Pero también hay formas y sentidos de ser Cofán que se van diluyendo con el paso del tiempo y por los efectos de las influencias religiosas y políticas contemporáneas.

Existe una colección significativa de trabajos de investigación y/o de descripción del mundo Cofán realizados por “Otros no Cofán”, así como existe la participación de un grupo de intelectuales miembros de esta nacionalidad quienes han participado en la recreación de su historia y de los sentidos identitarios que involucra el hecho de ser Cofán, aportando a la reconstrucción de imágenes sobre si mismos y en la reincorporación de prácticas como la toma de Yaje. Revisaremos algunos trabajos que son de mayor relevancia para los fines de la investigación.

Estudios sobre los Cofán del Ecuador realizados por “otros no Cofán”

Rolf Blomberg, en *Oro Enterrado y Anacondas* (2002), entre otras aventuras, relata el viaje que realiza en 1953, junto a un equipo cinematográfico de la productora sueca Nordisk Tonefilm, con dos realizadores de cine, Torgny Anderberg (director) y Walter Boberg (camarógrafo), para filmar un largometraje documental sobre la Amazonía (Blomberg, 2008). Filmarían una película cuyos personajes principales serían los enigmáticos animales de la selva, así como eventos relevantes que sucedan durante la travesía. Uno de estos eventos fue el encuentro con un grupo Cofán a la orilla del río *Tsucumbio*, nombre en A'ingae del río ahora llamado San Miguel. Fueron bien recibidos. Poco a poco entraron en confianza logrando filmar y fotografiar la cotidianidad de los Cofán. De este viaje resultó la película *Anaconda* (1954). Blomberg produjo más de un centenar de fotografías durante la filmación. Incluyó un grupo de

estas en la primera edición del libro *Guld att hamta* (Oro enterrado y anacondas) en Estocolmo, en 1956.

Sin embargo, las aventuras en búsqueda del tesoro inca y la expedición cinematográfica formaron parte del libro que mayor difusión alcanzó de los publicados en vida del autor, *Guld att hamta* (Oro enterrado y anacondas), traducido a siete idiomas, con varias ediciones en sueco, y su primer libro editado en español (Patinho, 2002).

Estos documentos visuales sobre los Cofán del río *Tsucumbio* se convirtieron en un medio de difusión de su existencia y de las características “visibles” de un particular grupo de indígenas en la Amazonía. Los A'í Cofán es uno de los pueblos amazónicos que comienzan a ser reconocidos, a mediados del siglo XX, en otros lugares del mundo ocupando un lugar significativo en el posicionamiento internacional del imaginario sobre “lo Amazónico”. Es relevante destacar el rol de los imagineros, en este caso el del fotógrafo y los realizadores de la película *Anaconda*, que de manera visible destacaron la diferencia representada en la forma de vida de los Cofán. Estas imágenes no habían sido vistas por los miembros de la nacionalidad Cofán hasta la realización de esta investigación en la que utilizamos 32 fotografías de Blomberg sobre los Cofán de Sucumbíos y presentamos la película *Anaconda*.

Lucy Ruiz (UNICEF, 1992) en su trabajo *Situaciones Específicas Pueblos Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana. Estudio de Caso: el Pueblo Cofán*, señala dedicar una significativa parte de su estudio al Pueblo Cofán “porque constituyen una de las culturas más ricas y amenazadas por los cambios” (Ruiz, 1992: 3). El estudio de caso lo desarrolló en Dureno, en 39 hogares, a 45 familias. Detiene su atención en el hecho de “ser niño indígena”, considerando esta observación desde una óptica que ve a la niñez “más que como un estado biológico, como parte de un todo, y por lo tanto, inmerso en complejas estructuras sociales, económicas y políticas” (Ruiz, 1992: 3). Señala Ruiz que la niñez indígena es un largo proceso de socialización en el que se creará, se formará un individuo adulto. “Es posible pensar en modalidades distintas de socialización” (Ruiz, 1992: 3). Esta tesis advierte que la nacionalidad Cofán contiene, desde sus edades infantiles, formas particulares de socialización por las que se conforma una red de acción social que opera bien para el universo A'í Cofán.

En 1995, Mario Califano y Juan Ángel Gonzalo publican, en Ediciones AbyaYala, *Los A'í (Cofán) del río Aguarico: Mito y Cosmovisión*. Presentan relatos “recogidos a fines de la década de los setenta en Dureno” que “hacen referencia a las

formas cosmovisionales y religiosas más significativas para la gente que vivía en ese poblado durante esa época” (Califano y Gonzalo, 1995: 5). Este libro es un ejercicio de transcripción de sentidos míticos de los A’indeccu en el que “se ha querido que sea la voz de los propios habitantes la que prime por sobre la palabra escrita que aquí quiere representarla con más voluntad que acierto” (Califano y Gonzalo, 1995: 6). El trabajo de estos autores permite acceder al pensamiento mítico en el que se revela la cosmovisión A’indeccu con la cual ordenaban su vida y que aunque las ideas y prácticas religiosas de los evangélicos intentan borrar, en la actualidad son parte de la motivación que tienen algunos Cofán por volver a incorporar en su cotidianidad ciertas prácticas que ya no son habituales.

Gina Castillo, en su Tesis de Doctorado *Looking for the Papers that God Forgot: an Ethnography of Environmental Change* señala que “esta disertación provee un aporte etnográfico sobre los cambios ambientales en los Cofán, un pueblo indígena viviendo en la parte noreste de la amazonía ecuatoriana”. Pone atención sobre los impactos que este pueblo ha tenido luego de los cambios en el paisaje por la llegada de agentes sociales externos. “La explotación petrolera y la colonización han alterado el paisaje del río Aguarico, el paisaje en el que los Cofán sueñan, dan cuenta de su presencia en el pasado e imaginan su futuro” (Castillo, 1999: iv).

Basados en una comprensión cultural y ecológica del paisaje, así como en los conceptos de acompañamiento y conocimiento tácito, argumento que el conocimiento Cofán no puede considerarse separado de su epistemología -los contextos y prácticas de aprender del cual esta se deriva. Para los Cofán aprender es un asunto de experiencia. Involucra haber desarrollado un conocimiento recursivo con el paisaje. Examinó el conocimiento tácito; una advertencia subsidiaria del contexto que se convierte en actividades prácticas en escenarios o espacios particulares. Discuto el conocimiento shamánico en la medida en que atiende las relaciones con seres no humanos en un “pluriverso” multicapas de mundos visibles e invisibles en los que los Cofán se sitúan a sí mismo. El conocimiento shamánico integra claves de estas relaciones en las actividades prácticas, sueños y experiencias de los miembros de estos poblados. Finalmente, discuto el “conocimiento de papel”, en cuánto ha comenzado, recientemente, a co-existir con el conocimiento Cofán (Castillo, 1999: iv).

En su investigación, Castillo se enfoca en “las instancias particulares de acompañamiento”, argumentando que “el conocimiento de papel genera recurrentes problemas epistemológicos para los Cofán”. Señala que este conocimiento de papel “introduce un nuevo contexto de aprendizaje, reconfigura categorías sociales locales y descontextualiza puntos y partes de su conocimiento. Esto produce una comprensión

fragmentaria del paisaje y permite la comodificación de la naturaleza” (Castillo, 1999: iv-v). Complementa sus argumentos planteando que:

De todos modos, existen contextos en los cuales el conocimiento de papel y el conocimiento Cofán se complementan el uno al otro, proveyendo juntos un repertorio que permite a ellos enfocar un paisaje cambiante. Esta tesis discute los cambios ambientales en términos de dilemas epistemológicos y posibilita su articulación. Se aparta de los estudios antropológicos tradicionales que han tratado sobre los paisajes físicos, sociales, políticos y simbólicos de los pueblos de la Amazonía como productos de un ambiente improductivo, el cual reduce el conocimiento y las prácticas a funciones adaptativas. Se expande en concepciones constructivistas del paisaje como un edificio de significados intersubjetivos (Castillo, 1999: v).

El interés de Castillo se enfoca en desentrañar las relaciones que articulan los procesos sociales en los que se genera el conocimiento, sabidurías propias que se constituyen mientras conviven y que son transmitidas mediante un largo proceso de aprendizaje experiencial. Este aspecto es relevante para los fines de nuestra tesis porque los A'í Cofán son personas que tienen un tipo de conocimiento que no es desarrollado conforme a los procesos occidentales de aprendizaje sino que se ha desarrollado mediante la experiencia con el entorno natural y social y esta es una manera particular de aprendizaje-enseñanza con el cual, además de ser una forma propia de generar y transmitir saberes, es la manera con la que estos saberes se transmiten de generación en generación. Así cada infante crece adquiriendo las herramientas cognitivas, emocionales y sociales para su desempeño en medio del pueblo al que pertenece.

En la tesis de doctorado de Michael Cepek, *The Cofan Experiment: Expanding an Indigenous Amazonian World*, en el Capítulo 1 Acercamiento al Experimento Cofán, dice:

Esta disertación explora las prácticas de movilización política en la era globalizada. Los caracteres centrales son ciudadanos del Ecuador que se identifican como Cofán, un grupo etnolingüístico cuyo territorio se extiende desde los pies de montaña de los Andes y el bosque lluvioso de la Amazonía en la región fronteriza entre Ecuador y Colombia. En los últimos cuarenta años, el pueblo Cofán ha convivido con un set de relaciones sociales y ecológicas que amenazan su habilidad para vivir con los valores que le dan sentido a sus vidas (Cepek, 2006: 1).

Revela las maneras como los miembros de esta nacionalidad están involucrados en un proceso social de construcción de un modo de vida contemporáneo en el que alternan sus actividades habituales, en casas, chacras, y comunidades, con el manejo y operación de proyectos implementados con la intervención de grupos externos de diversas orígenes y tendencias. En esta combinación de actividades se produce un nuevo Cofán

que aprende diferentes operaciones en su interacción con el mundo occidental, desarrollan habilidades que luego se trasladan a procesos individuales, familiares y comunitarios. Del mismo modo, las formas de observar, apreciar, entender y aplicar sus sentidos para resolver aspectos de la vida diaria son reubicadas para la comprensión de procesos tecnológicos y políticos del mundo occidental. El campo de su análisis está concernido a “las experiencias y expectativas de los Cofán que tienen mucho que ver con las últimas orientaciones culturales” (Cepek, 2006: 23), y que son “las respuestas a los peligros por la desposesión territorial, deforestación en gran escala, contaminación de la industria petrolera, y por la violencia de la guerra civil en Colombia y del narcotráfico.”

Entre los Cofán existe una “negociación de un proceso social de cambio” reconocida entre sus dirigentes como “el Experimento Cofán”, mediante el cual se apoya que exista predisposición a incluir en el modo de vida Cofán, una organización no gubernamental, asociación con entidades internacionales científicas de conservación, y situaciones de escolaridad en la intención de producir líderes políticos globalmente capaces. Al reconstruir su sociedad de esta manera, el pueblo Cofán espera mantener una existencia valorada en un mundo incrementalmente amenazante (Cepek, 2006: 23).

Para Cepek, el interés de su investigación se circunscribe a la interpretación de los sentidos puestos en juego en la implementación y continuidad “del Experimento Cofán”. Da cuenta de las tensiones actuales entre ser Cofán a la manera comunitaria y ser Cofán negociando con Occidente, dentro y fuera de las comunidades. En el capítulo I: *Approaching the Cofan Experiment*, Cepek indica que “explora la dinámica única del experimento Cofán para elucidar el proceso por el cual la diferencia sociocultural es creada, sostenida y difundida en los márgenes de los órdenes globales. Considera que “la dependencia del pueblo Cofán en la utilidad política de sus [los de Randy Borman¹⁴], poderes multiculturales hace al “Experimento Cofán” un icono de las complejidades socioculturales del mundo contemporáneo”.

En el capítulo II *The Development of a Political Agent*, Cepek centra sus observaciones y análisis en “la trayectoria de la vida de Randy Borman” quien “habla varios idiomas, posee una genealogía étnica compleja, y maneja relaciones oblicuas con las estructuras identitarias aceptadas.” Quien tiene la capacidad de “la construcción de

¹⁴ Hijo de misioneros del Instituto Lingüístico de Verano. Creció con los Cofán, se casó con Amelia Quenamá, es miembro de la nacionalidad Cofán. Con un grupo de amigos Cofán de Dureno crearon la comuna Cofán de Zábalo, en 1974. Ha sido dirigente en Zábalo, Presidente de la FEINCE. Actualmente es Director Ejecutivo de la Fundación para la Sobrevivencia Cofán, con sede en Quito, con la que gestionan recursos financieros para actividades de conservación de los territorios Cofán.

enlaces metafóricos entre elementos de diferentes campos de significación, la producción de imágenes (imaginarios) nuevos fuera de las creaciones conceptuales; y la subsecuente realización de las ideas imaginadas, objetivos y acciones (Ricouer 1994, en Cepek, 2006: 37-38)”. Dentro de esta serie de percepciones Cepek se aproxima a Borman mediante la descripción del potencial político que su personalidad y acciones significan para esta nacionalidad. “Percibo la personalidad única e imaginativa de Borman, que le permite dirigir el experimento Cofán hacia la realización de una creativa, creciente y socialmente trabajable visión política” (Cepek, 2006: 38). Es una personalidad que ha ejercido un peso político en las dinámicas sociales e influido para la recuperación, adquisición y manejo de territorios a través de apoyo técnico y científico y de la captación de fondos financieros internacionales para consolidar procesos de recuperación de tierras logrando mantener año tras año a los donantes involucrados en los avances de los procesos de manejo y conservación de los territorios Cofán. La herencia misionera de la familia Borman también es un factor de incidencia en las comunidades Cofán. Este aspecto no es abordado por Cepek en sus reflexiones sobre la presencia de los Borman como agentes de la evangelización entre los A’indeccu la cual incide sobre los sentidos del *ser Cofán* basados en sus mitos y cosmovisión a partir del Yaje. Entre las personas entrevistadas se comenta que los evangélicos dicen a los Cofán que el Yaje es una planta diabólica.

En el capítulo III *Identity, Collectivity, and Difference*, Cepek destaca que “más que una simple re-imaginación, las acciones políticas de los Cofán depende de unos excepcionales habilidades individuales para dar vida a sus visiones, participando en la transformación de un determinado campo social. Como participantes concientes en este movimiento de cambio social, Borman, otros líderes, y miembros de las comunidades confrontan constantemente con una serie de cuestiones relacionadas con la identidad: ¿Quién es y quién no es Cofán?, ¿Qué significa ser Cofán en términos de una participación activa en un grupo social?, ¿Cómo los individuos Cofán deben modificar “la Cofanidad”. ¿Cuál tipo de personas puede facilitar los procesos de transformación como líderes con sabidurías y conocimientos, con representatividad étnica, y prototipos para el cambio? Encontrando respuestas a estas preguntas, los Cofán entonan en sus perspectivas cómo el poder y las diferencias pueden ser utilizadas para crear una posición viable para la nacionalidad Cofán en la era global.

En el capítulo IV, *Value and Politics*, Cepek explica que “en Zábalo, los individuos reconocidos como Cofán son aquellas personas capaces de vivir sin

interrupciones en sus formas básicas de socialización. Los Cofán describen este modo de vida como *opatsi* (forma adjetivada de *opa*), una palabra que también utilizan para caracterizar a una buena persona, una comunidad alegre, y, en general. Una existencia satisfactoria.” Es un autoreconocimiento o autoidentificación que se constituye en el contexto específico de la socialización en los A’i. Esta observación de Cepek advierte la existencia de una trama de socialización en la que se estructuran sentidos de autorepresentación desde los cuales se constituye “lo Cofán”. Inscribe el relato de un miembro de la nacionalidad Cofán en el que explica:

Opatssi significa vivir sin estar comprometido o nervioso. Significa que usted será alegre. Se sienta, descansa, duerme, esta satisfecho. Usted va a su chacra, regresa, saciado, se baña en el río. Esto es ser como *opa con`sin* (mono aullador *opa*). Es como somos por aquí. Si usted tiene temores, tendrá muchos pensamientos sobre problemas. Pero si usted es opatsi, bien, como el mono aullador, que va arriba de los árboles, bien arriba de los árboles, y mira a su alrededor. Te ve en el suelo, y viene y se acerca. No conoce. Vendrá cera de usted y se quedará con usted. Eso es lo que *opa con`sin* es (Cepek, 2006: 91).

Para Cepek este valor de ser *opa* se contrapone a un entorno de poderosa violencia, no solamente en sentido cosmológico, sino en las interacciones diarias con otras etnias así como por las destructivas confrontaciones con la violencia colonial y del Estado nación. Anteriormente, los líderes comunitarios que articulaban el sentido de vivir *opa* han sido los shamanes pero que su rol ha dejado de ser determinante en las decisiones frente a las crisis sociopolíticas en relación a los enemigos externos, donde lo externo es reconocido como aquello diferente que amenaza el modo interior de vivir *opa* (Cepek, 2006: 104).

En un trabajo más reciente de Cepek denominado *Essential Commitments: Identity and the Politics of Cofán Conservation* realiza un análisis de los discursos y prácticas Cofanes. Se pregunta sobre “el valor de una perspectiva "anti-esencialista" en la retórica ambientalista de los pueblos indígenas como producto instrumental de la política transnacional de identidad”. En este trabajo su lectura de la identidad está signada como un recurso estratégico de una política transnacional. Esta aseveración se aproxima y dialoga con el campo de interés de nuestro análisis que observa discursos y prácticas sobre las autorepresentación A’i para identificar si los debates sobre la etnicidad generan acciones políticas dentro de los miembros de esta nacionalidad. En el resumen de este artículo que encontramos en el Internet Michael Cepek señala:

En este sentido, trato de superar las falencias del anti-esencialismo con una presentación etnográfica del sistema de valorizaciones propias de la gente de Cofán frente al ambiente Amazónico. Sostengo que la apreciación de las conexiones substantivas entre su cultura, identidad, y territorio tradicional determinan la orientación de su participación política en un proceso de auto-determinación y que consideran compromisos de conservación en base a derechos políticos. En conclusión, las implicaciones más amplias de las propuestas políticas Cofán se encuentran asociadas a una nueva forma de relación entre la gente indígena, el estado, y los movimientos globales de conservación ambiental. (Cepek, <http://www3.interscience.wiley.com/journal/119880638/abstract>)

Justamente este es el campo de fuerzas en el que se debate la vida y futuro de esta comunidad indígena amazónica. Están rodeados de diferentes amenazas a sus territorios y a su cultura. Se ven en la necesidad de disponer de herramientas políticas, que implican la generación de pensamiento crítico, de liderazgos fortalecidos y renovados para la comprensión y manejo de esta complejidad contemporánea. Los dirigentes Cofán han desarrollado habilidades y consolidado posiciones para la negociación con los “otros no Cofán” que han llegado a imponer sus intereses, sean comerciales, industriales o religiosos. Han confrontado las estrategias particulares de expansión de estas empresas que son agentes que generan cambios en el sistema originario del *ser Cofán*.

Estudios sobre los Cofán realizados por miembros de la nacionalidad Cofán

Para los A'í Cofán del Ecuador la manera de transmitir saberes, leyes comunitarias, cosmovisión, prácticas rituales, forma de vida ha sido mediante tradición oral. Por influencia de las empresas religiosas que han intervenido en la vida de los A'í Cofán se introdujo la práctica de lecto-escritura. Mas tarde, con la implementación del sistema escolar del Estado ecuatoriano en las comunidades Cofán, varios miembros de esta nacionalidad disponen de la habilidad para redactar y asentar en textos relatos sobre su nacionalidad.

Entre el conjunto de documentos que se encuentran publicados sobre los A'í Cofán escritos por miembros de esta nacionalidad podemos citar los que se produjeron en la época en que el Instituto Lingüístico de Verano (1945-1981) operaba desde Limoncocha, hasta cuando fueron expulsados del país en el gobierno de Jaime Roldós Aguilera. Son folletos escritos en A'ingae y traducidos al español e inglés. Contienen narraciones sobre su cosmovisión y forma de vida. Por citar algunos: *Los ancianos nos contaron...veintiséis leyendas cofanes*, narradas por Enrique Criollo, redactado por M. B. Borman, ILV, Quito, 1991. *Tayopi'sy A'í ma'caen canse'cho*, Gregorio Quenamá, interpretado por Enma Chica, ILV Quito s/f. *Autobiografías Cofanes*, en a'ingae, ingles

y español, Quito, 1992. *Cultura Cofán*, Enma Chica, Quito, 1990 (primera edición); Quito, 1991 (segunda edición). Otro producto de la intervención de los lingüistas del ILV fue realizar en colaboración con miembros A'í Cofán un diccionario A'ingae-Español así como la traducción de la Biblia al A'ingae.

Elaborado en base de un proceso participativo entre los Cofán, en 1992 se produce el texto denominado *Ingita gi a indeccu fa: nosotros los cofanes*, escrito por Emergildo Criollo y Claudino Blanco, coordinado por Abdón Yumbo, editado por FEINCE, mediante el Proyecto de Fortalecimiento Organizativo-Institucional para el Desarrollo de Políticas Socioculturales y de Manejo de Recursos Naturales de la Nacionalidad Cofán, Componente Educativo-Cultural, financiado por el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador - PRODEPINE.

Esta publicación es el resultado de “talleres de reflexión cultural en las comunidades A'í de Sinangoé, Doreno y Tayo'su canque y en encuentros con los Promotores de Salud de la Nacionalidad Cofán (A'í)” (Criollo y Blanco, 1992: 63). Señala a renglón seguido que “La Comisión de Educación de la FEINCE, integrada por Emergildo Criollo y Claudino Blanco, ha sistematizado los diferentes materiales que se han recogido en los talleres”. Este texto es producto de un proceso participativo de autorepresentación con el que “por un lado se ha logrado con los talleres fortalecer la dimensión organizativa de la Nacionalidad A'í (Cofán); y por otro ha sido una excelente oportunidad para reflexionar y compartir amigablemente los datos, las historias y modos de ver nuestra Cultura” (Criollo y Blanco, 1992: 63).

En la introducción señalan que las primeras preguntas que plantearon en los talleres son: ¿quiénes somos los cofanes? y ¿de dónde venimos los A'indeccu? Luego de explicar el mito sobre el origen de los A'í: “Los A'indeccu venimos de Chiga; el nos hizo de barro, como muñecos y después sopló y así aparecimos”, comentan que aunque “hay muchos libros que hablan de la historia de los A'indeccu; que ha habido algunos estudiosos, historiadores y antropólogos que han estudiado nuestros orígenes” aún es incierto identificar con exactitud su posible origen centroamericano ya que se mantiene el debate, basado en el análisis lingüístico, sobre el origen del A'ingae. “Hay algunos que lo acercan al gran grupo Chibcha y otros que lo encasillan dentro de los Tukano Occidentales”. Por lo tanto, recurren a la explicación que los mayores les han comunicado sobre el origen mítico de los A'í explicando:

Lo que siempre hemos sido es que somos gente, es decir personas, gente de familia. Hemos querido diferenciarnos de los demás grupos humanos que a lo largo de la historia han vivido cerca de nosotros y de los animales. Aunque hubo un tiempo (en el tiempo primordial, el tiempo de los orígenes), según nos han contado nuestros mayores, en que hombres y animales vivíamos amigablemente y no había diferencia alguna (Criollo y Blanco, 2002: 66).

Ingita Gi A'indeccu'fa: nosotros los cofanes es un producto escrito que existe al combinar la capacidad narrativa de los A'í con la escritura hispana. Este texto surge de un ejercicio participativo de autorepresentación basado en un trabajo sobre la memoria, en la que se discute y comparten recuerdos de un “Cofán anterior, originario”. A partir de estos recuerdos elaboran las autodefiniciones presentes en el libro que sirven para dar forma al deseo de ser y permanecer como un pueblo amazónico con historia propia. Este esfuerzo literario de autorepresentación es considerado importante por los realizadores porque introduce elementos para diferenciarse y expresar su forma de ser frente a “Otros no Cofán”. Esta intención es clara y la dicen así:

Es un libro bilingüe A'ingae-castellano de modo que pueda servir a todos; de modo que nos ejercitamos en la escritura de nuestro propio idioma y hacemos también el esfuerzo de traducir nuestro pensamiento y cultura en otras categorías (pensamientos) diferentes a las nuestras. Hay veces en la traducción castellana que se mantienen las mismas palabras Cofanes, porque no existen realmente en el castellano común y corriente la variedad de términos específicos que existen en el A'ingae, sobretodo en palabras que tienen que ver con el mundo de la selva. Otras veces se colocan las palabras en los dos idiomas (Criollo y Blanco, 2002: 66).

Es importante observar que los A'í son, como lo hemos dicho en ocasiones anteriores, una comunidad indígena amazónica cuyo universo de signos y significados son representaciones marcadas por la estrecha relación mantenida con los bosques y en sus autorepresentaciones se evidencian los resultados de esta relación. Los saberes sobre plantas y animales, el uso de los recursos del bosque, su sistema de curaciones basado en los ritos del Yaje y en el uso de otras plantas medicinales, las relaciones sociales, son elementos de una comunidad que se imagina viviendo en un espacio en el que sus territorios continúen siendo la fuente material e inmaterial de su existencia y forma de vida.

En la actualidad, una acción significativa que pertenece a un proceso contemporáneo de contraconquista¹⁵ es haber recuperado territorios que en el año 1960

¹⁵ La contraconquista es un concepto que nos permite comprender como en el continente americano, a pesar de la imposición de la ideología y valores europeos se funden, y confunden, valores que no son europeos que provienen de los pueblos indígenas y africanos que, desde la resistencia, oposición y autoafirmación, se han convertido en elementos cotidianos con los que convivimos en la actualidad.

llegaban a unas 30.000 hectáreas y que en el presente, 2009, son aproximadamente 440.000 hectáreas. La relación entre territorio y cultura es una condición básica para las comunidades indígenas y este es un factor que, hasta la fecha, es incomprendido como obviado por las políticas estatales y por las empresas de explotación de los recursos naturales en la Región Amazónica.

La selva cada vez menos porque cada vez es menos selva, es un espacio bien poblado. Aparte de los hombres, las aves y los animales, viven otra serie de personajes invisibles a los ojos que actúan y se hacen presentes. Son los que nosotros llamamos *cucayas*, *vajos*, *cuancuan*. Cada planta de la selva y algunas en especial tienen su Dueño, podríamos decir en *cocamangae* (idioma español), su espíritu. Enumeramos algunos de ellos: *Quini'cco coco* (demonio de árbol); *Añoño* (sirena); *Fingian coco* (demonio del viento huracanado); *Socu coco* (demonio de tucán); *Dusese* (...); *A'i coco* (demonio de persona, de los shamanes muertos); *Tssararo coco* (demonio Tssarara; demonio en el chuncho); *Intin'ndi vajo*: demonio *intin'dni*, pava de monte; *A'i Tsove*: demonio que era solamente una cabeza; *Suforopa coco*; el demonio del pedo; mata echando pedo si se acerca donde él vive; *Munda vajo*; demonio de guangana (Criollo y Blanco, 2002: 72).

Este es un texto creado por los A'í Cofán del Ecuador y lo utilizaremos para establecer un referente clave para nuestro análisis sobre las autorepresentaciones. Esclarece aspectos que son los que buscamos profundizar en la investigación. Para entender porqué es un texto relevante, revisemos lo que dicen los párrafos iniciales de cada Capítulo en este libro. En el Capítulo I: Somos gente del principio, en el primer párrafo dicen:

Nuestra vida y nuestra historia comienzan en los tiempos primeros, en el principio, cuando todo está naciendo porque Chiga está presente. Los tiempos primeros son tiempos de armonía: Chiga, los hombres y mujeres, los animales, los Cucuya y demás seres que pueblan la selva conviven en relativa armonía. En A'ingae decimos a ese tiempo “Chiga vani cansete” que podemos traducir por “los tiempos primeros”, o “los tiempos en que Chiga vivía aquí”. Chiga es como el gran dueño de todo, a su lado aparecen los Cucuya, especies de diablos que son habitantes primerizos de este mundo y como enemigos del hacer de Chiga; aunque también son sus confidentes e interlocutores (Criollo y Blanco, 2002: 68).

El mito del origen expresa que son una comunidad con un pasado que se extiende desde los principios de los tiempos. Esta es una referencia que implica una relación de larga data con el espacio terrenal; es un elemento que fortalece su sentido de resistencia

Carlos Fuentes (ob.cit.) al respecto escribe: “A la conquista del Nuevo Mundo siguió, nos dice Lezama (José Lezama Lima), la creación de una continente de civilización multirracial y policultural, europeo, indio y africano, dueño de un estilo de vida y un gusto que se comprueba lo mismo en la cocina que en el sincretismo religioso, en el sexo que en la arquitectura barroca. La contraconquista es visible en los altares cristianos decorados por artesanos indígenas, de acuerdo con la idea mítica del paraíso aborigen, en Perú, Guatemala, Ecuador y México”.

frente a la pérdida de espacios y que ha dado soporte a sus luchas por reivindicaciones territoriales. En el Capítulo II: Somos gente de las cabeceras, en el primer párrafo dicen:

Hemos vivido durante siglos entre los ríos Aguarico y Guamúez, antes de que existieran las repúblicas de Ecuador y de Colombia. Desde el río Azuela hasta el medio Aguarico y hasta lo que hoy es Puerto Asís; en una zona geográficamente bastante amplia. Nuestros vecinos siempre fueron los Sionas y Tetetes, pueblo éste que tristemente ha desaparecido como cultura. Con ellos tomábamos Yaje y peleábamos (Criollo y Blanco, 2002: 74).

Este espacio terrenal concreto tiene, en su memoria, una determinada ubicación y constituye un referente eje en la configuración del ser Cofán. Ellos estaban ahí desde antes de la llegada de los europeos, y siguen estando ahí aún cuando las amenazas contra su forma de vida son variadas y permanentes. En el Capítulo III: Somos una gran cultura, en el primer párrafo dicen:

No somos los A'indeccu gente pobre, somos gente rica. Algunos de entre nosotros se andan quejando diciendo que somos pobres porque no tenemos dinero, pero eso no es cierto. Tenemos vida y tenemos sabiduría. Otras veces nos han hecho sentir que somos pobres porque no podíamos hablar en castellano, pero tampoco eso es cierto, y hoy menos que nunca, cuando ya muchos hablamos con bastante facilidad el A'ingae y el castellano; los pobres son los otros, aquellos que ignoran que nosotros tenemos un idioma propio y una cultura fuerte. Somos ricos porque tenemos comida, árboles para construir, no nos falta de nada, tenemos lo suficiente (Criollo y Blanco, 2002: 76).

Esta autoafirmación destaca la capacidad que han desarrollado los A'í Cofán para interactuar con elementos de la cultura de los “otros” mientras son parte de una comunidad que está viva por su proximidad a los recursos naturales que dan sustento a su forma de vida. En el Capítulo IV: Somos un pueblo elegante y festivo, en el primer párrafo dicen:

El pueblo A'í es un pueblo al que le gusta muchísimo ser elegante, ir bien vestido, andar bien con pinturas y flores. Hoy día por comodidad las mujeres usan los coloretos que se compran en los mercados de Lago Agrio, pero tradicionalmente se han usado y todavía se usan cantidad de adornos y perfumes que queremos recordar. Los adornos más importantes son los collares hechos de pepas de árboles, de plumas o de dientes de animales; las coronas hechas de plumas de guacamayos, loras y garzas; y los adornos vegetales, plantas que, además de adornar, perfuman (Criollo y Blanco, 2002: 81).

La vestimenta, de los elementos visibles de la cultura de los A'í, es uno altamente notable. Las mujeres y hombres Cofán lucen coloridos trajes en las ocasiones en que se presentan como tales. Mucho más cuando es una ocasión especial y utilizan todos los

adornos que son descritos en la cita anterior. Entre las personas entrevistadas en esta investigación, la vestimenta tiene una carga significativa al momento de autorepresentarse como A'í Cofán. En el Capítulo V: Los momentos más importantes de nuestra vida, en el primer párrafo dicen:

En este apartado tratamos los momentos más importantes de nuestra vida. Estos momentos sabemos que son comunes a todas las culturas, pero queremos compartir cómo lo vivimos nosotros. Se trata de una serie de consejos que se hacen en estos momentos especiales (Criollo y Blanco, 2002: 88).

Los consejos que mencionan son saberes transmitidos de generación en generación para el buen vivir, y sobretodo vivir de acuerdo con los saberes acumulados y creencias Cofán. Son consejos sobre: el embarazo y el nacimiento, juventud, el matrimonio, la muerte. Existen normas sobre el proceder en cada una de estas situaciones y son transmitidas a través de consejos, cuando la ocasión se presenta. En el Capítulo VI: Somos contadores de historias, en el primer párrafo dicen:

Nuestra cultura, todavía hoy, es una cultura fundamentalmente oral; es decir que no está escrita. La escritura es para nosotros algo muy reciente; aunque hay en nuestra cultura algunos signos y símbolos que si bien no son escritura, tal y como las entendemos hoy, si significan mucho cuando se saben leer (Criollo y Blanco, 2002: 92).

Es la tradición oral la manera en que los A'í Cofán han recibido las ideas sobre su cosmovisión, las nociones sobre el bosque y sobre los seres que en el habitan, las advertencias y consejos para el buen vivir, las leyes para la convivencia: En este capítulo solamente citan tres historias: Viaje a Cuancuan, Consiana y La Mujer Pajarita. En el Capítulo VII: Somos tomadores de Yaje, en el primer párrafo dice:

Ser tomador de Yaje supone un estilo de vida especial. Supone un sufrimiento, un largo y gran aprendizaje en la escuela del ayuno, de las pruebas, de las ascesis en las visiones de castigo y de consejo que le han propinado sus maestros y consejeros. Es difícil que un hombre que ha pasado por todo esto caiga en el facilismo del mal o del poder mal usado. Pero hay quienes se han saltado estas etapas necesarias del camino y no tienen, por decir de alguna manera, bien calada la armadura y sucumben a la tentación del mal con demasiada facilidad. Este es un camino de toda la vida; un camino donde se ha fraguado mucha de la sabiduría y de la cosmovisión de nuestro pueblo (Criollo y Blanco, 2002: 98).

Esta es una forma de ser Cofán que ha quedado en manos de los mayores. En los A'í Cofán del Ecuador, los tomadores d Yaje poderosos como Guillermo Quenamá ya no existen. En Colombia, los A'í Cofán no han permitido ser afectados por la influencia de las empresas religiosas. Su posición ha sido radicalmente opuesta a este tipo de

intervenciones por lo que conservan con mayor intensidad las prácticas en torno a la toma de Yaje. Existe la Asociación de Médicos Indígenas Kofán-ASMIK cuya principal actividad consiste en mantener la ley originaria y cuidar que la forma de vida Cofán siga centrada en sus mitos y cosmovisiones, en las visiones que les proporciona el Yaje, que para ellos es la principal planta medicinal. En el Epílogo se lee:

Ocurre una cosa entre nosotros. En estos tiempos los mayores casi no quieren contar nada del pasado; de cómo se vivía antes. No quieren contar porque les da pena de cómo se vivía antes, porque antes se vivía mejor, “¿Por qué quieren saber, si ustedes ahora no escuchan las palabras de los mayores, si no quieren vivir escuchando, si no nos valoran?... si así hacen, nosotros no queremos saber nada de antes...mejor tomemos todos trago... (Criollo y Blanco, 2002: 101).

Como vemos, en las propias palabras de los mayores está la preocupación por los cambios que las actuales generaciones no perciben, comprenden y permiten que ocurran con su actitud de aceptación y asimilación de las ofertas “redentoras” de la sociedad occidental. Para los mayores es evidente la amenaza del mundo “no Cofán” que incide en que su forma de vida continúe impregnándose de sentidos que borran el poder simbólico de la cosmovisión de este pueblo que se sustenta en la relación con su territorio, no solo del territorio como espacio físico sino, principalmente del territorio simbólico que es la fuente de saberes que diferencian a los A’i Cofán del Ecuador de otros grupos sociales.

Capítulo III. Etnografía del Archivo Blomberg: sentidos identitarios y autorepresentaciones

Marco teórico para la Economía de la Visión

Rosalind Krauss (2001) “considerando la naturaleza y las implicaciones históricas y estructurales del revisionismo fotográfico”, destaca que Bernard Edelman desarrolla un estudio riguroso sobre “el proceso por el cual la fotografía empieza a adquirir valor: su origen se remonta a la repentina aparición de las técnicas modernas de reproducción de lo real que desequilibraron las categorías de descripción establecidas (Krauss, 2001: 147-8).

Haciendo un resumen del proceso histórico de la fotografía descrito por Pinney (2006), la fotografía, esta se constituye, inicialmente, en un campo de exploración técnica y de producción experimental, posteriormente, se asume como una herramienta que da cuenta de su aproximación al arte por ser la fotografía una obra de representación visual. Mas tarde, se libera de los espacios artísticos para enfrentar su capacidad de reproducción de lo real. Se expanden las posibilidades de producir sentidos y generar procesos dialógicos entre las imágenes fotográficas y sus productores y lectores. La fotografía documental advierte que “hay una novedad en la práctica fotográfica que autoriza esta implicación con espacios de alteridad, pero también una resonancia con epistemologías más perdurables (Pinney, 2006: 284)”. Según Pinney esta capacidad para el viaje, para la peregrinación, es “una tradición europea” vinculada con un tipo de conceptualización espacial del conocimiento que, según Justin Stagl (1990: 325) se origina en Europa en los siglos XVI y XVII” (Pinney, 2006: 284).

En el desarrollo de la fotografía de viajes practicada por fotógrafos como Roger Fenton o Samuel Bourne, cuya solicitada obra ha llegado a definir una práctica canónica en la fotografía del siglo XIX, podemos rastrear la alianza de las posibilidades tecnológicas de la fotografía con una expectativa cronotrópica que emerge de esta larga historia de la teorización del viaje y el ascenso del *autopticismo*, de la “visión con los propios ojos”. (Pinney, 2003: 284).

Estas referencias nos permiten ubicar la obra fotográfica de Rolf Blomberg dentro de un campo de sentidos que asume el viaje como la posibilidad de crear trayectorias narrativas en mundos que pueden ser “conquistados” desde la mirada de quien descubre, donde este descubrimiento nos habla del que llega por primera vez donde otros ya están o han estado. Blomberg pertenece al universo de fotógrafos que viajan

para convivir y explorar la alteridad. Su trabajo como periodista, su percepción del mundo natural y social, su vocación de expedicionario, su oficio de viajero, se desarrollaron en virtud de su capacidad para marcar destinos a su vida, de obtener recursos financieros y técnicos, y de viajar para encontrarse y abordar a diferentes “otros” por primera vez.

Rolf Blomberg creció admirando y comprendiendo los sistemas biológicos, tanto en los detalles de especímenes observados y/o colectados como en las observaciones de las interacciones ecosistémicas y de sus dinámicas biológicas y culturales. Estos impulsos personales generaron una predisposición para conocer el mundo directamente a través de viajes y aventuras.

¿Pero quién es Rolf Blomberg? Un valiente y curioso hombre nacido en 1912 en un frío país de Europa: Suecia. Tempranamente tuvo gran interés por el mundo que lo rodeaba, los bosques y pantanos cerca de su casa natal fueron lugares predilectos de expediciones, los museos etnográficos y las conferencias de viajeros también (Blomberg, 2008: 110-115).

Rolf Blomberg fue periodista, escritor, cineasta y fotógrafo viajero que por motivaciones personales y profesionales fue capaz de construir un acervo documental de importancia para la sociedad humana. Para el caso de esta investigación, esta colección de fotografías es oportunamente útil para producir material etnográfico y generar el análisis que me interesa desarrollar.

Economía de la Visión del Archivo Blomberg

En el Ecuador, a mediados del siglo XVIII, las primeras fotografías son realizadas por fotógrafos extranjeros quienes realizaron retratos de las élites. Lucía Chiriboga opina que fueron “Louis Gouin, junto al francés Ernest Charton, quienes introdujeron la alquimia de la fotografía en Quito” (Chiriboga, 2008: 95). Son los primeros registros visuales realizados a partir de las técnicas fotográficas existentes en esos momentos.

Al tenor de lo que ocurría en el resto de América Latina, la fotografía se va a instalar en el Ecuador de la mano de imagineros extranjeros que plasmarán vistas de un paisaje o de ciudades pintorescas atraídos por la fuerza visual de tales escenarios; pero, sobre todo, estarán dedicados a retratar a las élites criollas (Chiriboga, 2008: 95).

Al contrario de una significativa generación de retratos de elite, marcada por el reconocimiento de las personalidades retratadas, las fotografías de aquellas personas que no formaban parte de la elite no incluían criterios de reconocimientos personales.

Estas fotografías forman parte de un repertorio de clasificación racista en el cual el sujeto no estaba reconocido como un sujeto histórico sino como perteneciente a castas con limitado prestigio ético y moral. Señala Chiriboga que en Europa, a partir de una tipología desarrollada por Lombrosio, “ciertas prácticas y usos jurídicos encontraron en la fotografía un instrumento sumamente útil para la construcción de una tipología de delincuentes (comunes y políticos)” (Chiriboga, 2008: 97). En cambio, en el Ecuador, se utilizó esta teoría “para ilustrar una tipología al interior de los pueblos indígenas a partir de sus diferentes características físicas” (Chiriboga, 2008: 97). Estas observaciones que realiza Lucía Chiriboga corresponden al análisis que elabora sobre el *Padrón General del número de Almas con distinción de Sexos, Estados, Clases y Castas*, elaborado en Quito a finales de 1790. Al respecto Chiriboga concluye:

El *Padrón General del número de Almas con distinción de Sexos, Estados, Clases y Castas* no sólo marcará con su impronta ideológica el archivo visual del Ecuador del siglo XIX, sino que persistirá, para el espectador contemporáneo, en la medida que este referente aún parece vigente en los retratos públicos que encontramos tanto en textos escolares como en la iconografía y las *ausencias* en nuestra memoria visual, de país (Chiriboga, 2008: 99).

Luego de las expediciones que realizaron La Condamine y Humboldt, “en la segunda mitad del siglo XIX, llegó América un creciente número de exploradores -entre ellos artistas, científicos, comerciantes y diplomáticos-, motivados por un afán de recorrer y descubrir este continente” (Bedoya y Salazar, 2008: 104). La fotografía de paisajes así como de personajes que habitaban estos paisajes aparece del trabajo de estos imagineros. “La producción y construcción de estos registros visuales formaba parte de toda una maquinaria occidental interesada en explorar y reconocer el mundo, donde unos “otros” encontraban un sitio singular en una mirada que los “exotizaba” (Bedoya y Salazar, 2008; p. 104). En el Ecuador, Bedoya y Salazar (2008: 106) citan a: Alphons Stübel, Wilhem Reiss, Hans Meyer, Paul Grosser, Horgan y A. Martínez, como fotógrafos expedicionarios cuyas obras corresponden a la segunda mitad del siglo XIX. En esta época la fotografía se utilizaba para elaborar grabados y otras ilustraciones. Paulatinamente, conforme al desarrollo tecnológico y al perfeccionamiento de los productos fotográficos, la fotografía fue cobrando relevancia como registro visual cuya representación “real” de los objetos o sujetos fotografiados le permitió liberarse de ser un soporte informativo para ilustraciones. Cambió el estatus de la fotografía para ser un documento ilustrativo que representa la realidad. Posteriormente, otros viajeros

extranjeros visitaron Ecuador produciendo nuevas imágenes fotográficas que han ampliado el repertorio del archivo visual del país.

Entrando en el siglo XX, en Ecuador encontramos diversas publicaciones de circulación internacional sobre los nevados, pueblos de la serranía y el oriente, playas, comunidades indígenas, costumbres típicas; entre los libros más destacados están: *Ecuador* (c. 1950), de C. Gartelmann; *The Naked Auca* (1956), *Ecuador Andean Mosaic* (1952), de Rolf Blomberg; *Nieve y Selva en Ecuador* (1952), de Arturo Eichler, fotógrafo y viajero; en este último libro participan los fotógrafos Robinson, Crosby, Blomberg, y en la segunda edición aparecen imágenes de Gottfried Hirtz y otros fotógrafos extranjeros como Lüthi, Bodo Wuth, John Collier, Vögelli, Isidoro Kaplan, Wengerow, entre los más representativos (Bedoya y Salazar, 2008: 106).

Dentro de este grupo de fotógrafos viajeros cuyas fotografías dan cuenta de paisajes y personas, Blomberg, Goldschmid, Wuth y Hirtz “registraron varias escenas del país y documentaron no sólo el entorno geográfico, sino que constituyeron, a través de su producción visual -un- gran acervo etnográfico ecuatoriano de la primera mitad del siglo XX” (Bedoya y Salazar, 2008: 106).

Varias son las expediciones y aventuras que vive Rolf Blomberg las que lo aproximan a los saberes y técnicas taxonómicas, propios del “afán clasificatorio” que caracteriza a la modernidad instituida como un horizonte de sentidos de la “civilización occidental” cuya hegemonía se había extendido fuera de las fronteras del mundo occidental. Aún cuando la distancia en el tiempo entre Blomberg y Humboldt es significativa, Blomberg se inscribe en la tradición “humboldtiana” de los viajeros europeos que recorren paisajes nuevos identificando al “otro” no europeo como extraño o exótico, mirada eurocentrista que abarca a una gran cantidad de “clasificadores de los nuevos mundos”.

En *Biografía de Rolf Blomberg*, escrita por Fabián Patinho (2002), incluida en *El Ecuador de Blomberg y Araceli*, nombre del catálogo y exhibición presentada por Museo de la Ciudad, en Quito, Patinho relata que Blomberg, mientras estaba en el colegio, trabajaba para el Museo Nacional de Ciencias Naturales y publicó “crónicas, caricaturas e ilustraciones” para diarios y revistas locales. En 1934 viaja a América “con la misión de recolectar especies exóticas para el Museo y en calidad de corresponsal del *Stockholms Tidningen*” (Patinho, 2002). Pasando por Panamá llega a Guayaquil. Viaja a Galápagos, Puná, Lima y Quito. Retorna a Suecia viajando por el río Amazonas; sigue la ruta por el río Napo, el río Anzú, hasta llegar a Iquitos. Llega a Belém du Pará y retorna a su ciudad natal. Esta experiencia lo deja con gran interés de regresar al

Ecuador atraído por la diversidad de paisajes y de asuntos que explorar. “La aventura antes relatada dio origen, además, al primer libro de Blomberg: *Underliga manniskor och underliga djur* (Gentes extrañas y animales exóticos), publicado por la editorial Hugo Gebers Forlag, especializada en relatos de aventuras” (Patinho, 2002).

A su regreso al Ecuador, en 1936 cuando vuelve a pasar por Panamá, al ver unas “cabezas reducidas” expuestas y vendidas en este puerto internacional se interesa por visitar a los Shuar a quienes se les atribuía el origen de estas singulares muestras. En esta segunda visita al Ecuador, Blomberg cuenta, además de su equipo fotográfico y de los implementos para la escritura de crónicas periodísticas, con un equipo de filmación en 35mm. En Galápagos “filma su primera película, *Vikingar pa Skoldpaddsoarna* (Vikingos en Galápagos)” (Patinho, 2002). En 1937 viaja a Guayaquil, Quito y Ambato desde donde inicia su viaje hacia la Amazonía ecuatoriana por el río Pastaza hasta tener su primer contacto con los Shuar. En esta oportunidad filma una segunda película denominada “*I Kanot till huvudjagarnas* (En canoa a la tierra de los reductores de cabezas)” (Patinho, 2002). Los relatos de esta expedición son redactados en un “segundo libro, titulado *Hogkvarter Hos Huvujagare* (Acampando entre los Cazadores de Cabezas)” (Patinho, 2002). Así Blomberg inicia una serie de publicaciones, películas y fotografías de los variados sitios y personas que conoce y que documenta desde su perspectiva de “reportero gráfico”, mientras no abandona el trabajo de “recolector zoológico” (Patinho, 2002), para proporcionar especímenes a los zoológicos de Estocolmo y Nueva York. Viaja por Nueva Guinea, Borneo, Ceilán, Singapur y Java. En agosto de 1939 regresa a su Suecia. Durante la Segunda Guerra Mundial Blomberg es enviado al Círculo Polar Ártico. Luego viaja por Barcelona, Madrid, Lisboa y Nueva York. Se establece en Batavia (Yakarta), capital de Indonesia, en la isla de Java. Viaja a la isla de Cómodo, Satoenda, Singapur, Filipinas y Australia.

En 1947 regresa al Ecuador e inicia una serie de nuevos viajes y expediciones. Viaja donde los Tsáchilas, al volcán Illiniza, al volcán Quilotoa, recorre el río Cayapas, conoce a los Chachis, y viaja a Galápagos por tercera vez. En 1948, se encuentran con Emma Robinson a quien había conocido en Batavia durante la invasión japonesa; se casan, tienen tres hijos. Emprende nuevos viajes a Esmeraldas, Jaramijó, Montecristi, Jipijapa, Manta, Otavalo, Baños.

Para entonces, ocurre uno de los hechos más importantes para su vida profesional, el encuentro con Víctor Hasselblad, a quien conoció en una travesía por el Atlántico a bordo del barco "Gripsholm". Luego de intercambiar criterios

sobre la naturaleza y la admiración compartida que sienten por ella, Hasselblad se compromete a proporcionarle las máquinas fotográficas que llevan su firma para que el explorador las pruebe en lugares de condiciones extremas, como los altos Andes y la espesa selva amazónica. Desde ese momento, Blomberg abandonará su Rolleiflex, de formato 9X6, y se dedicará casi por completo a usar negativos 6X6 (Patinho, 2002).

Rolf Blomberg continuó con sus viajes por el Ecuador realizando fotografías, escribiendo sus aventuras y editando las películas que había filmado. En 1949 viaja donde los Waorani a quienes se los conocía como “aucas”. En 1950 viaja a Suecia y de regreso al Ecuador visita Barro Colorado en Panamá. En Ecuador explora los Llanganati. En 1950, viaja hacia Pasto donde encuentra un anfibio de gran tamaño que hoy es identificado por la ciencia como *Bufo blombergii*, en homenaje a Blomberg, por ser una especie colectada por el que no había sido identificada anteriormente. En 1951 viaja al Perú. En 1952 fallece Enma Robinson. Rolf Blomberg queda al cuidado de sus hijos por lo que disminuyen sus viajes y expediciones.

A inicios del siguiente año, recibe la propuesta de dos realizadores de cine, Torgny Anderberg (director) y Walter Boberg (camarógrafo) para filmar un largometraje documental sobre la Amazonía. La productora Nordisk Tonefilm financia la expedición y los tres vuelan a Panamá, donde hacen los primeros ensayos de realización (Patinho, 2002).

Viajaron a Bogotá de donde partió la expedición cinematográfica. El viaje fue infructuoso y tuvieron que regresar a Suecia sin haber logrado el objetivo fílmico. A fines de 1953 regresaron a Pasto a reiniciar la filmación. En esta oportunidad, el equipo va más lejos que en el primer viaje, llegan a hasta Villaflores, población a orillas del río Putumayo, desde donde continúan con la expedición. Desde el río Putumayo ingresan a las aguas del río San Miguel donde entran en contacto con los Cofán.

Llevábamos viajando una semana por el río San Miguel cuando tuvimos nuestro primer encuentro con los indios cofán en un afluente de aquel, el Quebrada de Conejos. Eran tipos impresionantes. Los hombres parecían fuertes y muy masculinos. Iban vestidos con *cushma*, una indumentaria parecida a una toga. Alrededor del cuello llevaban libras de collares hechos con semillas de colores, tenían perforados los lóbulos de las orejas y las narices, con plumas de loro de diversos tonos metidas en los agujeros. Llevaban pintada la cara con dibujos fantásticos hechos con *achiote*, un tinte rojizo. Muchos lucían espléndidas coronas de plumas y collares de dientes de jaguar. Las mujeres estaban pintadas y vestidas con más modestia que los hombres. Es lo que sucede en la mayoría de los pueblos primitivos, en contraste con el uso corriente entre los pueblos civilizados: los hombres se adornan más deslumbrantemente que las mujeres (Blomberg, 2002: 181).

Este es el primer párrafo redactado en el capítulo XVI del libro *Oro enterrado y anacondas*, publicado por la Casa de la Cultura Ecuatoriana, en el año 2002. El relato sobre el encuentro y las convivencias con los Cofán ocupa dos capítulos del libro, el cual está acompañado de un grupo de fotografías que fueron efectuadas durante la filmación de la película *Anaconda*. El segmento de *Anaconda* en el que aparecen los Cofán tiene una duración de 21 minutos de un total de 99 minutos que dura la película.

Una de las actividades relevantes del trabajo de documentalista que desarrolla Blomberg consiste en la divulgación que realiza como conferencista en las que relata sus expediciones. Es importante señalar que el libro “*Guld att hamta* (Oro enterrado y anacondas) fue traducido a siete idiomas, con varias ediciones en sueco, y -fue- su primer libro editado en español” (Patinho, 2002), lo cual indica una amplia circulación en la que evidenció la existencia de los Cofán para el público lector de estas aventuras. El Archivo Blomberg tiene un total de 150 fotografías sobre los Cofán de Santa Rosa.

Blomberg realiza una serie de viajes entre los cuales, para los fines de esta investigación, nos interesa la expedición que realizan en 1954 por el río San Miguel, cuando se encuentran con la comunidad Cofán de Santa Rosa de Sucumbíos. Hacen contacto, se conocen, les comentan de su expedición para hacer una película. Luego de días de prudente observación mutua, la confianza generada les permite a los visitantes hacer tomas de cine sobre la cotidianidad de los Cofán. Blomberg hace fotografías durante el proceso de filmación. El grupo de fotografías que Rolf Blomberg tomó en esos días no habían sido vistas, hasta la fecha, por la mayoría de los Cofán del Ecuador hasta cuando desarrollamos la investigación. Solamente tres jóvenes Cofán: Hugo Lucitante, Raúl Queta y Ramiro Aguinda habían visto estas fotografías. Con ellos asistimos al Archivo Blomberg donde pudimos observar un grupo de fotografías digitalizadas sobre los Cofán de Santa Rosa de San Miguel. Entonces pensé en la conveniencia de utilizar las fotografías para activar la memoria histórica de las personas entrevistadas en el trabajo de investigación. La política de uso de imágenes del Archivo Blomberg me permitió disponer de este material para el trabajo de campo de la investigación. A partir de un proceso de diálogos entre los observadores y las imágenes fotográficas obtuvimos respuestas que aportan al análisis que plantea esta tesis.

La visión no es una actividad ajena al resto de la conciencia; cualquier estudio sobre el arte visual fiel a los hechos de nuestra experiencia real debe tener presente la imbricación de lo visual con otros aspectos del pensamiento (Burgin, 2004: 164).

Algunos aspectos de la memoria y de los sentidos identitarios que afloraron en los Cofán al observar las fotografías de Blomberg tienen que ver con sentidos e información latentes en los signos visuales de cada fotografía presentada. Con la etnografía, utilizando las fotografías de Blomberg que habían permanecido en buen recaudo en el Archivo Blomberg, en Quito, se completó un proceso de comunicación cuando estas llegaron hasta las manos de miembros de la misma nacionalidad a la que pertenecen las personas fotografiadas. El hecho de poner frente a un grupo de Cofán imágenes de personas que no ven hace tiempo pero que conocen, y que pertenecen a un pasado cercano: cincuenta años atrás, provocó reacciones emocionales para devenir en interpretaciones de lo que cada foto contenía.

El ejercicio consistió en recorrer un fragmento del pasado para observar imágenes de personas que ya no existen pero que son “reales” y posibles de constatar en el rectángulo de cada fotografía. Algunas personas entrevistadas habían oído hablar de alguna de las personas de las fotografías, los habían conocido y conocen a sus descendientes. Hay quien es pariente de alguien en las fotos, y quien puedo reconocer a aquella joven de la foto que aún vive y tiene 80 años de edad. Estas lecturas de las fotografías de Blomberg son posibles porque corresponden al universo de recuerdos y relatos de una comunidad que mantiene la oralidad como eje en su dinámica comunicacional.

Los A'í Cofán del Ecuador: fotografías de Blomberg y autorepresentaciones

Como expresamos en los Antecedentes, el interés principal de esta investigación consiste en responder ¿qué significa ser Cofán para los A'í Cofán del Ecuador? y cómo estas autorepresentaciones operan en la generación de acciones políticas, entre los miembros de esta nacionalidad. Expusimos que los sentidos identitarios sobre “lo Cofán” han generado “territorios simbólicos” en los que las autorepresentaciones circulan y son asumidas por los Cofán como propias. En las autorepresentaciones se transportan e intercambian códigos identitarios que se reconocen como “originarios” combinados con elementos apropiados de otras culturas. Estos territorios simbólicos están constituidos por acuerdos y desacuerdos entre los miembros de esta nacionalidad; son un límite intangible en el que transitan los sentidos de pertenencia y de no pertenencia. Ciertas manifestaciones de pertenencia y no pertenencia se pueden distinguir cuando, en la actualidad, en la vida diaria los mayores utilizan la vestimenta Cofán y los jóvenes prefieren vestirse como mestizos; o cuando la dieta alimenticia escasamente incluye carne de monte versus el consumo de gallinas, arroz, tallarines o

atún; en las actuales preferencias por la cerveza versus las bebidas locales: chucula, chicha de chonta, chicha de yuca, *yocco* y *Yaje*. Aún algunos mayores mantienen su preferencia por estas bebidas mientras que varios jóvenes las evitan y prefieren los refrescos de la sociedad occidental.

Para los fines de la investigación, consideramos “lo Cofán” como un elemento significativo en el campo de la comunicación política entre los miembros de esta nacionalidad, porque funciona como un agente que genera acciones sociales y políticas que se revelan cuando se anima la discusión o el análisis sobre sí mismos. Los sentidos políticos de la etnicidad están presentes y se expresan cuando entre sus miembros discuten sobre el futuro de la nacionalidad A'í Cofán.

En la cotidianidad actual de los Cofán del Ecuador se combinan sus costumbres o formas “tradicionales” de ser Cofán con aquellas “no tradicionales” que han sido impregnadas o adquiridas por los contactos con diversos “Otros” no Cofán. Esta circunstancia en la que se revela un sentido identitario producto de diferentes combinaciones interculturales definió la pregunta central de la investigación con la que abordamos el trabajo de campo: En la actualidad ¿Qué es ser Cofán? Esta pregunta fue planteada a los entrevistados antes de iniciar la observación de las fotografías del Archivo Blomberg. Mientras observamos las fotos pudimos opinar sobre ¿cómo era ser Cofán? Al término de la observación de las fotos pasamos a conversar sobre ¿Cuál es el Cofán del futuro? ¿Habrá cofanes en el futuro o ya van a desaparecer? Las entrevistas a profundidad fueron el eje de la etnografía. Una vez presentado el entrevistador y los propósitos de la conversación, las fotos de Blomberg estuvieron en sus manos. Cada fotografía fue observada y comentada.

El trabajo de campo se centró en la Comuna Cofán de Dureno por ser el centro poblado Cofán que fue creado por la visión de jefe Guillermo Quenamá como uno de los sitios que los Cofán debían preservar para su futuro previendo, a partir de las visiones del Yaje del jefe, que las amenazas del mundo occidental serían cada vez más consistentes. Dureno es el centro poblado Cofán con mayor cantidad de habitantes, entre sus miembros incluye a varias personas mayores que mantienen la toma de Yaje, varios jóvenes se destacan por sus actividades de liderazgo y participación en los actos políticos de lucha y resistencia frente a la devastación que la industria petrolera ha traído a sus territorios y habitantes. También determinó nuestra decisión de enfocar el trabajo de campo en Dureno la facilidad de encontrar mujeres mayores que aún visten

como Cofán así como mujeres jóvenes que no, la variedad de grupos de edades y la facilidad del acceso.

Para explorar los sentidos identitarios que constituye el territorio simbólico de los A'í Cofán del Ecuador y cómo las autorepresentaciones se manifiestan e inciden en la comunicación política dentro de esta nacionalidad, utilizamos una ilustración a color sobre la cosmovisión Cofán junto con 39 fotografías en blanco y negro de la comunidad A'í Cofán que en 1954 vivía en Santa Rosa de Sucumbíos.

Etnografía

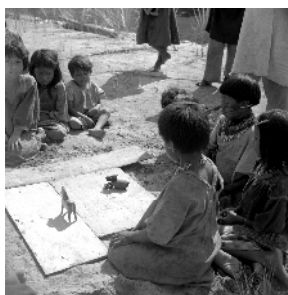
Las personas entrevistadas: Arturo Ortiz, David Queta, Eduardo Chapal, Alejandro Criollo, Eduardo Mendúa, Elsira Quintero, Emergildo Criollo, Fidel Aguinda, Marina Aguinda, Martín Criollo, Rufino Criollo, viven en la Comuna Cofán de Dureno. Este grupo de personas que forman el universo de la investigación estaban en Dureno los días del trabajo de campo y tenían interés en participar en la investigación. En la conformación del grupo existe diferencia de edades y de género, la mayoría tienen preocupaciones en torno a la forma de vida Cofán. Las reacciones y respuestas de las personas entrevistadas aportaron elementos de su propia reflexión útiles para nuestro análisis. Obtuvimos respuestas tanto en español como en A'ingae. De este corpus de información, para efectos de nuestro análisis utilizaremos las respuestas en español por considerar que contienen suficientes elementos para nuestra discusión. El contenido de las respuestas en A'ingae será materia de un análisis posterior, no obstante, esta tesis se construye como contribución al debate interno de los Cofán sobre sí mismos, en la medida que recupera parte la memoria de la historia visual de esta comunidad al poner en diálogo las fotos de Blomberg con la memoria de ciertos miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador.

Hemos organizado nuestro análisis a partir de varios ejes temáticos porque contamos con imágenes fotográficas en las que se observan escenas diferentes de actividades similares: autoridad, niños, mujeres, hombres, pesca y cacería, toma de Yaje, baile. Agrupar varios ejes temáticos sirve para profundizar temas centrales para la discusión como: Identidad, Autoridad local, Cosmovisión Cofán y, Territorio, Cultura y Resistencia. Para cada tema se utilizan imágenes fotográficas representativas para activar la conversación. En el análisis se exponen parte de los comentarios de las personas entrevistadas y articulamos sus opiniones al análisis de sus comentarios surgidos por la observación y lectura de estas imágenes fotográficas.

Identidad

En esta investigación la pregunta ¿Qué es ser Cofán? es el hilo conductor con el que proponemos dialogar sobre el territorio inmaterial de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador, los capitales simbólicos con los que se construyen y reconstruyen sus sentidos identitarios y se dan las dinámicas sociales en que se debaten tensiones ideológicas y se generan opciones políticas para los miembros de esta nacionalidad.

Niños-jóvenes



Emergildo Criollo: Aquí veo el niño, desde niño ya siente como Cofán y tiene sus collares, su pintura, perforación de oreja, tiene adorno ahí. Totalmente ahora ya se cambió. Ahora con actualidad ya se cambia, ya se ve costumbre de mestizos que tienen aretes y los cofanes en vez de poner esa pluma ponen aretes también, ya cruza a cultura hispana. Imagínese aquí los más grandecitos ya tiene sus adornos y los pequeños todavía no tiene los adornos.

La vestimenta es un elemento visible con el que fácilmente se distingue a los A'í Cofán; de cerca y a la distancia esta particularidad identitaria es notable. En la fotografía de Rolf Blomberg vemos niñas y niños vestidos con ropas al estilo Cofán, sin ropas que hayan venido del mundo *cucama*, del mundo occidental. Esto ya no es así. Hoy en día la mayoría han dejado de usar ropa Cofán. Este evento, por si mismo, no indica que “lo Cofán” esté siendo olvidado o esté desapareciendo, el hecho de no usar ropa Cofán no implica que “lo Cofán” no exista más. Pero este hecho opera como agente que moviliza acciones a favor de procesos de re-etnización entre sus miembros, de autovaloración de la vida originaria de los A'í. Este cambio en el uso de vestimenta Cofán es una motivación para trabajar en la recuperación o transformación de los sentidos identitarios Cofán. Al ver esta foto, varios comentarios dejaban ver que aunque a la juventud no les gusta ponerse la ropa Cofán, hay intentos por no descuidar el valor de la vestimenta como forma de auto-reconocimiento de pertenecer a una determinada comunidad étnica amazónica. El sistema de Educación Intercultural Bilingüe de

Sucumbíos apunta a sostener este uso: dos veces a la semana los alumnos van a la escuela con las vestimentas de su grupo étnico, sea Cofán, Siona o Secoya.

Elsira Quintero: Ya todos los muchachos que están criando usted cree cómo están. Antes no era así, ya mire cómo están. Ahora todos los muchachos no quieren ponerse. Cuando les dicen que se pongan, se ponen bravos, unos no van porque no se quieren poner. Todos los muchachos están dejando las costumbres de antes, la vestidura de antes.

En la actualidad, las niñas y niños Cofán pasan el día con la vestimenta que usan los *cucamas* (blanco-mestizos) y han dejado de vestirse como se ve en la primera foto. El traje Cofán que utilizan las mujeres se denomina *fuño* (falda) y *cuntun* (blusa), el traje que utilizan los hombres se denomina *ondiccu'je* vestido o *cushma* de los hombres cofanes. Anteriormente los trajes Cofán eran confeccionados con la corteza de un árbol conocido como *Ccarapacha*, el traje era de color blanco. La versión de la *cushma* confeccionada en tela fue introducida por religiosos occidentales. Las *cushmas* actuales son de diversos colores. Las personas mayores continúan utilizando habitualmente la vestimenta Cofán. Aunque existe una modificación en el tipo de material para confeccionar la ropa al dejar de utilizar un recurso local para utilizar material importado, no se ha modificado la preferencia de los mayores por continuar utilizando su vestimenta Cofán.

Marina Aguinda: No los muchachos no quieren. Si tiene pero no cambia. Eso también tiene. De gana no quiere, ya está enseñado camisa. Una hora cambia y ya sacó, ya botó. Se cambia vestido con camisa, pero no quieren cambiar ¿cómo vamos a hacer?

Lo que si es significativo es que las y los jóvenes han modificado sus preferencias al momento de autorepresentarse como Cofán. A la mayoría no les gusta ponerse el vestido Cofán, prefieren vestir con el estilo de ropa promocionado por las empresas del mercado global. En ocasiones especiales, cuando hay reuniones de comuna u otro acto que tenga carácter oficial, deben asistir con la ropa Cofán. Quien asiste sin utilizar la vestimenta Cofán tiene multa. Ciertos jóvenes preocupados por esta situación lideran procesos de reflexión y de toma de decisiones al respecto de lo que significa o implica ser Cofán. Están concientes que en estas actitudes ya se han desfigurado los sentidos identitarios y valores simbólicos que provienen del pasado y que la cultura occidental ha trastornado, alterado o modificado.

Arturo Ortiz: Si, si es bonito así vestir como Cofán ¿no? pero ahora, como dijo mi mamá, los muchachos tienen vergüenza vistiendo los vestidos de los cofanes, y un ratito se ponen y ya quieren botar su cushma y poner la camisa. Por esto es difícil. Bueno para nosotros, para los mayores sí es bonito, si queremos poner pero no podemos poner todo el día sino que tenemos que poner camisa. Así, así pasamos día. Para fiestas si saben poner toda la gente. Pasa todo el día.

En las ocasiones en que se presenta la nacionalidad Cofán al mundo exterior, como en los actos de defensa de sus territorios, en los reclamos por la contaminación petrolera, en los actos públicos del juicio contra TEXACO, en diversas ocasiones que implican una manifestación política de los A'í Cofán del Ecuador como nacionalidad indígena amazónica en la que se muestra y evidencia la existencia de una colectividad diferenciada, la vestimenta Cofán es utilizada como un recurso que hace visible esta particularidad. Por esta razón, consideramos que en la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador, esta forma de autorepresentación es un recurso político con el cual los “Otros no Cofán” tienen la oportunidad de distinguirlos visualmente, y los Cofán de expresar visiblemente sus particularidades como una etnia que existe y reclama sus derechos.

David Queta: Así mismo digo a los hijos míos, digo a que vamos nosotros cambiarse cultura anteriormente, no vamos a olvidar, tengo que poner como cultura de los mayores, entonces aquí mismo tengo que poner cushma, ponerse, amarrar su trencita, así porque si no nosotros nos olvidamos de nuestra cultura.

En las palabras de David Queta encontramos una preocupación que es compartida por varios adultos en relación con los cambios y posible pérdida de lo que es ser Cofán. El problema no es que usen o no la ropa Cofán sino que en la actitud de las actuales generaciones se evidencia la incompreensión de los sentidos identitarios y de las cargas simbólicas que históricamente han sustentado las formas de ser y de autorepresentarse como Cofán. La actitud de las y los jóvenes se presenta como una barrera para la continuidad cultural; es una distancia con sus fuentes originarias del ser Cofán, cambios de fondo manifestados en la forma; un cambio significativo que los hace cada vez más occidentales y menos Cofán.

Fidel Aguinda: Hay una preocupación bastante grande de lo del traje ¿no?, lo de la vestimenta. Nosotros como jóvenes queremos también demostrar a los demás jóvenes pero practicando nosotros mismos digamos y hasta aquí hemos practicado solamente en el trabajo en las reuniones o cuando tenemos que hacer algún evento, pero ahora lo que estamos haciendo es empezar a trabajar de conseguir unos pequeños fondos para la recuperación de la vestimenta. En esta semana hemos conseguido así con unos voluntarios algunas telas. En el principio vamos a hacer una entrega a la comunidad de Bavurué porque ellos dijeron que

nosotros queremos utilizar todos los días lo que es la vestimenta Cofán, y por lo que no tenemos, por esa situación estamos ahorita con la ropa de afuera.

El esfuerzo de algunos jóvenes por evitar que se consoliden cambios que modifiquen la trayectoria de una continuidad cultural basada en “lo originario” hace que inviertan esfuerzos e insistan entre compañeras y compañeros de generación para no perder una forma visible de manifestarse como Cofán. Reconocen que el hecho de recuperar la vestimenta no es todo, que lo importante es profundizar en la comprensión de los sentidos identitarios que están en las formas comunitarias de hacer las cosas. Existe una creciente preocupación que comparten jóvenes y adultos para cuidar la sabiduría Cofán acumulada y transmitida en los relatos, mitos, tradiciones y, sobretodo, en las formas en que su cosmovisión pueda volver a estar presente.

Rufino Criollo: *Ccarapacha*. Mi papá si sabía sacar como *cushma* para coserla, si el mi papá sabía. Tiempo algunas veces lo miraba que estaba sacando mi papá, y ahora los muchachos ninguno no puede ni sacar.



Emergildo Criollo: Este... ¿será que está curando o está pintando al hijo?

Las relaciones familiares han sido y siguen siendo estrechas entre los A'í Cofán del Ecuador; lo que se ha ampliado es la red de nuevas influencias que llegan desde la cultura occidental. Esta gama de opciones para entretenerse, para incluirse y ser parte de la generación que consume motivado por los poderosos símbolos de la cultura global: música, teléfonos celulares, moda, entretenimiento audiovisual. Otros sentidos identitarios marcan e imponen novedades en los sentidos identitarios de ser Cofán. Lo Cofán se transmite de generación en generación pero los nuevos consumos culturales están fuertemente insertados en las generaciones actuales de jóvenes y niños. Si con la familia se aprende lo que se necesita saber sobre la vida en la selva, también existe la opción de vivir en el espacio urbano de Lago Agrio y dejarse llevar por los encantos que proporciona consumir algunos de los muchísimos productos del mercado global que ahí circulan.

La foto a continuación muestra un grupo de adultos en el baile del día siguiente a la toma de Yaje con *cushmas* de *Ccarapacha* y adornos. Rolf Blomberg tomó esta foto en la que se observa una cola larga en la espalda que baja de los cuellos de los señores y ramas amarradas en sus brazos. Aquí hay algo que no es común ver todos los días. Utilizamos esta foto para mostrarles a niñas y niños para ver si reconocen estos detalles. Una niña y un niño vecinos de Elsira Quintero estuvieron presentes participando de la observación de las fotos. Transcribimos los comentarios de Elsira Quintero sobre las reacciones de la niña y el niño.



Observan la foto y comentan en A'ingae

JC: ¿Qué dicen, qué comentan, qué dicen los niños?

Elsira Quintero: Solamente están con la espalda para acá, no los vamos a ver. Risas

JC: Ya ¿Y esto qué es? Deje ver si es que los niños saben ¿Saben o no saben?

Intentan responder

Elsira Quintero: Tan largo tendrán el cabello dicen.

JC: Ah, no saben. Por eso puse ahí la foto para ver si saben qué es esto, los niños sobretodo.

¿Qué es lo que cuelga aquí, qué es eso? [La cola en la espalda]

Usted si sabe Elsira ¿qué es eso?

Elsira Quintero: Teresa'fa

Los niños y yo repetimos: Teresa'fa

Hay elementos que han dejado de formar parte de la identidad étnica visible Cofán. Esta ausencia se da por el abandono de prácticas como el uso de mullos y sus cordones para amarrarlos al cuello. En A'ingae, a estos cordones se denomina *Teresa'fa*.



Arturo Ortiz: Ahí están tomando chicha creo por eso con tambor y con la flauta

JC: ¿Y esos instrumentos si tiene aquí ahora?

Arturo Ortiz: Ahora ya no tenemos esos tambores, tambor y la flauta. Ahora con la música del *cucama* nomás para bailar.

JC: ¿Y si hubo antes aquí?

Arturo Ortiz: Si antes si había. Con eso sabían tomar cuando yo era pequeño, yo miraba lo que tocaban los mayores.

Hoy, son pocas las personas que saben tocar los instrumentos con los que se ha creado la música y cantos Cofán. Estos formaban parte de los actos sociales así como de las ceremonias de Yaje. En su lugar las guitarras y bombos se han convertido en los instrumentos más utilizados. En la actualidad, entre los Cofán existen varios grupos de música y canto en diferentes comunidades. Por citar: *Yuri Tsampi*, de Uperito; *Api*, de Bavurué; *Ukabati*, de Dureno; *Shamecco*, de Sinangué, y un grupo de música y canto en Zábalo del que no tengo el nombre. En el grupo de Zábalo tocan instrumentos Cofán: *fororocco* (flauta traversa) y participa una vocalista autóctona, el de Sinangué incluye *fororocco* y danzas Cofán.

Yuri Tsampi está integrado por jóvenes de Uperito. El nombre que usan es como le decían a Guillermo Quenamá, fallecido jefe Cofán que creó la comuna Cofán de Dureno. Este ensamble está compuesto por timbales, bajo, guitarra y teclados eléctricos. Tiene una cantante y dos señoritas que bailan junto a la cantante. Las canciones y la puesta en escena son una manifestación actual de lo que podríamos llamar un nuevo “estilo Cofán” de autorepresentarse, a nivel musical. Las canciones son interpretadas en A’ingae, mantienen la estructura de las antiguas canciones pero con historias nuevas. Es un grupo que maneja a su favor el sincretismo tecnológico. Esta banda musical hace bailar con ánimo y entusiasmo a niños, jóvenes, adultos y ancianos.

Mujeres

El rol de las mujeres está teniendo cambios entre los A’i Cofán del Ecuador, sobretodo en aquellas mujeres que tienen mayor contacto con la cultura occidental. Podríamos relevar los cambios que suceden por el acceso a nuevos productos de consumo de la sociedad dineraria. El mercado global abastece materiales de interés para individuos en las sociedades de selva, estos son adquiridos e introducidos en las economías familiares y comunitarias. Es probable que el peso de las decisiones sobre las inversiones para el hogar esté encarnado en las mujeres. El rol tradicional ha ubicado a las mujeres como abastecedoras de vida, alimentación, seguridad y salud a los niños. Conocen las plantas y usos que complementan estos saberes para el manejo de la vida. El rol tradicional de género en la nacionalidad A’i también ha mantenido la “tendencia adscrita al género

femenino de preservar la cultura y mantenerse menos permisiva al contacto cultural foráneo” (Pequeño, 2007: 29). En este sentido coincidimos con Andrea Pequeño cuando señala que “esta consideración le otorga al sector indígena, y de manera especial a las mujeres, una capacidad agencial que usualmente es ignorada” (Pequeño, 2007: 20).



“Irma mama, Julia Mendúa hija de Samuel Mendúa”. Rufino Criollo identificó a la mujer del rostro pintado mientras mirábamos estas fotos junto a la casa de Aníbal Criollo. En esta reunión estuvo presente la esposa de Aníbal y su mamá. Comentaron las fotos en A’ingae luego Aníbal en castellano me informó lo que comentaron. Fue emocionante ver a las personas entrevistadas que podían reconocer a ciertas personas en las fotos de Rolf Blomberg, así como fue interesante evidenciar que este grupo de fotografías de los Cofán de Santa Rosa de Sucumbíos muestra un tipo de Cofán que ya no existe. En la actualidad, difícilmente se encuentra una comunidad Cofán viviendo un estilo de vida que sea poco influenciada por la cultura *cucama*.

Emergildo Criollo: Imagínese esa pintura que tiene aquí en la foto la señora tiene la pintura. Pintura no es, no ella no, yo creo que ella no inventó a pintar así. Ella tomando Yaje, yo creo que por medio de visiones es la pintura que pinta, la gente del Yaje viene pintado y ella se ve eso y se pinta así mismo.

Opina Emergildo Criollo viendo el diseño pintado en el rostro de Julia Mendúa, porque se sabe que de las visiones del Yaje se recuerdan o recuperan imágenes como las pinturas del rostro, vestimentas, actividades, rol social, normas comunitarias. Los diseños en el rostro de Julia Mendúa tienen evocaciones de animales: “diseño de boa”, el que está en la mejilla, “patitas de ave”, en las cejas, opinó Emergildo Criollo al respecto.

Entre los reglamentos para la convivencia entre los A’i Cofán destinados a la protección de los territorios en el bosque donde crecen las plantas medicinales como el Yaje, las personas que no forman parte del grupo de médicos Yajeseros deben mantener la distancia y no pasar por esos lugares. Esta norma incluye a las mujeres. Mientras

están con el periodo menstrual no deben acercarse o pasar por donde estén los Yajeseros en la comunidad.

Anteriormente, las mujeres tenían mayor acercamiento y participación en este tipo de ceremonia por que la rutina en la práctica de la toma de Yaje era dos veces por semana, frecuencia que permitía que esta ceremonia sea parte de la cotidianidad semanal. Hoy en día es un evento ocasional cuyas frecuencias oscilan de mes a mes, como en el caso de Dureno. Los mayores que participan en las tomas de Yaje son Aurelio Criollo, Valerio Mendúa, Rufino Criollo y Héctor Quenamá, junto con varios jóvenes que asisten por interés personal. En la actualidad, en Dureno predomina la presencia de hombres en las ceremonias de Yaje.



Emergildo Criollo: Este es ya el siguiente día, después de tomar Yaje. Yo creo que toma sábado y domingo amanece ya para la fiesta y todo organiza para la fiesta. Ese no está tomando Yaje, ese es la fiesta para tomar chicha. Mira como ya está haciendo baile o danza típica. Siempre es así, hombres a un lado o las mujeres a otro lado. Ahora yo creo que es día de la fiesta, día domingo por que todas las mujeres anteriormente el día domingo saben ya preparar su adorno y visitar donde el shamán.

La fiesta del Yaje es baile, chicha de yuca, de plátano, de chonta duro; los instrumentos y los cantos cuentan historias de seres de la selva, historias de la vida de las personas de la comunidad, de cosas que han pasado. ¿Cómo es ahora? ¿Participan las mujeres de los saberes medicinales y de sus prácticas? ¿Van a las tomas de Yaje? ¿Cuáles son los roles de las mujeres en las prácticas medicinales? ¿Sus saberes tienen incidencia en la construcción del proyecto de vida comunitario? ¿Forman parte de las decisiones políticas?

Fidel Aguinda: La organización de las mujeres es nueva. Desde el año pasado la empezaron a formar, tiene un año no más. Las mujeres formaron la organización para hacer actividades comunitarias. Por ejemplo, hacer un intercambio de conocimiento de lo que es la artesanía y buscar la forma de cómo se pueden organizar mujeres para sembrar las semillas o sea lo que se necesita para la elaboración de artesanías, y buscar pequeños fondos para ver lo que se necesita para los materiales. Se formaron para eso, como una recuperación de

conocimiento tradicional. Sede no tienen pero tienen formada la organización. Ellas se ponen de acuerdo cuándo se van a reunir y cuándo se van a hacer las actividades, y así, están trabajando.

Los roles de género se han mantenido por lo que los hombres están frecuentemente en las dirigencias mientras que las mujeres mantienen los roles domésticos. El jefe de la comunidad es un hombre. Su esposa lo acompaña en el ejercicio del poder combinando sus actividades domésticas con las acciones convenidas para mantener relaciones cordiales con los visitantes en el hogar de la jefatura, en la comunidad. Si no son dirigentes, sus actividades cotidianas y las labores habituales se dan de acuerdo con el rol de género por el cual las mujeres se dedican a cuidar a los hijos, de la salud y la alimentación de los miembros de la familia, a sembrar y cuidar la chagra. Sobre estos aspectos nos preguntamos ¿qué roles antiguos se mantienen?, ¿cuáles no se mantienen?, ¿en qué han cambiado?, ¿cuáles mujeres han podido cambiar estos roles y por qué?

Un interesante campo de estudio son los cambios y permanencias identitarias en cuanto a los roles de género presentes en las historias de vida de las mujeres A'í Cofán del Ecuador. Estos aspectos no pudieron ser profundizados durante la etnografía aunque constituyen una parte significativa de la discusión sobre las tensiones contemporáneas en la construcción social del proyecto de comunidad en los A'í Cofán del Ecuador.

Hombres

Desde la óptica y mirada del rol de género en los A'í Cofán del Ecuador, la masculinidad Cofán está presente en la estructura y funcionamiento de la organización social y política ¿Es así desde los *tiempos primeros*? Es así desde hace tiempo, al menos en los espacios para el liderazgo político y la gestión social, los hombres ocupan mayoritariamente los lugares de la dirigencia. Las dirigencias tienen mayor movilidad y contacto con individuos e instituciones que pertenecen a las culturas occidentales. En algunos casos existe mayor eficacia en las relaciones de los dirigentes con los actores sociales “no Cofán” que en las relaciones con los miembros de sus comunidades, por las demoras de los dirigentes en la concreción de los compromisos con sus comunidades.

Fidel Aguinda: Lo que es la amenaza en las comunidades para mí me parece lo que es la bebida alcohólica, por una parte. Por ejemplo, en una fiesta un joven, digamos uno de 20 o de 25 años, cuando alguien lleva una tasa de chicha, o sea, ahí va diciendo yo no quiero chicha sino lo que quiero es cerveza. Entonces, por esa bebida alcohólica empieza la gente a cambiar, de lo que era natural ya no lo

valoran, sino que lo dicen: no, mejor es la cerveza, no la chicha. También el cigarrillo. Antes usábamos lo que es el tabaco, o sea, de una hoja y ahora casi la gente ya no usa el tabaco, y se va perdiendo la semilla. Ahora es difícil conseguir la semilla del tabaco.

El mercado de los productos de consumo masivo se ha instalado en las comunidades Cofán del Ecuador. Los productos llegan desde Lago Agrio hasta las tiendas que son de propiedad de algún miembro de la comunidad. Se vende: colas, cervezas, bolos, helados, latas de sardinas, de atún, fideo, arroz, papas fritas, cachitos, caramelos, galletas, velas, fósforos, tabacos, jabones y detergentes, principalmente. Los cambios en los modelos de producción y de consumo de los recursos del bosque se intensificaron en los últimos 10 a 15 años. La colonización alrededor de los territorios Cofán se aceleró desde cuando se creó Lago Agrio, ciudad que surgió dónde era *Amisacho*, el pueblo original de los A'í Cofán en esa zona. Nueva Loja es un sitio de paso hacia las diferentes comunidades A'í Cofán del Ecuador, está la sede de la FEINCE, el local comunitario *Amisacho*, y la oficina de la Fundación para la Sobrevivencia Cofán donde se coordina el trabajo de los Guardaparques Cofán del Ecuador. Lago Agrio es donde el contacto de los Cofán con la cultura occidental ha sido intenso y permanente.



Emergildo Criollo: Aquí tiene pluma y siempre los cofanes para ir a visitar a otra casa anteriormente sabe ir con tabaco fumando para, no se, esa es costumbre de los cofanes. Aquí tienen pluma en oreja y nariz. Yo creo que se fue a visita a otra casa.

Para visitar a los que vivían lejos se necesitaban caminatas por la selva y/o en canoas por los ríos. Consistía un evento especial llegar a la casa de la visita. Llegaban tocando el tambor anunciando de lejos la cercanía del momento para los reencuentros y la conversación. Los entrevistados comentan que en la foto se ve que está fumando pero afirman que si fuma es porque está de visita. Algunas personas entrevistadas señalan que en las fotos ciertas personas son de la comunidad Santa Rosa de Sucumbíos:

Francisco Quintero, Inés, Samuel Mendúa, Julia Mendúa; pero otras, sólo fueron a visitar.



Eduardo Chapal: Pensando bien pues uno se queda admirado porque ellos viven tranquilos, o sea, como que nadie le obliga para que hagan el trabajo o cualquier cosa pues ellos ahí están como ellos quieren vivir.

Esta apreciación es compartida por las personas mayores que comentan que el pueblo Cofán ha mantenido su forma de vida basada en una prolongada relación con el bosque pero la manera como el entorno cambió, modificó esta forma de vida. Estas dinámicas, obligadas por las nuevas transacciones interculturales, desarrollaron nuevos saberes y prácticas individuales y comunitarias para lidiar con el “nuevo mundo” que los tiene rodeados y cercados. Para detener estas amenazas los Aí Cofán del Ecuador han establecido fronteras territoriales para defender los espacios en los que generan y conservan su vida.

En *Oro Enterrado y Anacondas* (2002), Blomberg relata aspectos de sus observaciones sobre los Cofán de Santa Rosa de Sucumbíos. Llama la atención el comentario de Francisco Quintero cuando dice que “los cofanes son completamente felices cuando se les permite vivir sin que nadie los moleste” (Blomberg, 2002: 182). Comprendemos que esa situación socio histórica ya se modificó. Por sus fronteras territoriales transita la guerrilla y militares colombianos, militares ecuatorianos, organizaciones internacionales, instituciones del Estado, organizaciones no gubernamentales, empresas privadas: religiosas, comerciales e industriales. Así se ha conformado el universo de los “Otros no Cofán” adheridos a las actuales dinámicas y procesos sociales que inciden en la vida de la nacionalidad Aí Cofán del Ecuador.

Autoridad local, jefe espiritual, social y político

Eduardo Chapal, la primera persona entrevistada en Dureno reconoció a Francisco Quintero y a su esposa Inés (en la foto de pie junto a su esposa). El era el Gobernador de Sucumbíos nombrado por las autoridades colombianas. Cuando Blomberg tomó la foto,

Francisco Quintero llevada cerca de 16 años de ser el jefe máximo de los Cofán de Colombia.



Cuando era joven -me contó en correcto español- usaba camisa, pantalones y zapatos como ustedes. Pero la vida de los hombres blancos no me gustaba; así es que me fui con los indios siona del Caquetá y me establecí allí. Me eligieron jefe. Pero aquellos parajes tampoco me gustaban, por lo que me trasladé de nuevo y llegué finalmente aquí, a Sucumbío. -Este es el nombre cofán para San Miguel- Y aquí, entre cofanes, fui feliz y me sentí a mis anchas. Me vestí como un cofán, me casé con una de sus mujeres y viví la vida que ellos viven. Y también aquí me eligieron jefe. Luego los hombres blancos me hicieron gobernador y jefe supremo de todos los cofanes, y así llevo cerca de dieciséis años. Como jefe he tenido peleas muy duras con los hombres blancos. Querían llevarse cofanes y hacerlos soldados cuando hubo la guerra con el Perú. Dije que no. Y luego los misioneros quisieron venir para trabajar entre mi pueblo. También dije que no. (Blomberg, 2002: 182).

Elsira Quintero también lo reconoció: “mi tío Pacho” dijo al ver la foto. Elsira es hija de Emergildo Quintero hermano de Francisco “Pacho” Quintero. Pudo reconocer a otras personas en las demás fotos pero se le dificultó reconocer lo que están haciendo los hombres en las fotos en las que se los ve preparando Yaje y curare. ¿Será porque no estuvo presente en estas ceremonias?, ¿su religión no le permite hablar de estas cosas?, ¿no quería comentar con un extraño ciertas cosas que para qué...?

Después de ver las fotos del Archivo Blomberg, en un momento de reflexión sobre lo que había sido para ella observar estas fotos, la señora Elsira demostró que conoce sobre los sentidos sociales que implica tomar Yaje:

Elsira Quintero: Cuando vivía mi tío finado [Pacho Quintero] el mandaba a llamar a la gente para que vinieran a preparar el Yaje. Entonces hacían una *utaencho* digamos, lejos de aquí, lejos, ellos no sabían tomar así cerca de la casa sino lejos, y venía la gente ahí amanecían tomando, cantando y eran contentos todos. Después se fueron muriendo y se acabaron digamos ¿no? Ya no había quién los alegren ahí a la gente. Se murieron todos. Yo también me vine para acá. ¿Cómo serán los que había allá? Lo que tengo yo es un hermano mío.

La toma de Yaje proporcionaba alegría a la gente. Es una actividad amena para el grupo de interés. Tomar Yaje es para mantener el diálogo con los seres del mundo mágico,

para atender los consejos que se reciben en las visiones, para reflexionar sobre los miedos, normas, errores, dudas, sueños, deseos, sobre la vida presente y futura, sobre la convivencia con las personas de su pueblo. Uno le pregunta y el Yaje le responde. Tomando se aprende a encontrar las respuestas dentro de las borracheras del Yaje. Hubo jefes de comunidad que organizaban la toma de Yaje. Organizaban fiestas y diversiones, tenían hamacas y chicha para recibir a las visitas, para conversar, ponerse al día con las situaciones, para analizar y resolver problemas.

Emergildo Criollo: Para mí viendo esta foto el señor que tiene su vara es un jefe de la comunidad, por eso tiene vara. Nuestro jefe anteriormente tiene, nuestro jefe era Guillermo Quenamá, el también tenía ese mismo tipo de vara porque dieron militares, en ese tiempo, 1949. En la comunidad de Dureno el ya posesionó como jefe de la comunidad. Y también vi que aquí la señora que está aquí tiene dos canastadas de chicha. Justamente, actualmente algunas familias ni saben preparar la chicha, olvidaron o solamente compra cerveza, y ahora ve mira aquí están dos canastadas de chicha.

En las palabras de Emergildo Criollo podemos reconocer que se han dado cambios en la representación y prácticas de la autoridad local, que estos cambios están en los sentidos y formas de ejercer la autoridad. Los jefes de la comunidad contaban con un repertorio de recursos materiales e inmateriales; por citar, recursos materiales: portar un bastón de mando, disponer de chicha para recibir a las visitas, coronas y collares distinguidos; recursos inmateriales: el rol asignado por la comunidad al ser reconocidos como jefes locales. Según las descripciones realizadas por los Cofán, anteriormente los jefes de la comunidad eran hombres mayores denominados ancianos quienes ejercían este rol múltiple de autoridad social, política y religiosa. Eran bebedores de Yaje que con su práctica mantenían lo que los Cofán denominan “ley originaria” que consistía en regular la vida social a partir de las visiones que la bebida del Yaje les proporcionaba. Tenían capacidad para sanar enfermedades. Su poder les permitía precautelar el presente y el futuro de la comunidad. En la actualidad, la influencia del Estado-nación ha servido para eliminar esta práctica habiéndose transformado la autoridad local por delegados del sistema nacional de representación política a través de las autoridades de la comuna. Esta representación política está conformada por un presidente, vicepresidente, tesorero, secretario y síndico. El sistema de organización política de la nacionalidad Cofán del Ecuador está estructurado a partir de este sistema estatal de “representatividad”. En la FEINCE está congregado el conjunto de autoridades que representan a cada comuna Cofán. La figura del jefe comunitario no existe más.

Eduardo Mendúa: Antes solo los domingos el gobernador llamaba a conversar, a hacer diálogos, ahora no nos reunimos los domingos. Guillermo Quenamá si era shamán, si hacía reuniones los domingos. Ordena cocinar para tomar y cuidar al pueblo. Hace que vengan los animales, así se podía cazar, si matan animales se regalaba al máximo jefe.

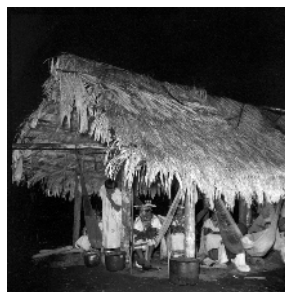
Guillermo Quenamá murió de después de compartir bebidas brindadas por un grupo de empresarios petroleros. En Dureno, cada 8 y 9 de abril celebran a Guillermo Quenamá con una programación de actividades que dura todo el día.



Fue curioso escuchar las dudas y ver que no reconocían lo que están haciendo las personas en estas fotos. Si, probablemente cocinando Yaje, pero no sólo cocinando Yaje, talvez curare; yocco es lo que está raspando por que yocco se hace raspando, pero puede ser curare que también se raspa. Así se completó un coro de voces coincidentes en dudar, formado por la mayoría de entrevistados que se enfrentaron a la lectura de este par de fotografías.

Eduardo Chapal: Bueno, primeramente la gente Cofán de aquí cuando no llegaron los colonos digamos sabían tomar dos veces a la semana, pero ahora en la actualidad ya no hay el Yaje. Yo creo que ahora por eso hay algunitos que saben tomar pero ya comenzaron a sembrar Yaje, para tomar, porque ahora en la selva ya no se encuentra nada, entonces por eso ya no toman. Ahora el señor Alejandro Criollo, el nomás sabe tomar el Yaje pero de vez en cuando. Pasando un mes una vez, o pasando dos meses una vez, así.

Emergildo Criollo: Aquí en la comunidad Dureno recientemente está organizando los shamanes así porque ya han pasado ya solamente se va a tomar cervezas nada más y ahora los shamanes mismo ya se ve cómo está sucediendo la comunidad porque ya estamos perdiendo total, desde niño. Por eso ahora cuando preparan Yaje los shamanes invita a los niños pequeños que tiene doce años para que vaya probar o tomar Yaje para no perder totalmente todo.



Las religiones cristianas empeñadas en cumplir su “misión redentora” han invalidado las creencias, idolatrías, mitos y rituales relacionados con la toma del Yaje. Este acto ha tenido un proceso continuo desde la época colonial hasta nuestros días. Aún así, aunque no existen los shamanes poderosos como hubo antes, es preocupación de un importante grupo de jóvenes y adultos miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador mantener este saber para articular los sentidos de ser Cofán en torno a este evento mítico, real y concreto, de su cosmovisión original. Hay varios miembros de esta nacionalidad interesados en seguir los caminos que el Yaje tiene guardado para ellos.

JC: ¿Y qué dice la iglesia? ¿Aquí que religión tienen de cristianos, qué son más católicos o evangélicos?

David Queta: Evangélicos.

JC: ¿Y usted también es o no es?

David Queta: Yo también un tiempo estuve al último me salí de ahí.

JC: ¿Y qué dicen ellos del Yaje?

David Queta: Pues ellos dicen, como decir, es malo es pa' tomar así Yaje.

JC: ¿Y porqué dicen que es malo?

David Queta: Porque es diabólico dicen.

JC: ¿Dicen?

David Queta: Si.

JC ¿Y qué significa qué es diabólico? ¿Usted entiende eso?

David Queta: Yo no entiendo eso que dicen.

JC: ¿Y usted cree que ahí hay algo malo en el Yaje, o es bueno el Yaje?

David Queta: Pa' mi es, como decirse, remedio un Yaje pa' mi es bueno porque pa' uno cuando está enfermo los mayores toman y a los niños que están enfermos les pone a curar...yo por eso tengo el remedio Yaje, es bueno pa' todo.

¡Es bueno para todo! Ese todo es parte de un gran misterio, los misterios generan búsquedas, aprendizajes. En la búsqueda actual sobre los sentidos identitarios del ser Cofán, una porción de la población A'í avanza en una exploración en la que se auto-reconocen como originarios, trasgrediendo los límites que plantean los valores cristianos a este saber local. Esta situación es, en la práctica, el escenario de una disputa de sentidos identitarios que se representa, con mayor profundidad, una interesante disputa política en relación con el destino de la vida Cofán. Donde una voz poderosa, la de la religión evangélica, se confronta contra otra voz poderosa, la de los espíritus del bosque. Es un evento donde los sentidos políticos de la identidad étnica

están presentes, donde se debate de manera frontal y directa lo que es “ser Cofán hoy”.

Sobre estos aspectos revisemos los comentarios a continuación:

Rufino Criollo: Bueno, algunos muchachos ya están que aprender así a preparar Yaje para los mayores pa´ que tomen porque ahora los mayores, ellos no pueden cocinar porque unos están con dolor, entonces necesitan un joven que prepare pa´ ellos.

Fidel Aguinda: Lo espiritual, el chamanismo casi se pierde, estaba perdiéndose todo, la ceremonia, pero nosotros ya como jóvenes, cuando entramos en la política en la comunidad, viendo la situación como es en la comunidad, entonces ahí hemos visto que la espiritualidad es bueno para nosotros. Con eso nosotros tenemos un principio y no tenemos el fin. Podemos ir abriendo un espacio que es bastante grande. Si no practicamos eso después de unos años el chamanismo, el conocimiento se pierde. Entonces, ahora lo que estamos haciendo es, hace unos dos años atrás solamente aquí en la ceremonia tres o cuatro mayores, y ahora estamos nosotros como jóvenes A´í indicándoles a los demás: vamos a participar allá porque el Yaje es bueno para esto, vengan a conocer este conocimiento que aquí no van a conocer con la borrachera de una chicha, o con una cerveza, o con un trago. A veces lo jóvenes se van, chuzo, no, yo no quiero conocer nada de esto, no soy cobarde, tengo que participar. Y de ahí vas conociendo las cosas. Es que el Yaje es una planta medicinal. Es un bejuco que te hace solucionar los problemas. Por ese camino tu vas abriendo, pero la lógica propia.

Cosmovisión Cofán



Emergildo Criollo: Por que aquí veo es redondo. Los cofanes dicen Tierra es redondo, pero parece que aquí es abajo, acá es arriba. Así se dice los shamanes hay dos mundos abajo los que viven personajes que no podemos ver y aquí está arriba hay animales todo eso. Si más o menos están. Aquí abajo hay guanganas. ¿Guanganas o tapires? No, no, si, porque en la historia dice que abajo en la Tierra hay guanganas. Una persona que no sabe cazar animales se va a conseguir bajo de la Tierra, se pasó otro mundo que ha habido cantidad de guanganas, que le dicen *cuancuan* por eso hasta ahora los cofanes dicen *cuancuan* y los petroleros perforan a sacar sangre de *cuancuan*. Eh, parece que la historia dice el sol o la luna es un barco, lleva así una garza es justamente es esto y yo porque yo he escuchado eso y tiene significado.

A todas las personas que entrevisté quienes observaron las fotografías de Rolf Blomberg, al final observaron esta lámina que es una ilustración a colores sobre el mito Cofán de creación de la Tierra. Este dibujo significa los dos mundos Cofán: el mundo

de arriba y el mundo de abajo. Contiene en su descripción la explicación del tiempo primero. Solamente Emergildo Criollo pudo explicar el dibujo. Las demás personas no, aunque lo observaron entre varios y con detenimiento.

Territorio, cultura y resistencia



Emergildo Criollo: Anaconda como cultura Cofán los shamanes cuando toman Yaje no se ve anaconda, se ve como persona, como joven bien vestido, bien pintado, todo eso. Por eso los shamanes anteriormente cuando se ve anaconda respeta, o a veces los propios shamanes tiene contacto, tienen conversación con anaconda, cuales son peligrosas anaconda cuáles son anacondas mansitas. Por eso no debemos matar anacondas vemos anaconda pero dejemos tranquilamente para que pueda estar ahí. Y si anaconda de agua si está, si es hembra, si está con menstruación no se puede estar en el agua porque viene sirena (piraña) le mata anaconda y por eso anaconda siempre sabe salir afuera para estar en la peña tres cuatros días después se va otra vez al agua. Por eso los shamanes siempre dicen a anaconda nosotros no debemos maltratar porque es como persona.

Ahora, para encontrar anacondas hay que hacer recorridos hacia zonas apartadas de los centros poblados. Las nuevas generaciones se han distanciado del imaginario de selva para tener un imaginario sintonizado con lo urbano. Los mayores siguen obteniendo recursos materiales del bosque para vivir al modo Cofán pero ha disminuido su capacidad para dialogar con las fuerzas espirituales del bosque. El bosque sigue siendo un ser que protege a los Cofán cuando aún les proporciona, no tanto como antes, alimentos y bienes para vivir. Antes de la llegada de la industria petrolera los territorios existían pero no tenían límites, no los necesitaban para la coexistencia con las comunidades indígenas vecinas. Hoy no es así, los límites cuentan.

Fidel Aguinda: En el año 60, cuando ingresó la Texaco, entonces, ahí en ese tiempo todo lo que es el río Aguarico era de los Cofanes, por eso nos dicen Aguarico *A'í*, es como *la gente de Aguarico*, y a la gente del río San Miguel le decimos (*a'í mingue ¿?*) *Samingue*, o sea, como *la gente del río San Miguel*. Entonces en ese tiempo no había preocupaciones, todos los Cofanes tenían su camino libre. Eran nómadas, o sea que asentaban por un tiempo y se pasaban en otro tiempo. Por ejemplo, en el tiempo de charapas bajaban para abajo, en el tiempo cuando ponían huevos las charapas, entonces, y así pasaban, se iban a pasar allá mas de un año después se subían y se asentaban en otro sitio. Pero cuando llegó la explotación petrolera, en ese tiempo la Texaco, entonces ahí fue

cuando nosotros ya empezamos a coger los territorios, a delimitar ya, a decir esto es nuestro.



Emergildo Criollo: Aquí veo tiene como mascota tapir. Anteriormente aunque vive cerca dentro de la selva bastantes animales pero todas las familias saben tener mascotas de animales de la selva; monos, así tapires o guanganas, saben tener en la casa para que los niños pueden divertir con esas mascotas de la selva.

Las relaciones míticas de los Cofán con su territorio han estado centradas en los seres del Yaje. Las relaciones sociales y políticas se estructuraron a partir de la movilidad y disponibilidad de recursos para la creación de pueblos cuyos asentamientos duraban hasta cuando moría la autoridad local. Caminaban en busca de un nuevo territorio para asentarse y vivir, donde elegían una nueva autoridad local. La relación entre territorio y cultura ha sido clave para la vida de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador. Es una colectividad que ha estructurado su forma de vida en relación con el bosque. Su idioma tiene más de un 60% de palabras que están referidas al bosque.

Capítulo IV Discusión: Usos políticos de la etnicidad en los A'í Cofán del Ecuador

El enfoque que un estudio sobre comunicación debe tener, según de Raúl Fuentes (2000: 22) consiste en trabajar con un marco de interpretación que reintegre conceptual y metodológicamente la diversidad política, cultural y existencial de los agentes de la comunicación y que permita imaginar las dimensiones de la acción comunicativa en términos constitutivos y no sólo instrumentales de las prácticas sociales. En esta investigación hemos enfocado el marco de investigación desde una perspectiva que aborda las complejidades de la comunicación política exploradas en los relatos un grupo de personas entrevistadas que pertenecen a la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador.

El análisis etnográfico se estructuró desde un enfoque de trabajo de la antropología de la representación con métodos de la antropología visual. Esta investigación la consideramos un estudio microsocioal. Los temas de interés están relacionados con campos como etnodesarrollo, autonomía regional y autodeterminación, a los que consideramos campos de estudios macrosociales. A partir de este análisis microsocioal construimos una aproximación comprensiva, sustentada teórica y metodológicamente, para proponer mayor discusión sobre la identidad étnica Cofán.

La comunicación política es un espacio donde diversos temas son expresados conversados, discutidos, convenidos o negociados. Las dinámicas de los diálogos inciden en actos relacionados con la conciencia histórica, individual y colectiva. Las decisiones que se toman, individual y colectivamente, inciden en los modos de vida de las personas relacionadas. En este campo, el de la comunicación política, buscamos reconocer los elementos con los que los A'í Cofán del Ecuador constituyen sus autorepresentaciones actuales.

Coincidimos con las siguientes palabras de Mireya Peña cuando señala los motivos por los que seleccionamos el tema de interés de esta investigación.

Los indígenas del mundo no piden más que el derecho a determinar su propia organización futura. Esta tarea demanda gran creatividad y la firme decisión de emprender acciones altamente trascendentales no sólo para los pueblos indígenas, sino sobre todo, para el conjunto de las sociedades nacionales. Ir hacia esta meta implica necesariamente una tarea de reconstrucción social y cultural de pueblos y culturas severamente debilitados y dañados por siglos de dominación y opresión colonial. Requiere estrategias para las que no hay un único modelo a seguir. Lo importante es que las pautas normativas sean útiles para reglar las situaciones específicas en que los indígenas se desenvuelven día a día. En lugar de imponer modelos de uniformidad social, religiosa y cultural, lo que se necesita es que se

propicie un cambio en los conceptos propios y que se geste su adecuación a la realidad histórica (Peña, 1998).

Para los A'í Cofán del Ecuador la etnicidad es un componente significativo del conjunto de recursos políticos utilizados estratégicamente para posicionar la imagen de lo que es “ser Cofán” hoy. La habilidad para comunicar aspectos característicos sobre la vida de los A'í a través de imágenes -fotográficas, en video y en cine- que circulan para una amplia y variada audiencia implica haber trabajado en la construcción de autorepresentaciones basadas en conceptos e imágenes que no son apolíticas. Esta habilidad para redefinirse de acuerdo con las circunstancias y presiones del entorno social se ha formado a lo largo de un proceso de cambios que se ha activado en los momentos de intercambios interculturales con sus vecinos otras comunidades indígenas amazónicas. La identidad étnica tomó un matiz diferenciador por la necesidad de ser reconocidos como nacionalidad indígena amazónica frente a los occidentales que llegaron para explotar petróleo en sus territorios, a partir de 1991.

Desde la colonia hasta principios del siglo XX, su capacidad para mantenerse alejados de la influencia de occidente mientras continuaban con su forma de vida, destaca a los A'í de otros pueblos indígenas amazónicos que han sido influenciados por la sociedad occidental desde principios de la colonia hasta hoy. La historia de los A'í, dentro de los múltiples relatos e historias de los pueblos amazónicos, es un fragmento de un gran relato que habla de pueblos que sobreviven en resistencia a los embates obstinados y perturbadores de la hegemonía política occidental.

¿En la actualidad, han construido los A'í Cofán del Ecuador alguna estrategia que articule las diversas potencialidades de acción política que están presentes en sus miembros: mujeres y hombres? ¿Es posible que cada una de estas personas sepa cómo identificar las potencialidades de acción política que existen en cada uno y que puedan trabajar con estas potencialidades para que sus derechos, comunitarios e individuales sean respetados por los diferentes interlocutores con quienes trabajan y conviven?

Los miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador componen una comunidad cuya experiencia surgida en la interacción con occidente les ha proporcionado una diversidad de espacios y momentos para profundizar, discutir y convenir sobre los procesos de construcción social del proyecto de futuro de su nacionalidad. Es necesario enfatizar que profundizar el análisis de la trayectoria que podrá tener el proyecto de futuro A'í enriquecerá las discusiones sobre las actuales autorepresentaciones sobre *qué es ser Cofán*, y que son validadas mientras están en

circulación entre sus miembros. Un importante punto de partida para el análisis consiste en distinguir cómo en la actualidad está conformado el horizonte de sentidos identitarios en la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador.

Esta investigación plantea un proceso para identificar cómo los A'í Cofán enfrentan estos asuntos. ¿Será que los cambios en el sistema de identidad étnica que suceden en la nacionalidad A'í Cofán están relacionados con un proceso global de homologación de identidades en el que se ha impregnado de particularidades de otras identidades étnicas con las que han tenido contactos? Esta asimilación y apropiación de valores, hábitos y saberes les ha servido para ubicarse en un nuevo y cambiante entorno social con el que hay que negociar, y del que hay que defenderse constantemente.

¿Cómo deber ser la estrategia de comunicación política entre los miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador para lograr negociaciones favorables con los poderes del Estado ecuatoriano, y con los demás actores sociales e institucionales con quienes interactúan? ¿Podrá cualquiera de sus miembros, indistintamente del género, edad o parentesco, constituirse en líderes con capacidad para dialogar y negociar a favor de su pueblo con los diversos actores responsables de las devastaciones socio-ambientales y de las presiones territoriales y sociales a las que están sometidos? ¿Qué tipo de liderazgo hace falta generar? ¿Es posible que la mayoría de miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador duden de sus capacidades para ser líderes políticos, porqué? ¿Podrán las nuevas generaciones hacer respetar y hacer efectivos los derechos indígenas y territoriales que los amparan? ¿De qué depende que estén en capacidad de ser líderes políticos eficaces en la consecución del bienestar de su pueblo?

Si consideramos “lo político como espacio de comunicación en la historia” (Büschges, 2007: 8) debemos analizar los procesos de comunicación articulados con la acción política de los miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador. El debate político es un espacio para constituir nuevas identidades ideológicas que son agentes para construir cambios sociales. El debate sobre la identidad étnica Cofán como recurso estratégico genera disensos y consensos que activan las acciones políticas entre los miembros de esta nacionalidad que participan del debate.

¿Porqué generar espacios donde las acciones políticas de los A'í Cofán pueden entrar en debate? Porque la distancia entre la generación actual de dirigentes con las que vienen detrás hace notar que no existe un proceso de formación de nuevos líderes. Las prácticas habituales de la dirigencia los mantiene ocupados en cumplir los compromisos adquiridos con entidades gubernamentales y no gubernamentales y se han

relegado aspectos decisivos para el fortalecimiento de la organización política de las comunidades.

Los A'í Cofán del Ecuador han llevado adelante un proceso de etnización de lo político. Han introducido el tema étnico en la esfera pública y en la agenda de trabajo de varias instituciones nacionales e internacionales. Las estrategias de comunicación política utilizadas les han permitido diferenciarse como la nacionalidad indígena A'í Cofán del Ecuador. Su trabajo más significativo es haber posicionado su imagen a nivel internacional. Han podido difundir a diferentes audiencias las consecuencias de la pérdida de los territorios, información sobre los efectos socioculturales de las invasiones, de la colonización, de la contaminación petrolera, de la pérdida de la biodiversidad. Han articulado en sus discursos los sentidos identitarios que los moviliza en torno a lo territorial, lo étnico, lo político, lo histórico.

¿Qué es ser Cofán?

Trabajamos este tema desde la perspectiva de representación de Stuart Hall (1997) cuando señala que “la representación es el resultado de un proceso que vincula las relaciones entre las cosas, los conceptos y los signos”. En la actualidad los A'í Cofán han logrado mostrar sus particularidades étnicas en distintos escenarios para audiencias diferentes. Como expositores de su cultura han utilizado la forma más visible de representar lo Cofán que es vestirse de Cofán, que consisten en utilizar la vestimenta Cofán junto con un grupo de accesorios. Las mujeres utilizan falda y blusa, collares, pinturas en el rostro, pulseras para muñecas y tobillos. Los hombres utilizan corona, collares, pinturas en el rostro, pulseras para muñecas, cushma. Esta es una de las autorepresentaciones más mostradas en diversas ocasiones: cuando llegan los turistas, cuando asisten a un acto oficial con autoridades de gobierno, en las marchas para expresar demandas sociales. El uso de la etnicidad es una herramienta clave para negociar con quienes necesitan recordar que existe una diferencia y que es conveniente considerarla. En estas nuevas situaciones de uso de la etnicidad, las formas de mostrar lo Cofán adquieren un nueva dimensión escénica. El vestuario es un recurso visual útil en ocasiones políticamente relevantes. Los Cofán saben que la etnicidad implica una serie de otros sentidos materiales e inmateriales que complementan y dan sentido a la diferencia.

Fidel Aguinda: Lo primero, para ser Cofán tengo que demostrar que soy Cofán, que yo hablo Cofán, que yo tengo mi vestimenta, que yo tengo mi forma de vida como A'í, y tengo que saber todos los conocimientos que saben los mayores, de

las plantas medicinales, de los árboles, cómo se elabora una canoa, cómo se hace la cacería, cómo se pesca con barbasco. Si yo empiezo a vivir de una forma, o sea lo típico, lo tradicional, ahí sí yo pienso que soy Cofán.

Ser Cofán es el principal reto presente en la actual búsqueda de sentidos identitarios entre algunos miembros de esta comunidad que se preguntan por su situación. Parte de esta búsqueda identitaria se plantea reconsiderar las prácticas de la toma de Yaje. Algunos mayores mantienen esta práctica, mientras ciertos jóvenes están interesados y asisten a beber la medicina de esta planta.

Eduardo Chapal: Si porque hace un mes atrás cuando el Alejandro estaba tomando se fueron cuatro jóvenes a tomar Yaje y ellos dijeron que está bien para tomar porque es remedio. Dicen que cuando toma dos veces a la semana el Yaje mata los bichos usted no tiene pereza de trabajar, usted cada mañana se levanta a las tres de la mañana para tomar el yocco. Ahí amanecen torciendo la chambira para hacer las hamacas, para hacer la shigra. Así muchas cosas de artesanías saben hacer nuestros mayores cuando se levantan. Ahora, digamos, en la actualidad, el joven se duerme como a las once de la noche al otro día se levanta como a las nueve de las mañana y esa no es costumbre de nosotros. La costumbre es que a las ocho de la noche ya se duermen para levantarse a las tres de la mañana.

La identidad étnica A'í Cofán se encuentra en un momento de cambios y de ajustes. En relación con *qué es ser Cofán*, un horizonte de sentidos clave para el proceso de reconstrucción de la identidad étnica en esta nacionalidad está en las dinámicas sociales a partir de la toma de Yaje. A partir de las visiones y enseñanzas de esta planta se establecen sentidos sobre qué es ser Cofán. Estas visiones y enseñanzas son utilizadas para orientar la vida de los miembros de la comunidad A'í Cofán. La toma de Yaje es una clave significativa comprender las tensiones en los actuales sentidos identitarios de los A'í.

En los pueblos amazónicos se han impuesto los valores de la sociedad occidental que ha ignorado y alterado los modelos de desarrollo local con los que las sociedades amazónicas han vivido. La continuidad cultural se ha alterado causando cambios en los valores comunitarios. Se ha acentuado la amenaza sobre los sentidos identitarios de “lo Cofán”. El conjunto de elementos simbólicos que representan lo que es ser Cofán, mantenidos desde los tiempos primeros¹⁶, puedan olvidarse y desaparecer. La pérdida de estos sentidos identitarios se refuerza con la asimilación de los modelos de vida

¹⁶ Según la cosmovisión Cofán citada en: Criollo, Emergildo y Claudino Blanco. (1992) *Ingita gi a indeccu fa: nosotros los cofanes*. Lago Agrio, Ecuador. FEINCE - PRODEPINE.

occidental que afectan la continuidad de la vida social y política en la manera como funcionaba originalmente en estas comunidades. Esta es la encrucijada en la que actualmente se encuentran y debaten los sentidos identitarios sobre “lo Cofán”. Dentro de la nacionalidad A’í está presente el debate sobre qué es ser Cofán.

Mediante el ejercicio de recordar utilizando las fotos de Blomberg de 1954 recuperamos opiniones sobre aspectos del ser Cofán, pero también estuvieron presentes olvidos que erosionan los sistemas de autorepresentación de la nacionalidad A’í Cofán del Ecuador. Durante las conversaciones, observando las fotos, problematizamos aquello que Ortega y Gasset llama “un conjunto de actividades ante la vida” (Fuentes, 1990: 13), que en el caso de los A’í Cofán del Ecuador son importantes productos sociales generados mediante una historia en la que se crea y recrea la identidad del grupo articulando los saberes acumulados, la experiencia social y procesos de reflexión en los que se generan saberes que son transmitidos oralmente de generación en generación.

La identidad ideológica de los A’í Cofán del Ecuador está conformada por un sistema de creencias y prácticas socioculturales y políticas en las que se combinan los sentidos sobre qué es ser Cofán que están descritos en los reglamentos de la nacionalidad A’í Cofán como parte de un proceso organizativo para evitar que se incremente la amenaza de erosión sociocultural. La tensión existe en la convivencia entre las identidades ideológicas que los Cofán llaman “originarias” con las identidades ideológicas que provienen de los actores de la sociedad occidental que entraron en sus vidas. Una de estas tensiones es la moral cristiana que no aprueba el uso del Yaje mientras para algunos Cofán el Yaje es la medicina principal para la salud comunitaria y personal, y trabajan por la recuperación de la ley originaria y por mantener el uso cotidiano de esta planta.

Para los miembros de la nacionalidad A’í es importante profundizar la discusión sobre qué hacen los Cofán para mantener y para reinventar lo que es ser Cofán. La discusión ha de servir para establecer un horizonte de sentidos que sea punto de partida para considerar cómo será la identidad étnica de los A’í Cofán del futuro. Algunos dirigentes tienen preocupación por este tema y organizan que las fiestas de las comunidades incluyan recreaciones de juegos, personajes y vivencias¹⁷. Estas actividades ocupan el lugar principal en las agendas y calendarios de las celebraciones

¹⁷ En Dureno, en abril de 2008, en la Fiesta del Chontaduro, miembros A’í Cofán adultos presentaron juegos hechos por ellos con materiales del bosque con los que se entretenían cuando eran niños.

Cofán. Las fiestas de mayor celebración son: la Fiesta del Chontaduro y el Carnaval, celebradas al mismo tiempo en todas las comunidades A'í Cofán. Cada comunidad conmemora la fecha de su creación cuando le corresponde.

Trabajar los sentidos de la etnicidad en las dimensiones materiales e inmateriales implica identificarlos, comprenderlos para articularlos al proyecto de futuro de esta nacionalidad. Más allá de volver a utilizar la vestimenta Cofán, trabajar los sentidos de la etnicidad implica a mirarse a sí mismos, con detenimiento y profundidad, para comprender quiénes son en la actualidad y cómo debe ser el Cofán del futuro. Este ejercicio permite dimensionar el potencial político de la etnicidad y su incidencia en la trama ideológica de la comunidad. La etnicidad es un elemento ideológico y político con capacidad de aportar mayor densidad identitaria a la perspectiva histórica del modelo de vida de los Cofán en relación con la construcción social del proyecto de futuro.

¿Podremos trasladar la vida política a la fuerza de la vida cultural, y, entre ambas, crear modelos de desarrollo más consonantes con nuestra experiencia, en nuestro ser, con nuestra proyección probable en el mundo por venir? (Fuentes, 1990: 12).

Los pueblos y nacionalidades indígenas en América que han logrado reconstruir su etnicidad han trabajado en la resignificación de los símbolos del poder y han reubicado la significación de los símbolos propios en los procesos de recuperar territorios simbólicos¹⁸. Han reubicado aspectos relevantes de su cultura en la construcción del proyecto de vida comunitaria. Los nuevos procesos de re-etnización se dan en el marco de los contextos generados por las políticas y prácticas del multiculturalismo, a nivel global.

En tiempo del multiculturalismo vale revisar la pregunta realizada por Radhakrishnan: “¿Por qué no puedo ser indígena sin tener que ser auténticamente indígena? La autenticidad es un lugar que construimos para nosotros mismos o es un gueto que habitamos para satisfacer al mundo dominante” (1996: 210-1). Para escapar de esa armadura, algunos autores (Barth 1982 y 1988, Hannerz 1992 y 1997) sugieren abandonar las imágenes arquitectónicas de sistemas fijos y pasar a trabajar con los procesos de circulación de significados, enfatizando que el carácter no estructural, dinámico y virtual es constitutivo de la cultura” (Pacheco, 2004: 37).

Ser indígena en América ha significado mantener la capacidad para re-crearse en la reconstrucción y reconfiguración de la identidad étnica. El proceso de etnización que

¹⁸ El caso del nordeste de Brasil. En 1950 incluía 10 etnias y en 1994 eran 23 debido a “el surgimiento creciente de pueblos que son pensados o se piensan originarios” (Pacheco, 2004: 13).

sucedía en este continente antes de la llegada de los europeos en 1492 dejó de ser un proceso que sucedía entre los pueblos originarios para ser procesos intervenidos por nuevas transacciones interculturales con los europeos que ingresaron al devenir histórico de la mayoría de estos pueblos originarios. Los intercambios socioculturales activan los cambios en los sistemas de autorepresentación. Estos cambios en los sistemas identitarios de los Cofán, así como los cambios en las autorepresentaciones, son referentes de los contextos políticos en momentos históricos determinados en que los A'í Cofán del Ecuador estuvieron involucrados con determinados sujetos históricos. En términos generales, hemos agrupado en cuatro campos para cada uno de los sujetos históricos más representativos por su capacidad de influir y modificar aquello Cofán “originario”.

El Estado-nación

La principal incidencia del Estado ecuatoriano ha sido poner en funcionamiento el esquema de representatividad política a partir de la Ley de Comunas¹⁹ quedando anulado el sistema de jefes comunitarios en los Cofán. La ausencia de políticas sociales es una característica notoria de la gestión estatal en la región amazónica ecuatoriana. Vemos la incidencia estatal en la presencia e intervención del sistema escolar con el que se introducen la lecto-escritura y el idioma español en el marco de políticas de asimilación cultural. Un escenario violento está representado en el impacto causado por las concesiones petroleras. Este impacto constituye un factor relevante en la incidencia del Estado ecuatoriano en la región. Existe responsabilidad estatal en el manejo inadecuado de la gestión socioambiental de la industria petrolera nacional y extranjera.

Sobre el esquema de representatividad política a partir de la Ley de Comunas vemos que una articulación con el sistema constitucional, jurídico y legal del Estado ecuatoriano se produce por la necesidad de que la existencia del pueblo Cofán del Ecuador sea reconocida oficialmente. Este proceso les permite incluirse dentro del sistema de organización social propuesto por el Estado ecuatoriano. Se ve la posibilidad de intervenir en la construcción y aplicación de los marcos legales del Estado que afectan la vida de los Cofán.

En esta aproximación al contexto político, jurídico y legal planteado en la Constitución ecuatoriana la lógica gubernamental se incorporó en la lógica de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador. El sistema de organización social de los A'í Cofán

¹⁹ La Ley de Comunas se expidió en 1937.

dejó de estar basado en la centralidad de un jefe en cada comunidad, población o asentamiento, para pasar a ser una estructura de varios representantes compuesta por cinco dirigentes elegidos anualmente en cada comunidad. Cada centro poblado Cofán elige un grupo de cinco representantes oficiales reconocidos y autorizados por la comunidad, la Federación Indígena de la Nacionalidad Cofán del Ecuador - FEINCE y el Estado ecuatoriano. Este modelo de organización social está sustentado en la Ley de Comunas (1937).

La relación con lo legal gubernamental les ha dado a los A'í Cofán del Ecuador conocimientos y capacidades para negociar con el Estado ecuatoriano. Con el apoyo de políticos, técnicos, académicos y financistas “no Cofán” han construido una estrategia de negociaciones con el Estado y han sido capaces de crear mecanismos propios de gestión para dar forma a un proyecto de vida para la nacionalidad Cofán del Ecuador. Han recuperado territorios y establecido límites en sus fronteras físicas claramente reconocibles por la presencia de zonas de bosque que son manejadas y conservadas por un grupo de sesenta guardaparques comunitarios Cofán. Para esta nacionalidad, conocer como son y funcionan las normas legales del Estado ecuatoriano, así como identificar las pericias requeridas para negociar con los actores legales correspondientes les ha permitido desarrollar saberes y habilidades para negociar a favor de la comunidad.

Al analizar las consecuencias de la gestión estatal en la región amazónica ecuatoriana se evidencia la ausencia de políticas sociales así como una ineficiente gestión gubernamental. Los pueblos indígenas amazónicos han estado excluidos del destino de las inversiones gubernamentales cuyos intereses en la región se han enfocado, y así continúa hasta la fecha, en la extracción de petróleo para la generación de divisas para los fondos estatales. Iván Narváez comenta, en la Introducción del libro *Petróleo y poder: el colapso de un lugar singular Yasuní (2009)*, la situación generada por la relación entre el poder: los gobernantes de turno y sus asociados, y las comunidades indígenas amazónicas.

La constatación de las relaciones asimétricas de poder y sus implicancias sobrevinientes trasuntan el corpus nuclear del libro, además se evidencia como el conocimiento instrumental no ha coadyuvado a la preservación de la sabiduría indígena, relegándola a un nivel de no validación y propiciando el aniquilamiento de los saberes ancestrales y de sus referencias simbólicas (Narváez, 2009: 28).

El modelo de economía local da cuenta de la ausencia de planificación Estatal. Las comunidades indígenas de la amazonía norte ecuatoriana subsisten en función de un

sistema comunitario de vida agrícola articulada con los usos del bosque, como de la venta de productos del bosque en los centros urbanos, que incluye venta de carne de fauna silvestre, madera, artesanías, plantas medicinales, plantas comestibles. Las economías locales conforman una trama de interacciones comerciales y de servicios que se generan y ocurren en el segmento de la población indígena que no está provisto de recursos materiales o financieros como es el caso de otros individuos miembros de estas comunidades que han obtenido beneficios materiales y económicos en gestiones particulares, alejados de las dinámicas y normativas habituales en los procesos comunitarios.

Las empresas religiosas

La principal paradoja sobre lo que es ser Cofán se debate en este escenario. El de la fe cristiana versus la cosmovisión Cofán basada en la toma de Yaje. Este es un dilema que plantea una convergencia de valores que de manera práctica y política se oponen y que plantea rutas de discusión con posibles caminos sin salida.

Los organismos internacionales

El modelo de desarrollo diseñado por el capital internacional en los países industrializados dictamina las políticas de cooperación que se ejecutan a través de las agencias gubernamentales. Las políticas de financiamiento que implementan estas agencias exigen que los gobiernos locales prioricen negociaciones favorables a sus plataformas comerciales, a cambio de los dineros para planes gubernamentales o a través de ong's. Este modelo ha deteriorado el diseño y aplicación de políticas sociales en la mayoría de gobiernos ecuatorianos. Las políticas de intervención de los organismos internacionales en las comunidades continua siendo paternalista. Pocas veces aportan al desarrollo de capacidades locales

Los A'í Cofán del Ecuador

El poder comunitario que se construye desde la organización política y social de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador ha facultado a varios miembros para negociar con occidente. Esta condición les permite participar en diferentes procesos de interacción con otras comunidades y hacer prevalecer los intereses de la nacionalidad A'í Cofán. Los A'í Cofán son los actores principales en los conflictos generados por los contactos con occidente. A partir de las respectivas reacciones y respuestas a través de la historia, basados en los principios de autodeterminación, han aprendido a tener presencia política en la esfera pública del Ecuador. Han aprendido a tomar decisiones propias para construir y defender su forma de vida. Ha sido un proceso de maduración política en el

que han aprendido a precautelar sus intereses. Existe un sistema político-organizativo comunitario que les permite trabajar con mayor coordinación entre sus miembros, con sistemas de trabajos especializados con capacidad desarrollada para lograr sus propósitos. Los territorios materiales y simbólicos de los A'í Cofán son claves para estructurar sus estrategias de defensa y resistencia frente a la persistente presencia e incidencia de la sociedad occidental.

Propongo una reflexión desde el campo del análisis literario oportuna para comprender el momento actual en la trayectoria de vida del pueblo Cofán. Seymour Menton dice que “la vocación histórica de la más nueva novela hispanoamericana es la reflexión sobre el pasado como un signo de narrativa para el futuro”, y reconoce el papel de la ficción -de la literatura hispanoamericana- capaz de formular que “el pasado no ha concluido; el pasado tiene que ser reinventado a cada momento para que no se nos fosilice entre las manos” (Fuentes, 1994: 23). El futuro o destino del pueblo Cofán está siendo discutido, entre algunos de sus miembros, a partir de reconocer las continuidades y discontinuidades del pasado que en la actualidad están presentes en sus formas de definirse como Cofán. Los elementos materiales e inmateriales que constituyen lo que es ser Cofán están siendo usados para reinventar su etnicidad. Estos elementos materiales e inmateriales se constituyen con los actuales elementos incorporados mediante los contactos interculturales más aquellos elementos identitarios que los miembros A'í Cofán reconocen como componentes de sus rituales originarios, mantenidos en uso continuo desde las generaciones anteriores, así como recuperados y reincorporados en sus esfuerzos de investigar y aclarar sus procesos históricos.

Dentro de la tensión que ha significado fortalecer los procesos intracomunitarios para luchar por la vida Cofán, los embates de la cultura occidental han obligado a sus miembros a reaccionar construyendo un ser social capaz de auto-reconocerse y de ser identificados por las otras audiencias de interés para sus propósitos, y puesto en relación con los reclamos de sus derechos comunitarios e indígenas vulnerados. Es así como la presencia de lo Cofán autorepresentado se introduce en un proceso de visibilidades para que occidente pueda reconocerlos y tomar decisiones que sean favorables para esta nacionalidad. La etnicidad es el elemento fundamental de la estrategia de comunicación con el mundo exterior de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador. La etnicidad es el argumento principal para haber iniciado una estrategia de autorepresentación con capacidad de hacer notar su presencia como pueblo amazónico, como nacionalidad con voz propia, como una unidad social con capacidad de resistencia consistente y visible.

En este caso, los principales proponentes de su propia trayectoria son los protagonistas del evento en mención. Los A'í Cofán del Ecuador han asignando usos políticos a su etnicidad y así han podido generar fortalezas simbólicas entre sus miembros. Ser Cofán, como acto de manifestación política e identitaria para defenderse de occidente, requiere que las mujeres y los hombres se vistan con la ropa Cofán y que participen con su presencia y autorepresentación visible en los actos políticos y sociales que la interacción con occidente demanda. De esta manera se ha organizado un sistema de autorepresentación visible que les sirve a los Cofán para su propia identificación y para que los otros puedan distinguirlos, reconocerlos. Los procesos políticos internos en la nacionalidad A'í Cofán incluyen el debate sobre qué es ser Cofán porque les preocupa que se esté perdiendo el uso del idioma entre los jóvenes. Frente a esta situación se ha implementado un sistema de educación intercultural bilingüe para mitigar este impacto.

Un aporte enriquecedor del análisis literario planteado por Menton (Fuentes, 1994, 12) consiste en definir un enfoque para discutir la autorepresentación dentro del marco de los procesos contemporáneos de re-etnización del que los A'í Cofán del Ecuador forman parte. Reinventar la etnicidad es una posibilidad para confrontar y resolver los sentidos identitarios en disputa. Esta condición es un evento que se originó, más que por una necesidad de resolver tensiones entre sus miembros dentro del proceso histórico intrasocietario, se originó por el proceso de cambios sociales provocado por la intervención persistente de occidente en sus territorios y en su forma de vida.

Carlos Fuentes comenta que el descubrimiento y la colonización marcaron el destino de los indios construyendo “un universo tribal hermético y aislado que constituye la *otra* civilización americana. Hace referencia de César Aira quien, a su parecer, demuestra que todos estos temas son mejor tratados como ausencias que como presencias: “Los indios, bien mirados, eran pura ausencia, pero hecha de una cualidad exclusiva de presencia. De ahí el miedo que provocaban” (Fuentes 2004: 26). En este sentido, la otredad indígena pasó de ser una otredad que pudo ser ocultada por los sistemas de poder de occidente, a ser una otredad protagonista de procesos de cambios en las maneras habituales que occidente ha tenido al relacionarse con los indígenas. En el Ecuador, desde el protagonismo del movimiento indígena en 1992, los sentidos de las demandas políticas planteadas modificaron la relación de fuerzas entre el Estado-nación y los indígenas, logrando abrir y ampliar la inserción indígenas dentro de la estructura del Estado ecuatoriano.

El poder hegemónico permite cambios sociales en la medida en que estos cambios se orienten a incrementar los accesos al consumo de los bienes materiales que este produce, pero no permite que se activen los escenarios del intercambio social y político, los espacios para el debate, para el disenso o los acuerdos o concertaciones pluralistas, integradoras de las diversidades sociales. Para que el debate y las resoluciones sean incluyentes se requiere posibilitar la toma de decisiones favorables a la diversidad del grupo. En relación a las ideas de territorio y su relación con el mundo mágico-espiritual Cofán la existencia del bosque es una condición necesaria para la existencia del mundo mítico Cofán. Esta condición no es reconocida por las diferentes empresas gubernamentales y privadas que impactan sobre el territorio y sobre el pueblo Cofán.

¿A quién interesan las consecuencias de cambiar u olvidar lo que es ser Cofán?

En las conversaciones que hemos mantenido con miembros de esta nacionalidad, no sólo con las personas entrevistadas, hemos constatado que existe esta preocupación en varias personas. Aunque entre algunos jóvenes suceda que la asimilación de otros modelos de comportamiento haya modificado su sentido de pertenencia étnica, también los jóvenes perciben las amenazas en la continuidad cultural de los A'í Cofán del Ecuador. En algunos casos revelan un aprecio especial por su origen Cofán y promueven acciones para mantener los sentidos de pertenencia a esta nacionalidad. Este es el caso de la Asociación de Jóvenes de la Nacionalidad Cofán del Ecuador - AJONCE quienes entre sus prioridades de trabajo han definido: el idioma, los rituales, la vestimenta, el trabajo de las chagras, como componentes importantes para fortalecer los sentidos identitarios entre los jóvenes Cofán.

¿Existen confrontaciones en cuanto a qué es “ser Cofán”?

La más aguda confrontación está presente en las tensiones que se generan en el interés de algunos Cofán por retomar la toma de Yaje, actividad que va en contra de los valores cristianos que reclaman distancia y negación de estos saberes y prácticas. En estos últimos años se ha intensificado los contactos y experiencias combinadas con los A'í Cofán de Colombia, que por preocupación y compromiso de algunos abuelos -médicos Cofán bebedores de Yaje- se han organizado para mantener esta práctica. Algunos Cofán del Ecuador asisten a las ceremonias de toma de Yaje con los A'í Cofán de Colombia. La nacionalidad A'í Cofán del Ecuador tiene varios miembros que están atravesando momentos de exploración y definición sobre los sentidos identitarios que, según ellos, deben estar incluidos en la vida cotidiana del Cofán.

¿De dónde surge la necesidad que tienen los Cofán de exponer visiblemente los rasgos más “originarios” de su etnicidad? La decisión de grupo de autorepresentarse visiblemente con fines políticos surge en el momento en que tuvieron que mostrar al mundo occidental que existe una etnia amazónica específica en desacuerdo con los impactos causados por la industria petrolera en sus vidas, al ocupar sus territorios y someterlos a las presiones de la contaminación, el colonialismo y la pérdida de su identidad “original”. Los procesos de cristianización y la organización política del Estado son otros agentes significativos del cambio y que también son parte de las razones desde donde surge la necesidad de exponer visiblemente rasgos más “originarios” de su etnicidad.

¿Qué tanto las “nuevas” formas de autorepresentarse Cofán están confrontadas con las maneras “antiguas” de autorepresentarse Cofán? Conviven dentro de tensiones permanentes. Algunos mayores comentan que los jóvenes no quieren usar las costumbres antiguas. A los jóvenes les gusta autodenominarse Cofán e interactuar desde los saberes familiares y comunitarios. Sucede que las tecnologías contemporáneas los han atrapado y forman parte de la audiencia que la globalidad construye. Para algunos jóvenes es conflictivo disponer de una identidad étnica móvil y estable a la vez.

Perspectivas de la construcción social del proyecto de futuro en relación con las posibilidades de participación y argumentación pública entre los A'í Cofán del Ecuador

El interés central de esta exploración está en reconocer cómo está siendo reformulada la etnicidad en la nacionalidad Cofán del Ecuador. Esta pregunta aloja otras preguntas que plantean maneras de ver y reconocer campos inexplorados de los sentidos simbólicos presentes en los territorios de la memoria histórica de los A'í Cofán del Ecuador.

¿En qué medida reformular la etnicidad Cofán incide entre sus miembros para la generación de nuevos sentidos de ser Cofán? Aunque la preocupación sobre qué es ser Cofán existe y es compartida por varios miembros de esta nacionalidad, aún no se ha trabajado la identidad étnica Cofán de manera que se analicen los diferentes sentidos identitarios que coexisten y producen al “ser Cofán” actual, que son el resultado de la mezcla de sentidos identitarios de orígenes distintos. La distancia para comprender de qué manera está constituido el ser Cofán actual es posible acortarla analizando cuáles son los elementos identitarios que ha de incluir la nacionalidad Cofán del futuro.

¿Los nuevos sentidos de la identidad étnica son factores que disolverán o enriquecerán aquello convencionalmente reconocido como “lo Cofán”? La etnicidad es un proceso de permanente construcción y reconstrucción de sentidos. Uno de los sentidos de mayor interés es el de las acciones políticas que emergen de los discursos y prácticas centradas en la etnicidad. Nuestro interés investigativo nos lleva a analizar las relaciones de poder, a problematizar la homogeneidad de las autorepresentaciones, la diversidad de las fuentes de emisión y de circulación de los discursos e imágenes que construyen las autorepresentaciones, y en considerar los sentidos simbólicos que generan la apropiación o resignificación de las representaciones y autorepresentaciones identitarias sobre los A'í.

Los indígenas han sido los guardianes más fieles de la mayoría de los ecosistemas vitales para el bienestar del planeta. A pesar de haber padecido las consecuencias de algunos aspectos destructivos del desarrollo del hombre, han conservado a lo largo de los siglos un juicioso equilibrio entre sus necesidades y las de la naturaleza, Existen razones acuciantes para preocuparse por los pueblos indígenas (Peña, 1998).

La etnicidad es una herramienta importante para los fines políticos de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador, es un componente significativo en el proyecto colectivo de futuro. La etnicidad es un campo de acción cuya consistencia política necesita que la organización social de los A'í Cofán del Ecuador incluya un proceso de discusión sobre si mismos.

A menos que la confundamos con *grupo* (étnico), la etnia es un “clasificador” que opera en el interior el sistema interétnico y a nivel ideológico, como producto de las representaciones colectivas polarizadas por grupos sociales en oposición, latente o manifiesta (Cardoso, 2007: 43).

Las oportunidades en que los A'í Cofán han manifestado sus opiniones políticas a diferentes audiencias de occidente lo han hecho utilizando formas de autorepresentación como el idioma, la vestimenta, su cosmovisión, constituyendo una capacidad social para defender sus derechos de autodeterminación como pueblo indígena y de mantener sus espacios de interacción socioambiental. Las luchas y resistencias de los A'í Cofán del Ecuador se han centrado en defender sus derechos a disponer de un territorio en el que interactúan y del que requieren para la continuidad del proceso de construcción, mantenimiento y cambios en una identidad colectiva que es concensuada por sus miembros. El proyecto de construcción social tiene un campo especial de trabajo en relación con la etnicidad del Cofán del futuro.

Según Cardoso, el estudio del nivel de representación de las relaciones interétnicas debe reconocerse como “un fenómeno de la identidad étnica, vista como representación y centrada en el núcleo de ideologías étnicas (Cardoso, 2007: 31). Por esta razón nuestro trabajo se esfuerza por articular los sentidos que circulan en los campos de la comunicación política para comprender los “símbolos étnicos” (Cardoso, 2007: 44) que están en las dimensiones estratégicas del proceso de relaciones interétnicas. Esto implica pensar cómo se encadenan los fenómenos identitarios con los espacios y momentos en que las acciones políticas pueden ser expresadas o manifestadas por los miembros de esta nacionalidad. Analizamos el fenómeno identitario en los A'í Cofán del Ecuador agrupando a las personas participantes de la investigación en mujeres y hombres en edades infantiles, juveniles y adultas.

Los sentidos de pertenencia y no pertenencia conviven entre los individuos miembros de la nacionalidad A'í Cofán. Los mayores se visten todos los días con sus trajes Cofán, los jóvenes ya no. El idioma español tiene un considerable número de parlantes en los jóvenes más que en los adultos. Un amplio grupo de adultos mayores hablan solamente en A'ingae, algunos comprenden el español y responden en A'ingae. Algunos jóvenes comprenden el A'ingae y responden en español. Esta situación ha hecho que varios miembros de la nacionalidad comiencen a trabajar en traer de nuevo a la comunidad valores, ideas, sentidos y prácticas que eran transmitidos por los mayores de generación en generación pero en este período de tiempo, segunda mitad del siglo XX hasta la fecha, se han desvanecido quedando relegadas por los nuevos hábitos que introduce la cultura occidental.

Desde 1991, ser Cofán es una decisión de grupo que impulsa la puesta en escena de una politicidad convenida a nivel comunitario. Luego de resolver enfrentar los embates de las incursiones petroleras en sus territorios, sin ser consultados, se tomó un acuerdo en grupo, decidieron hacer ver que los A'í Cofán existen y representan una forma de vida producida en la interacción que han mantenido en el bosque amazónico. Su trayectoria histórica constituye un caso particular para profundizar el análisis de la identidad étnica. Es interesante ver como sus políticas en torno a la etnicidad les ha permitido construir un sistema de autorepresentaciones y de este modo fortalecer procesos políticos al interior de las comunidades que conforman la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador.

En la actualidad, la autorepresentación es una herramienta para representar lo político en los A'í Cofán del Ecuador. Esta politicidad de grupo se verifica en las

acciones que los A'í Cofán del Ecuador realizan para mantener su forma de vida en sus territorios. ¿Es posible que exista el pueblo Cofán sin territorios? Para los A'í Cofán del Ecuador existe una relación indisoluble entre territorio y forma de vida. Por esta razón han visibilizado su identidad étnica y esta actitud ha aportado en la construcción de su autorepresentación como manifestación sociocultural y política.

La etnicidad es un componente significativo en la construcción social del proyecto de futuro. Es necesaria ampliar y densificar la discusión sobre sí mismos en un ejercicio compartido de construcción del poder social. Los A'í Cofán del Ecuador tienen capacidad para lograr la participación de las personas interesadas en el desarrollo de acciones colectivas coordinadas para lograr y mantener el respeto de sus derechos colectivos como pueblo, respaldados por el Convenio 169 de la OIT. Es una oportunidad para construir sentidos identitarios que sean respuestas a sus necesidades de consolidación étnica dentro de los procesos sociales que se dan dentro de su nacionalidad.

Las actuales autorepresentaciones de los A'í Cofán del Ecuador están motivadas por el deseo de varios de sus miembros por mantener el estilo de vida Cofán. Las amenazas de pérdida de territorios, las políticas del Estado, así como las relaciones con las industrias extractivas, producen un campo de fuerzas cuya incidencia en la nacionalidad Cofán, en sus individuos y en sus comunidades es un indicador de los matices que existen al identificar los niveles en que se manifiestan las acciones políticas entre los A'indeccu.

Para los A'í Cofán del Ecuador la etnicidad es un componente significativo del conjunto de recursos políticos utilizados estratégicamente para posicionar la imagen de lo que es “ser Cofán” en la actualidad. La habilidad para divulgar aspectos característicos sobre la vida de los A'í Cofán, a través de imágenes -fotográficas, en video y en cine-, que circulan para una amplia y variada audiencia, implica que a lo largo de varios años, miembros de esta nacionalidad han aportado, de diversas maneras, en la construcción de autorepresentaciones basadas en conceptos e imágenes cuyos contenidos no son apolíticos. La identidad étnica Cofán es reconocida a través de un universo vasto de imágenes que la representan. Su presencia cobra una consistencia especial representada por signos visibles de su identidad que actúan como un canal para sus autorepresentaciones y permite distinguir su particularidad identitaria. Esta condición de los A'í Cofán del Ecuador para autodefinir su identidad étnica es respuesta a un largo de un proceso de cambios activado en diferentes momentos de intercambios

interculturales con vecinos miembros de otras comunidades indígenas amazónicas, así como por los contactos con individuos y empresas occidentales, desde las épocas coloniales hasta nuestros días. Las actuales autorepresentaciones en circulación sobre lo que implica “ser Cofán” son producto de un período en el que la identidad étnica Cofán tomó un matiz diferenciador por la necesidad de ser reconocidos como nacionalidad indígena amazónica frente a las acciones de la industria petrolera que, desde 1991, llegó sin consentimiento de los Cofán, para explotar petróleo en sus territorios.

¿En la actualidad, los A'í Cofán del Ecuador han construido alguna estrategia que articule las diversas potencialidades de acción política que están presentes en las autorepresentaciones sobre sí mismos? ¿Es posible que cada una de estas personas sepa cómo identificar las potencialidades de acción política que existen en cada uno y que puedan trabajar con estas potencialidades para que sus derechos, comunitarios e individuales sean respetados por los diferentes interlocutores con quienes trabajan y conviven? Los miembros de la nacionalidad A'í Cofán del Ecuador componen una comunidad cuya experiencia surgida en la interacción con occidente les ha proporcionado una diversidad de espacios y momentos para profundizar, discutir y convenir sobre los procesos de construcción social del proyecto de futuro de su nacionalidad.

A lo largo de estos últimos años, los A'í Cofán del Ecuador han llevado adelante un proceso de politización de lo étnico. Han introducido el tema étnico en la esfera pública y en la agenda de trabajo de varias instituciones nacionales e internacionales. Las estrategias de comunicación política utilizadas les han permitido diferenciarse como la nacionalidad indígena A'í Cofán del Ecuador. Su trabajo más significativo es haber posicionado su imagen a nivel internacional. Han podido difundir a diferentes audiencias las consecuencias de la pérdida de los territorios, información sobre los efectos socioculturales de la colonización, de la contaminación petrolera, de la pérdida de biodiversidad. Han articulado en sus discursos los sentidos identitarios que los moviliza en torno a lo territorial, lo étnico, lo político, lo histórico.

Cambios en el ser Cofán por el contacto con la sociedad occidental

En los pueblos amazónicos se han impuesto los valores de la sociedad occidental que ha ignorado y alterado los modelos de desarrollo local con los que las sociedades amazónicas han vivido. La continuidad cultural se ha alterado causando cambios en los valores comunitarios. Se ha acentuado la amenaza sobre los sentidos identitarios de “lo Cofán”. El conjunto de elementos simbólicos que representan lo que es ser Cofán,

mantenidos desde los tiempos primeros²⁰, puedan olvidarse y desaparecer. La pérdida de estos sentidos identitarios se refuerza con la asimilación de los modelos de vida occidental que afectan la continuidad de la vida social y política en la manera como funcionaba originalmente en estas comunidades. Esta es la encrucijada en la que actualmente se encuentran y debaten los sentidos identitarios sobre “lo Cofán”.

Para los A'í Cofán del Ecuador, ser Cofán es la forma de ser de un pueblo amazónico que se define en la realización de acciones que están en relación con la vida personal y familiar. Estas labores implican el uso del bosque, tanto para la provisión de materiales y productos como para la provisión de su espiritualidad. La espiritualidad Cofán es el eje por el cual transitan los sentidos originarios del ser Cofán. El Yagé, una planta sagrada del bosque, proporciona sabiduría para pensar, para decidir como actuar, para intervenir en el misterio del poder curativo: corporal, sentimental, intelectual y espiritual. El idioma de los A'indeccu es el A'ingae. Su cosmovisión plantea la existencia de dos mundos. El de arriba y el de abajo, en los cuales hay seres vivientes. Así como existen las personas existen seres invisibles que viven en el bosque y en el mundo de abajo con las guanganas. Cuando los petroleros perforan los suelos y sacan petróleo, lo que hacen es sacar la sangre de las guanganas. La oralidad y la memoria son componentes del proceso histórico de los A'indeccu. Así es como han transmitido los saberes acumulados a las siguientes generaciones.

La identidad étnica es resultado del proceso histórico del grupo étnico que la reclama y la construye. A lo largo de la historia han sucedido varios cambios significativos que han modificado los sentidos originarios de ser Cofán. La espiritualidad, según interpretaciones Cofán, es un tipo de ordenamiento social que provenía de los saberes que los líderes de las comunidades, ancianos y ancianas, habían obtenido por medio de sus visiones, luego de tomar yagé. El cristianismo se ocupó de modificar los sentidos de la espiritualidad Cofán y de las formas de convivir que entre los A'indeccu existían hasta entonces. En una casa convivían los padres con las familias de sus hijas e hijos. Los misioneros instauraron la monogamia. Cambiaron el modelo de casa grande -maloca- por casas para parejas, reforzando el concepto de pareja como unidad familiar. Los vestidos se hacían de la corteza del árbol *Ccarapaccha*. Los misioneros introdujeron el algodón. Los A'indeccu cambiaron la *Ccarapacha* por tela de algodón. Surgió la ropa con colores. La llegada de los comerciantes trajo consigo la

²⁰ Según la cosmovisión Cofán citada en: Criollo, Emergildo y Claudino Blanco. (1992) *Ingita gi a indeccu fa: nosotros los cofanes*. Lago Agrio, Ecuador. FEINCE - PRODEPINE.

apertura para nuevas relaciones interculturales. Llegaron productos de la sociedad occidental y tuvieron acogida entre los A'índeccu. Estas aperturas significaron un flujo mayor de opciones de bienes hasta entonces ausentes en sus comunidades y formas de vida: botas de caucho, machetes, lámparas de combustible, linternas de baterías, serruchos, sierras; instrumentos, herramientas y accesorios que se incorporaron a la cotidianidad Cofán.

Para las personas entrevistadas ser Cofán es su identidad étnica. Esta identidad se constituye del idioma, del conocimiento del bosque, de la manera de convivir en comunidad para las cuales han creado reglas propias. Para los Cofán del Ecuador la relación con el territorio es clave para mantener su forma de vida. Desde principios del siglo XX hasta la fecha los Cofán han perdido el rango de movilidad como era antes y disminuyeron los desplazamientos comunitarios. Disminuyeron los desplazamientos espaciales por la creciente llegada de colonos e industrias extractivas. Un hito decisivo en los impactos sobre su forma de vida fue cuando se creó la ciudad de Lago Agrio por la llegada de la industria petrolera. Se promovió la colonización de la Amazonía ecuatoriana con el apoyo gubernamental lo que incrementó la cantidad de colonos que ocuparon los espacios y territorios que antes ocupaban los Cofán. Además de haber perdido territorios, los A'índeccu han tenido un proceso gradual de disminución de la población a lo largo de su existencia. Este proceso se tornó crítico por los efectos devastadores de las enfermedades occidentales. En la década de 1950 había aproximadamente 400 A'í Cofán en el Ecuador.

Existe una forma sobrentendida de ser Cofán que consiste en ser miembro biológico de alguna familia Cofán. Este reconocimiento tácito puede ser modificado de acuerdo con el comportamiento de cada individuo, a lo largo de su vida, en función de normas sociales que se han establecido para convivir y para seguir siendo miembro de la nacionalidad. Si las normas se infringen es posible ser sancionado con la exclusión o expulsión de la comunidad. Se pierden los derechos a participar activamente de los eventos políticos y sociales. También sucede al contrario. La comunidad, por razones de casamiento, puede aceptar que personas que no son Cofán sean reconocidas como miembros de la comunidad. Deben pasar un período de prueba, Luego la comunidad acepta o no su inclusión. Esto nos hace ver que los Cofán mantienen un tipo de etnicidad móvil, abierta. No es cerrada, permite traslados, ingresos y salidas.

Antes se desplazaban del territorio donde habían construido su comunidad hasta encontrar otro lugar donde establecerse, hacer las chagras, nombrar nuevo líder para

que sea jefe en la comunidad. Hoy, sus centros poblados permanecen en los mismos sitios adonde hace tiempo llegaron. Si es necesario, se crea una nueva comunidad pero no se deshace la anterior. No existe la figura del jefe de la comunidad cuyo poder político y administrativo era el principal. Este poder se desvaneció. Se trasladó a las autoridades de la comuna que pertenecen al modelo de administración política del Estado.

La identidad étnica de los A'índeccu es un campo de fuerzas en el que varias cosas están cambiando. No se practica ampliamente la Toma de Yagé. Aunque es limitado el número de personas que han vuelto a la Toma de Yagé, la amenaza de perder esta práctica deambula silenciosa entre los A'índeccu de Ecuador, aunque algunos jóvenes están cada vez más interesados en tomar Yagé y aprender sobre sus propiedades curativas. Solamente ciertos hombres mayores saben preparar y tomar. Las mujeres toman Yagé pero no es permitido que se muevan o anden cerca del mundo de la planta de Yagé. Existen una serie de restricciones relacionadas con los poderes de las plantas versus los poderes de las mujeres. En esta relación los hombres mantienen un control político sobre el poder de las mujeres. En algún momento de antes las mujeres también eran tomadoras de Yagé. No se identifica cuando esta situación cambió y porqué.

Procesos de producción, transmisión y recepción de contenidos simbólicos en los sistemas de autorepresentación de los A'í Cofán del Ecuador.

La producción, transmisión y recepción de contenidos simbólicos en los sistemas de autorepresentación de los A'índeccu están presentes en las reinterpretaciones que algunos A'índeccu hacen de su cosmovisión, de su espiritualidad y de las visiones del yagé que han dado guiado su forma de vivir. Este es el campo más significativo de donde surgen las principales concepciones sobre lo que es ser Cofán. Para ubicar la fuente principal de los saberes y normas Cofán sus miembros apelan a la “ley originara” que está presente en la memoria sociocultural, en los relatos de los mayores, en sus formas de interpretar el devenir de la vida, en la forma de entender la vida en relación con el bosque. Las reinterpretaciones también se impregnan de elementos no originarios que provienen de los contactos interculturales. En la actualidad, la identidad étnica y sus autorepresentaciones muestran que aquello de ser Cofán está presente en una variedad de formas de ser comunidad.

Ser Cofán es más que lo visible como el vestido y los adornos, los ritos o las sanciones. Parte de esta identidad étnica está en la forma como se organizan

socialmente, en los reglamentos para la convivencia, en la manera cómo resuelven los asuntos comunitarios. Ser Cofán en la actualidad constituye un ser social cuyos sentidos identitarios están enlazados en redes en la que los individuos combinan la reafirmación de sentidos identitarios originarios con la inclusión de sentidos identitarios no originarios. Esta situación evidencia que la condición étnica, aunque es discutida como asunto de interés entre ciertos dirigentes y no dirigentes, no es uno de los factores que inciden en la generación de acciones políticas. La identidad étnica A'índeccu es una trama social inmaterial en la que se articulan individuos que manejan su vida desde la perspectiva de “ser Cofán” que como vemos es una combinación de sentidos identitarios originarios y no originarios.

Cómo interactúan los sistemas de autorepresentación al interior de las comunidades

La mayoría de miembros de la nacionalidad Cofán conoce cómo hay que expresar la identidad étnica Cofán, de manera que las autorepresentaciones contengan los sentidos identitarios convenidos. La forma visible de expresar lo que es ser Cofán está dada por la vestimenta y los adornos que dan cuenta de una imagen institucionalizada del ser Cofán que admite sincretismos con la cultura occidental.

Los contenidos políticos de las autorepresentaciones

Un escenario que permite evidenciar el uso político que los A'í Cofán del Ecuador le han dado a su identidad étnica está en la relación con el Estado ecuatoriano. Los pueblos indígenas pertenecen al sector de la población ecuatoriana que ha sido excluida de los beneficios del sistema Estado-nación. Las reglas del juego han estado a favor de personas vinculadas al poder. En este escenario, los Cofán han logrado incidir en procesos gubernamentales consiguiendo que extensas zonas de bosque vuelvan a ser legalmente reconocidas como territorios Cofán, en virtud de la ancestralidad como argumento principal al momento de reclamar sus derechos territoriales.

Bibliografía citada

- Albornoz, Maria Belén, Isabel Ramos (2008). Introducción, en: *Comunicación, Cultura y Política*. Quito. FLACSO-Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Almeida, Ileana, Nidia Arrobo, Ojeda, Lautaro (2005). *Autonomía Indígena. Frente al Estado-nación y a la globalización neoliberal*. Quito, Ecuador. Abya Yala.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas -reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, Xavier (2000). *Economías visuales: Race, Vision and Modernity: a Visual Economy on the Andean World* de Deborah Poole. Caracas, Venezuela. Nueva Sociedad, Nov-Dic 2000.
- Andrade, Xavier (2007). *Los Años Viejos*. Quito, Ecuador. FONSAL - Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
- Banks, Marcus y Howard Morphy (1997). *Rethinking Visual Anthropology*. New Haven and London. Yale University Press.
- Barthes, Roland (1970). *Mitologías*. Madrid. Ediciones Siglo XXI.
- Bedoya, Maria Elena y Betty Salazar (2008). “Cautivos de la mirada: fotógrafos extranjeros entre *gente, nieve y selva ecuatoriana* (1840-1960)” en: *La fotografía en el Ecuador, ciudades retratos, memorias*. Revista Nacional de Cultura del Ecuador No.12. Quito. Consejo Nacional de Cultura.
- Blomberg, Rolf (2002). *Oro Enterrado y Anacondas*. Quito, Ecuador. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Blomberg, Marcela (2008). “El Archivo Blomberg”. En: *La Fotografía en el Ecuador. Ciudades, retratos, memorias*. Revista Nacional de Cultura del Ecuador N°12: 110-115. Quito. Consejo Nacional de Cultura.
- Burgin, Victor (2004). Ver el sentido en: *Efecto real, debates posmodernos sobre fotografía*. Jorge Ribalta (ed.) Barcelona. Editorial Gustavo Pili.
- Büschges, Christian (2007). “La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en América Andina y Asia del Sur.” En: *Etnicidad y Poder*. Quito, Ecuador. Universidad Andina Simón Bolívar. Sede Ecuador.
- Califano, Mario y Juan Ángel Gonzalo (1995). *Los A'í (Cofán) del río Aguarico: Mito y Cosmovisión*. Quito, Ecuador. Ediciones AbyaYala.
- Castillo, Gina (1999). *Looking for the Papers that God Forgot: Ethnography of Environmental Change*. North York, Ontario. York University.

- Cardoso de Oliveira, Ricardo (2007). *Etnicidad y Estructura Social*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana. México.
- Cepek, Michael (2006). *The Cofan Experiment: Expanding an Indigenous Amazonian World*, Chicago, Illinois. The University of Chicago.
- Cepek, Michael (s/f). *Essential Commitments: Identity and the Politics of Cofán Conservation* <http://www3.interscience.wiley.com/journal/119880638/abstract>
- Chiriboga, Lucía (2008). Breves notas sobre una iconografía del poder, en *La fotografía en el Ecuador, ciudades retratos, memorias*. Revista Nacional de Cultura del Ecuador No.12. Quito. Consejo Nacional de Cultura.
- Chuecas, Adda (s/f). *La interculturalidad en el proceso de descentralización*. Lima, Perú. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)
- CONAIE (2008). *Declaración de Prensa Estado Plurinacional 2008*. Ciudad Alfaró, 15 de abril de 2008. www.conaie.org
- Conklin, Beth y Laura Graham (1995). The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-politics. En *American Anthropologist*, New Science. Vol. 97, No. 4 (Dec. 1995).
- Criollo, Emergildo y Claudino Blanco. (1992) *Ingita gi a indeccu fa: nosotros los cofanes*. Lago Agrio, Ecuador. FEINCE - PRODEPINE.
- Criollo, Enrique y M. B. Borman (1991). *Los ancianos nos contaron...veintiséis leyendas cofanes*, Instituto Lingüístico de Verano, Quito, Ecuador.
- Chica, Enma (1992). *Autobiografías Cofanes*, en a'ingae, inglés y español, Quito, Ecuador. *Cultura Cofán*.
- De la Cadena, Marisol. (2004). *Indígenas y mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima, Peru. IEP.
- De la Torre, Carlos (2003). *Movimientos étnicos y cultura política*. ICONOS, Revista de Ciencias Sociales No. 15. FLACSO-Ecuador.
- De Sousa, Boaventura (2005). *Desigualdad, Exclusión y Globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia*. Revista de Interculturalidad. Santiago de Chile. Universidad de Chile.
- Dussel, Enrique (s/f). *Europa, modernidad y eurocentrismo*, en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*.
- Elisa Sevilla (2005-2006) *La reinterpretación del mito del "buen salvaje ecológico" como legitimante del discurso ambientalista de la CONAIE en el contexto del debate sobre la Ley de Biodiversidad (2004-2006)*.

- Fontaine, Guillaume (2006). *La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina*. Quito, Ecuador. ICONOS.
- Fontaine, Guillaume e Iván Narváez, comp. (2007). *Yasuní en el siglo XXI. El Estado ecuatoriano y la conservación de la Amazonía*. Quito, Ecuador. FLACSO-IFEA-Abya Yala-Petrobras-CEDA-WCS.
- Friede, Juan (1974). *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo*. México. Editorial Siglo XXI.
- Fuentes, Carlos (1994). *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, Carlos (1994). *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes, Raúl (2000). "Perspectivas socioculturales postdisciplinarias en la investigación de la comunicación". En: *Lo viejo y lo nuevo. Investigar la comunicación en el siglo XXI*. Orozco, G. (coordinador). Proyecto Didáctico Quirón. Madrid, España. Ediciones de la Torre.
- Gauthier, Gilles, André Gosselin y Jean Mouchon (comps.) (1998). *Comunicación y Política*. Barcelona. Editorial GEDISA.
- Geertz, Clifford (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España. GEDISA.
- Grimson, Alejandro (2001). *Interculturalidad y Comunicación*. Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación. Colombia. Grupo Editorial Norma.
- Guerrero, Andrés (comp.). *Etnicidades*. Quito, Ecuador. ILDIS – FLACSO.
- Guss, David M. (2000). *Moros y cristianos y mujeres e indios Tamunangue y las fronteras de la etnicidad*. Revista de Investigaciones Folclóricas. Vol. 15: 9-14 (2000). P. 9
- Hall, Stuart (1997). *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London-New Delhi. The Open University. Stuart Hall, ed. SAGE Publications.
- Hall, Stuart y Paul du Gay (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid. Amorrortu editores.
- Igartua, Juan José y María Luisa Humanes (2004). *Teoría e investigación en comunicación social*. Madrid, España. Editorial Síntesis.
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid. Editorial Siglo XXI.
- Krauss, Rosalind y Annette Michelson (2004). "Fotografía: número especial". Editorial de la revista October N°5 (s/f). En: *Efecto real. Debates posmodernos sobre fotografía*. Jorge Ribalta (ed). Barcelona. Editorial Gustavo Gili.

- Krotz, Esteban (2004). *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. Universidad Autónoma Metropolitana. México. Fondo de Cultura Económica.
- Moya, Alba (1998). *Ethnos. Atlas etnográfico del Ecuador*. Proyecto Educación Bilingüe Intercultural. Quito, Ecuador
- Muratorio, Blanca (1982). *Etnicidad, Evangelización, Protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. CIESE. Quito, Ecuador.
- Muratorio, Blanca (1994). Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional y Nación, identidad y etnicidad: Imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX, en Blanca Muratorio (edit.) *Imágenes e imagineros: representación de los indígenas ecuatorianos*. Quito. FLACSO.
- Muratorio, Blanca (2000). “Etnografía e historia visual de una etnicidad emergente: El caso de las pinturas de Tigua.” En: *Desarrollo cultural y gestión de centros históricos*. FLACSO-ECUADOR. Quito, Ecuador.
- Narváez, Iván (2009). *Petróleo y poder: el colapso de un lugar singular Yasuní*. FLACSO-GTZ. Quito, Ecuador.
- Navarro, Máxima (1986). *Investigación histórica de la Minería en el Ecuador*. Quito, Ecuador. Dirección de Comunicación Social-Ministerio de Energía y Minas.
- Pacheco de Oliveira, João (2004). *A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboracao cultural*. Rio de Janeiro, Brasil. Contra Capa Livraria Ltda.
- Patinho, Fabián (2002). *Biografía de Rolf Blomberg*. En: *El Ecuador de Blomberg y Araceli. Museo de la Ciudad*. Coordinación Editorial: Marcela Blomberg, Mireya Salgado. Quito, Ecuador.
- Peña, Mireya (1998). *Algunos aspectos de la cuestión indígena desde una perspectiva internacional*. Caracas, Venezuela. En: Nueva Sociedad No. 153 Enero-Febrero 1998, pp. 130-140.
- Pequeño, Andrea (2007). *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Tesis de Maestría. Quito, Ecuador. FLACSO-AbyaYala-UNFPA.
- Pinney, Christopher (2003). Anotaciones desde la superficie de la imagen. Fotografía, poscolonialismo y modernidad vernácula, en: *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*. Juan Naranjo (ed.) Barcelona. Editorial Gustavo Gili.
- Poole, Deborah (2000). *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima, Perú. Sur casa de Estudios del Socialismo.
- Quenamá, Gregorio (s/f.) *Tayopi´sy A´i ma´caen canse´cho*, interpretado por Enma Chica. Quito, Ecuador. Instituto Lingüístico de Verano.

Redford, K.H. (1991). The Ecologically Noble Savage, en *Cultural Survival Quarterly*. Vol 15. No. 1 pp. 46-48.

Ruiz, Lucy (1992) *Situaciones Específicas Pueblos Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana. Estudio de Caso: el Pueblo Cofán*. Quito, Ecuador. UNICEF.

Santos, Fernando (1992). *Etnohistoria de la Alta Amazonía Siglo XV-XVIII*. Ediciones Abya Yala.

Sevilla, Elisa (2005/2006). *Discurso ambientalista e identidad política. La reinterpretación del mito del “buen salvaje ecológico” como legitimante del discurso ambientalista de la CONAIE en el contexto del debate sobre la Ley de Biodiversidad (2004-2006)*. Tesina de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Universidad Complutense de Madrid.

Vela, María Susana (1999). *El Departamento del Sur en la Gran Colombia 1822-1830*. Quito, Ecuador. Ediciones Abya Yala.

Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Ecuador. Ediciones AbyaYala.

Artículos del Internet

<http://texacotoxico.org/index.php/>. (Visitada el 10 de abril de 2008).

<http://www3.interscience.wiley.com/journal/119880638/abstract/>. (Visitada el 07 de marzo de 2008).

Chuecas, Cabrera Adda (s/f). *Lo cultural y lo político en los Procesos de globalización: pueblos indígenas*. <http://www.caaap.org.pe/down/politico.pdf/>. (Visitada el 15 de febrero de 2008).