



## El arte verbal de las fórmulas y los cantos sagrados *siekopai*

### *The Verbal Art of Siekopai Formulas and Sacred Chants*

Jorge Gómez Rendón   
Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito  
jgomez630@puce.edu.ec.

Justino Piaguaje Lucitante  
Nacionalidad Siekopai del Ecuador, San Pablo de Kätetsiaya  
jpiaguaje@gmail.com

INPC Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador,  
09/2023-02/2024, vol. 1, nro.1, e1

<https://doi.org/10.5281/zenodo.8335676>

Periodicidad: semestral - continua



#### Resumen

Los *siekopai* son una de las catorce nacionalidades del Ecuador. En el país se encuentran repartidos en siete comunidades de la provincia de Sucumbíos. Aunque su lengua ancestral, el *paikoka*, muestra al momento un alto grado de vitalidad, el vertiginoso bilingüismo observado entre las generaciones jóvenes, junto con un acelerado proceso de aculturación provocado por la urbanización y la migración a las ciudades, auguran un desplazamiento lingüístico hacia el castellano en las próximas generaciones. Dentro de las expresiones del patrimonio cultural inmaterial de los *siekopai*, la tradición oral es uno de los subámbitos que muestran un bajo nivel de conservación. A su vez, dentro de la tradición oral, los géneros formulaicos que corresponden a las fórmulas y los cantos sagrados constituyen las expresiones que presentan mayor riesgo, pues su proceso de enseñanza-aprendizaje se interrumpió hace varias décadas al haber casi desaparecido el consumo de yoco y yagé asociado con su uso. Conservados en boca de una docena de adultos mayores cuya edad promedio supera los 78 años, las fórmulas y los cantos sagrados fueron objeto de una primera documentación, gracias a la cual se pudo establecer su tipología según forma, función y contextos de uso. La sensibilización de los portadores y la comunidad sobre la importancia de estas expresiones del patrimonio lingüístico *siekopai* permitió establecer criterios básicos y recomendaciones generales para confeccionar un plan de salvaguarda de las fórmulas y cantos sagrados.

**Palabras clave:** secoyas, *paikoka*, tradición oral, fórmulas, cantos sagrados.

#### Abstract

*Siekopai are one of the fourteen Indian nations of Ecuador. They live in seven communities in the province of Sucumbíos. Although their ancestral language, Paikoka, still shows a high degree of vitality today, the rapidly increasing bilingualism observed among the younger generations together with an accelerated process of acculturation provoked by urbanization and migration to the cities make us foresee a linguistic displacement towards Spanish in the few next generations. As part of Siekopai oral tradition, formulas and sacred chants are among the expressions of native verbal art that run the highest risk of being lost in the short run because the transmission process was suddenly interrupted several decades ago alongside the consumption of yoco and yage. Remembered by a dozen of elders whose average age exceeds 78 years, the formulas and sacred chants were documented for the first time in three Siekopai communities. Through the documentation and analysis of both verbal genres, a typology of formulas and sacred chants was conducted according to form, function, and contexts of use. Awareness-building among bearers of these genres and the communities with respect to the importance of these expressions of Siekopai intangible cultural heritage made it possible to establish basic criteria and general recommendations for a plan to safeguard the formulas and sacred chants.*

**Keywords:** Siekopai, Paikoka, oral tradition, formulas, sacred chants.

## 0. Introducción

La mayoría de las obras sobre la tradición oral de los pueblos indígenas del Ecuador consisten en recopilaciones y estudios relativos a mitología, leyendas y memoria local vinculada con acontecimientos históricos, tres de los cuatro subámbitos identificados dentro del ámbito de tradiciones y expresiones orales del patrimonio cultural inmaterial (INPC, 2013, p. 27). Mucho menos representados están los géneros que entran en el subámbito “expresiones orales” y que comprenden distintas formas del arte verbal que abarcan, entre otros, cánticos, coplas, adivinanzas y proverbios. El objeto de esta contribución son dos géneros del arte verbal de la nacionalidad *siekopai* de la Amazonía ecuatoriana: las fórmulas (*uja*) y los cantos sagrados (*wiña*). La descripción y tipología que ofrecemos de ambos géneros se basa en la investigación etnográfica y lingüística llevada a cabo en las comunidades *siekopai* de la provincia de Sucumbíos con algunos de los últimos portadores de estas expresiones.

En la primera sección presentamos un perfil sociohistórico de la nacionalidad *siekopai*. La segunda sección describe el estado de vitalidad de su lengua y de las expresiones orales codificadas en ella. La tercera sección trata sobre el cambio cultural y el desplazamiento lingüístico y cómo ambos influyen en la conservación de la tradición oral, con especial énfasis en los dos géneros del arte verbal secoya de los que trata este estudio. La cuarta sección expone la metodología de la investigación dentro del proyecto de documentación y salvaguarda de las fórmulas y los cantos sagrados. En la quinta sección describimos la naturaleza y la función de ambos géneros verbales como punto de partida para una tipología pormenorizada. Por último, la sexta sección desarrolla los criterios generales para formular un plan de salvaguarda de estas expresiones en el marco de los esfuerzos de la nacionalidad para revitalizar su cultura y construir un modelo alternativo de educación propia.

### 1. Los *siekopai* del Ecuador

Más conocidos como secoyas, los *siekopai* son una de las catorce nacionalidades del Ecuador. Se encuentran también en Perú, dentro de la Reserva Comunal Airo Pai y otros espacios territoriales titulados en la provincia de Maynas, departamento de Loreto. En Ecuador, su territorio está en la provincia amazónica de Sucumbíos, donde se hallan también las nacionalidades cofán, siona y kichwa, esta última de presencia relativamente reciente en la zona como producto de una migración regional. Según el censo nacional del año 2010, la población étnica secoya –es decir, aquella que

se autoidentifica como *siekopai*– era de 689 personas. En el último censo de la nacionalidad (2020), se identificó una población de 828 individuos. Estas cifras muestran un crecimiento demográfico del 20% en el lapso de una década, con 58% de la población entre 0 y 24 años y una edad media de 24,7 años<sup>1</sup>.

La población de la nacionalidad se agrupa en 202 núcleos familiares, distribuidos en siete comunidades a lo largo del curso medio e inferior del río Aguarico, en los cantones Cuyabeno y Shushufindi. Los centros poblados son Wa'íya, Bellavista, Centro Eno<sup>2</sup>, San Pablo de Kätetsiaya, Siekoya Remolino, Sewaya y Pookoya<sup>3</sup>. El más grande es San Pablo de Kätetsiaya, que aglutina al 35% de la población, seguida de Bellavista (19%) y Siekoya Remolino (17%). El centro político-administrativo de la nacionalidad está en San Pablo de Kätetsiaya, que junto con Siekoya Remolino son las comunidades más antiguas, fundadas en 1974 y 1976, respectivamente.

Los *siekopai* son uno de los cuatro grupos de la familia lingüística tucano-occidental identificados por Waltz y Wheeler (1972, p. 129). Según estos autores, pertenecen a la rama septentrional, compuesta por otros dos grupos, los coreguajes y los extintos tetetes. El territorio tradicional de la familia tucano-occidental ocupaba una extensa área de aproximadamente 82 000 kilómetros cuadrados en las actuales repúblicas de Ecuador, Colombia y Brasil (Vickers, 1989, p. 49). La ocupación *siekopai* de la cuenca media y baja del río Aguarico se remonta varios siglos atrás. Se conservan rastros de su presencia en la toponimia y la tradición oral, como también en fuentes documentales coloniales (Vickers, 1989, p. 64; Cipolletti, 1992, p. 185).

1. Según los últimos datos censales, la población en edad escolar, es decir, aquella entre los 5 y 18 años, comprende la tercera parte del total (33,5%). De este porcentaje, el 20% no asiste a ningún centro educativo. La población infantil de entre 5 y 14 años –correspondiente a la franja etaria de Educación General Básica o EGB– representa casi la cuarta parte de la población étnica (24%). Por otro lado, el 55% de los niños de 5 a 11 años no están recibiendo ningún tipo de educación formal.

2. Centro Eno presenta una composición étnica de mayoría kichwa, aunque políticamente forma parte de la nacionalidad *siekopai* por hallarse dentro de su territorio.

3. La comunidad más joven es Pookoya, pues fue creada en 2002, pero al poco tiempo quedó deshabitada y su repoblación empezó en 2016. A diferencia del resto de las comunidades, que se aglutinan en un radio aproximado de 90 kilómetros dentro del territorio tradicional de la nacionalidad, Pookoya está en la zona fronteriza con el Perú, razón por la cual es más cercana a la comunidad *siekopai* de Mañoco en el Perú. Las visitas a ambas por parte de miembros de las demás comunidades se realizan periódicamente.

La actividad misionera fue intensa entre la segunda mitad del siglo diecisiete y 1763, año de la expulsión de los jesuitas, que marcó el fin de la labor evangelizadora en la provincia de Maynas, donde se fundaron varias misiones con grupos tucano-occidentales a lo largo de la cuenca media y baja del Aguarico, hasta su desembocadura en el Napo y a lo largo del curso medio de este último. La presencia de misioneros disminuyó significativamente en el siglo XIX. Desde fines del diecinueve, empezó una época que duró poco más de treinta años y estuvo caracterizada por la explotación del caucho, trabajo al que muchos *siekopai* fueron forzados por patronos peruanos y colombianos. En 1941, la guerra entre Ecuador y Perú dividió al pueblo *siekopai* e impidió la comunicación entre los grupos del Aguarico (Ecuador) y el Wajoya (Perú) hasta bien entrado el siglo XXI. Desde los años cincuenta hasta 1979, el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) mantuvo una intensa actividad misionera entre los *siekopai* del Ecuador. Durante más de dos décadas, el ILV se dedicó a la evangelización y la traducción de la Biblia, para lo cual se apoyó en la escritura y el desarrollo de materiales didácticos para la educación escolarizada. Casi en paralelo, desde inicios de los años setenta, se abrió un nuevo período en la Amazonía ecuatoriana con los primeros trabajos de prospección y extracción petrolera a gran escala. Desde entonces, el territorio ancestral de los *siekopai* ha sido uno de los más golpeados por el deterioro ambiental causado por la explotación del crudo, la agroindustria y la colonización intensiva promovida desde el Estado, con efectos sensibles en el patrimonio cultural de esta nacionalidad.

## 2. El patrimonio lingüístico de los *siekopai*: lengua y expresiones orales

El patrimonio lingüístico es parte constitutiva y transversal del patrimonio cultural inmaterial (PCI). Así lo reconoce la Convención del 2003, que contempla dentro del primer ámbito del PCI “las tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vector del patrimonio cultural inmaterial” (Unesco, 2022, p. 5). En efecto, el lenguaje verbal es el principal mecanismo utilizado por el ser humano no solo para comunicarse, sino también para socializar a los individuos y transmitir la cultura y la identidad.

El *paikoka* es la lengua ancestral de los *siekopai*. Por su perfil lingüístico, es muy cercana al *baicoca*, lengua de la nacionalidad siona, siendo consideradas ambas por algunos lingüistas como dos variedades dialectales. Aunque no disponemos de un estudio sociolingüístico actualizado que nos dé

una idea del estado de conservación, transmisión y uso del *paikoka* en las comunidades *siekopai*, los resultados de un sondeo de vitalidad realizado en el año 2011 como parte del registro del PCI de las pueblos indígenas de Sucumbíos en la zona de extracción petrolera (Gómez Rendón, 2021a) e información levantada para elaborar el diagnóstico educativo de la nacionalidad en 2020 y 2021 (Gómez Rendón, 2021b).

En términos comparativos, el *paikoka* es la lengua autóctona que mejor estado de vitalidad muestra de todas las habladas en la provincia de Sucumbíos. Para 2011, el 96% de los miembros de la nacionalidad hablaban *paikoka* como lengua materna<sup>4</sup>. De este porcentaje, 76% eran bilingües en *paikoka* y castellano, aunque apenas 2,7% eran bilingües de cuna. El uso monolingüe del *paikoka* a nivel doméstico alcanzaba el 73%, en tanto que el uso monolingüe del castellano llegaba al 11% y el de ambas lenguas, al 16%. El uso lingüístico mostraba diferencias según la edad. Así, por ejemplo, los jóvenes de entre 15 y 30 años hablaban menos *paikoka* en el espacio doméstico que las personas de generaciones mayores (30-50 y 50 años en adelante), cuya preferencia era el uso exclusivo del *paikoka*. Estos datos demuestran una tendencia que se ha reforzado en los últimos años y está corroborada por las observaciones realizadas en campo entre 2020 y 2021. Dicha tendencia se manifiesta en dos fenómenos complementarios: el aumento sostenido del bilingüismo entre los jóvenes y su preferencia por el uso del castellano o de ambas lenguas en el espacio doméstico.

Por la situación diglósica característica de la sociedad ecuatoriana<sup>5</sup>, donde las lenguas indígenas ocupan siempre una posición subordinada frente al castellano, el bilingüismo en los pueblos y nacionalidades siempre es sustractivo y constituye un puente hacia el monolingüismo castellano. Así lo demuestra, por ejemplo, un estudio sociolingüístico longitudinal realizado entre los tsa'chila (Gómez Rendón, 2009). Esto significa que, si bien el *paikoka* conserva un grado muy alto de vitalidad, ello no excluye un desplazamiento lingüístico incipiente que podría culminar en la pérdida de la lengua indígena en el lapso

4. Es necesario subrayar que el sondeo no incluyó Centro Eno por ser una comunidad de origen etnolingüístico kichwa (cf. *supra*).

5. Utilizamos aquí el concepto de “diglosia”, originalmente propuesto por Ferguson (1959) para el uso diferenciado de dos variedades de una misma lengua y más tarde ampliado por Fishman (1979) para referirse al uso diferenciado de dos lenguas distintas. Lo preferimos al de “poliglosia” (Platt, 1977) porque este, si bien describe una situación de multilingüismo como aquella que caracteriza a la sociedad ecuatoriana, oculta el factor colonial constituyente de las relaciones de poder entre los hablantes de lenguas indígenas en general y los hablantes del castellano.

de varias generaciones. Por observaciones realizadas durante varias estadias de campo entre 2010 y 2022, podemos afirmar que el inicio de este desplazamiento se manifiesta con claridad en el uso creciente del castellano entre los jóvenes en contextos comunitarios y familiares, acompañado del fenómeno de la alternancia de códigos entre oraciones, es decir, de la variación entre oraciones en *paikōka* y castellano.

### 3. La tradición oral frente al cambio cultural y el desplazamiento lingüístico

Desde principios de los años setenta dio inicio un proceso de cambio cultural en la sociedad *siekopai* motivado por tres factores: 1) la reducción del territorio ancestral, 2) la concentración de los asentamientos tradicionales otrora dispersos y 3) la introducción de la educación escolarizada. Estos factores han desembocado a su vez en: 1) la degradación ambiental del entorno de las comunidades por procesos extractivos y agroindustriales, 2) la migración temporal o permanente de los jóvenes a los centros urbanos más cercanos por razones educativas o laborales, y 3) el contacto cada vez más temprano y frecuente con la sociedad hispanohablante a través de los medios de comunicación y la escuela, que actúan como difusores y promotores de la cultura hispana y el castellano. En este contexto, es evidente que el proceso de desplazamiento lingüístico que ha empezado entre los jóvenes en los últimos años forma parte de un proceso de aculturación que comprende la pérdida de rasgos culturales propios de la identidad *siekopai*, de su tejido social a nivel familiar y comunitario, y de sus relaciones con el entorno físico.

Como parte del diagnóstico educativo en las comunidades *siekopai*, uno de los autores llevó a cabo un estudio para determinar cuantitativamente el nivel de conservación de rasgos culturales y lingüísticos entre niños y jóvenes de 6 a 18 años en seis áreas del conocimiento tradicional (Gómez Rendón, 2021b): 1) territorio, 2) alimentación, 3) plantas medicinales, 4) tradición oral, 5) expresiones artísticas, 6) espiritualidad y valores. La siguiente tabla recoge los porcentajes generales obtenidos a partir del levantamiento de información en cinco comunidades *siekopai*.

**Tabla 1**

*Conservación de rasgos culturales y lingüísticos*

Área	%
1) Territorio	62,8%
2) Alimentación	53,8%
3) Plantas medicinales	76,4%
4) Tradición oral	57,0%
5) Expresiones artísticas	59,0%
6) Espiritualidad y valores	47,2%
<b>Promedio</b>	<b>59,4%</b>

De acuerdo con estos porcentajes, la conservación de los rasgos culturales y lingüísticos a nivel intergeneracional muestra una transmisión debilitada. Ciertamente, no todos los rasgos analizados tienen el mismo grado de conservación. Los conocimientos sobre plantas medicinales (76,4%) y espiritualidad y valores (47,2%) constituyen los extremos. Con excepción de los conocimientos sobre territorio (62,8%), las cuatro áreas restantes se hallan por debajo de la media (61,8%), lo que significa un grado de conservación bajo. En cuanto a las dos áreas de conocimiento directamente relacionadas con el arte verbal de las fórmulas y los cantos mágicos que son objeto de este artículo, ambas muestran un grado de persistencia reducido: tradición oral (57%) y espiritualidad y valores (47,2%).

Es interesante que, de todos los géneros de la tradición oral *siekopai*, sean los mitos los que mejor se conserven, aunque de manera fragmentada, sobre todo en las generaciones más jóvenes. Al contrario, los géneros más formulaicos, es decir, aquellos que utilizan construcciones relativamente fijas y recursos morfosintácticos especiales, son casi desconocidos por niños y adolescentes. Las fórmulas *uja* y los cantos sagrados *wiña* forman parte de estos últimos.

Los contextos de uso de las fórmulas y los cantos sagrados están asociados con la espiritualidad y los valores, precisamente el área de conocimiento menos conservada de todas (47,2%). La merma de ambos géneros se corresponde con el abandono de ciertas prácticas de enseñanza y aprendizaje que involucran la ingestión de dos bebidas tradicionales importantes, el yoco (*Paullinia yoco*) y el yagé (*Banisteriopsis caapi*).

La toma de yagé está asociada sobre todo con la práctica chamánica y es fundamental dentro del mundo espiritual *siekopai*. De acuerdo con Cipolletti, que analiza un manuscrito tucano del siglo XVIII, “la utilización de alucinógenos era, en 1753,

característica del chamanismo tucano, tal como lo es en la actualidad” (1992, p. 194). Aunque la ingesta de ayahuasca se redujo significativamente desde el ingreso de los misioneros evangélicos del ILV a

finales de los años cincuenta, en la actualidad continúan esta práctica algunos individuos, sobre todo en las comunidades de Siekoya Remolino y San Pablo.

### Figura 1

*Emilio Lusitandé (sabio siekopai)*



La toma de yoco, por su parte, está asociada con prácticas que involucran el contacto intergeneracional y la socialización de niños y jóvenes. Tradicionalmente, el consumo de la bebida se hacía en la madrugada, “cuando el padre levantaba a los hijos varones para darles consejos de vida y adiestrarlos en el tejido de la hamaca” (Gómez Rendón, 2021b, p. 62). Hoy en día, esta práctica ha desaparecido como efecto de la reorganización del tiempo familiar y comunitario por la presencia de la escuela, institución que resta espacios para la convivencia intergeneracional en favor del aprendizaje de destrezas individuales. Asimismo, como resultado de la deforestación del bosque tropical, el yoco casi no se encuentra hoy en estado silvestre, aunque es consumido todavía en ocasiones por algunas personas que lo cultivan en sus huertos.

En vista del cambio cultural y el desplazamiento lingüístico incipiente que se evidencia en la sociedad *siekopai*, los líderes y los

gestores culturales de la nacionalidad se muestran preocupados por la pérdida de sus tradiciones, acelerada, entre otras cosas, por la influencia de una educación que solo reproduce la cultura occidental en detrimento de las prácticas, conocimientos y valores nativos. Como respuesta a esta inquietud, se ha propuesto la construcción de una educación propia que contrarreste los efectos nocivos del cambio cultural y el desplazamiento lingüístico. Este fue el contexto del proyecto de investigación que describimos enseguida y que tuvo como objetivo identificar, inventariar, registrar y salvaguardar el arte verbal *siekopai* tal como se conserva en las fórmulas *uja* y los cantos *wiña*.

#### 4. El proyecto de documentación y salvaguarda de las fórmulas y cantos sagrados

El proyecto se propuso documentar de manera sistemática las fórmulas *uja* y los cantos *wiña* del arte verbal *siekopai* entre los últimos portadores

de estas expresiones del patrimonio lingüístico. El proceso de registro lingüístico que se desarrolló en las comunidades fue el primero en su tipo para un lenguaje de fórmulas y cantos chamánicos en la Amazonía noroccidental. La pertinencia del proyecto se basó en su vínculo con los procesos de reforma educativa que están gestándose al interior de la nacionalidad como parte de la construcción de una educación propia, en cuyo currículo se busca incorporar el material recopilado y analizado.

El proyecto abarcó tres etapas y su metodología tuvo un enfoque interdisciplinario entre antropología, lingüística y literatura. En una primera etapa, se esbozó una clasificación preliminar de las fórmulas y cantos sagrados con el fin de identificar a los portadores. Se identificaron catorce de ellos (12 hombres, 2 mujeres), cuyas edades oscilaban entre 58 y 98 años, residentes en las comunidades de San Pablo de Kätetsiaya (5), Siekoya Remolino (5), Wa'iyá (2), Sewaya (1) y Bellavista (1). Seis de los portadores presentaban movilidad reducida y dos un grado medio de discapacidad auditiva, por lo que fue necesario trabajar de manera individualizada en sus lugares de residencia.

Dada la sensibilidad de estas expresiones, se requirió un trabajo de concienciación de la población en general y de los portadores en particular sobre la importancia de preservar las fórmulas y los cantos sagrados, de continuar con los procesos de transmisión y de explorar posibles formas de salvaguardar estos géneros del arte verbal *siekopai*. Por las mismas razones, se diseñó un protocolo de levantamiento que incluyó, entre otras cosas: 1) el uso exclusivo de la lengua *paiḱoḱa* por parte de los investigadores locales, quienes debían ser hablantes nativos de la lengua; 2) el respeto irrestricto del tiempo y del espacio adecuados para el registro, lo que hizo necesario programar el trabajo en los lugares y momentos designados por los portadores, generalmente durante la madrugada y en su domicilio; 3) la creación de un contexto natural para el despliegue verbal de las fórmulas y los cantos sagrados, lo que implicó la ingestión de yoco y yagé con los portadores en sesiones que duraron varias horas.

Para lograr el levantamiento adecuado de estas expresiones verbales muy sensibles al contexto, fue necesario capacitar previamente al equipo de investigación local en técnicas de registro etnográfico y audiovisual. El equipo, formado por tres *siekopai* bilingües en *paiḱoḱa* y castellano<sup>6</sup>, estuvo liderado

por Justino Piaguaje, uno de los autores de esta contribución, que al ser el investigador nativo con más experiencia, realizó la elección de los miembros con la aprobación de la máxima autoridad de la nacionalidad. Se elaboró una guía de entrevista lo más completa posible para registrar pormenores relativos a la estructura de las expresiones verbales, su contenido, su interpretación, sus contextos de ejecución, sus formas de enseñanza-aprendizaje y su relación con distintos elementos de la cosmovisión *siekopai*. Los investigadores locales fueron debidamente capacitados en la aplicación de entrevistas etnográficas, la toma de apuntes, la elaboración de notas etnográficas y la escritura del diario de campo. Durante su capacitación sobre el uso de dispositivos de registro audiovisual, se discutió sobre la forma más adecuada de realizarlo tomando en cuenta los contextos donde se despliegan estas manifestaciones verbales: espacios cerrados, con poca o ninguna luz natural, sin iluminación artificial y con varios participantes tomando la palabra al mismo tiempo.

El levantamiento etnográfico y audiovisual de las fórmulas y los cantos sagrados se desarrolló durante cinco semanas ininterrumpidas, durante las cuales el equipo local visitó a los portadores en sus lugares de residencia. Algunos de quienes habían comprometido inicialmente su cooperación decidieron no participar a último momento. Otros colaboradores no estuvieron disponibles durante la fase de registro por razones personales o familiares. Un portador falleció durante el proceso por enfermedad. Finalmente, se logró trabajar con cinco colaboradores, todos hombres, residentes en las comunidades de San Pablo de Kätetsiaya, Wa'iyá y Siekoya Remolino. El trabajo con cada portador implicó varias visitas de aproximación previas al registro de las fórmulas y los cantos sagrados. Según las circunstancias, se realizó un registro sonoro y/o audiovisual y se levantó evidencia fotográfica de los portadores, pero no de los espacios rituales, por razones de privacidad. Cada pieza registrada fue etiquetada y catalogada para producir una base de datos multimedia.

El protocolo ético seguido en la investigación incluyó los siguientes pasos: 1) socialización de los objetivos en asamblea general, 2) identificación de los portadores por parte del equipo local de investigación, 3) sensibilización con los portadores sobre el valor de las fórmulas y los cantos sagrados para una revitalización de la cultura *siekopai*, 4) obtención de consentimiento informado de aquellos portadores que decidieron participar en la investigación, 5) acuerdo con cada participante sobre

6. Los tres investigadores locales fueron Wilfrido Lucitante, Esperanza Piaguaje y Néstor Payaguaje. Aunque no constan como autores del presente artículo, su participación fue decisiva en el levantamiento de la información en campo y el análisis preliminar de los datos etnográficos.

**Figura 2**

*Julio Piaguaje (sabio siekopai) y Justino Piaguaje (investigador local)*



el lugar de trabajo, el tipo de registro permitido (audio y/o video) y demás restricciones específicas de acceso a los productos derivados. Previo al inicio de la fase de levantamiento, los autores y el equipo de investigación local junto con la dirigencia acordaron unos criterios generales para orientar el registro y archivo del material audiovisual.

La segunda etapa del proyecto tuvo varios momentos. En primer lugar, se realizó una selección de diez piezas registradas en audio y/o video de acuerdo con el tipo al que pertenecían, a fin de tener una muestra lo más variada posible para el análisis. Las piezas elegidas fueron transcritas en lengua *paikoka* según su norma ortográfica actual y traducidas libremente al castellano. Se requirieron varios acercamientos a los textos por la dificultad que suponían su transcripción y traducción. En algunos casos fue necesaria una transcripción fonética para poder establecer la variación morfo-fonológica. El siguiente paso fue realizar una traducción preliminar al castellano para orientar el análisis morfológico, el cual consistió en la segmentación de palabras en raíces y sufijos y sirvió para describir los recursos lingüísticos utilizados en ambos géneros verbales. El último paso fue cotejar la traducción libre de los textos con la traducción literal construida a partir del análisis morfológico y sintáctico. La interpretación de los textos se enriqueció con información etnográfica recogida acerca de su función, contextos de uso y

usuarios, y su vínculo con otros elementos de la cultura *siekopai*, cuyo conocimiento hace posible la correcta interpretación de las fórmulas y los cantos sagrados, así como las condiciones contextuales que han de cumplirse para lograr su eficacia performativa.

Como parte de la tercera y última etapa del proyecto se discutió con portadores, gestores culturales locales y líderes comunitarios las formas más adecuadas para conservar este patrimonio lingüístico, gracias a lo cual se logró perfilar una serie de criterios u orientaciones que habrán de tomarse en cuenta para su salvaguarda y que se exponen en la última sección de este artículo.

## **5. Las fórmulas *uja* y los cantos sagrados *wiña*: naturaleza, tipos y funciones**

En cuanto géneros formulaicos, las fórmulas *uja* y los cantos sagrados *wiña* comparten la misma naturaleza religiosa y tienen varios elementos formales en común, si bien sus funciones difieren al igual que sus contextos de uso. En esta sección describimos en detalle en qué consiste cada género, su tipología, sus particularidades formales, sus contextos de uso y sus modos de enseñanza-aprendizaje.

Antes de pasar a tratar cada género por separado, se requieren un par de observaciones. La primera es que los *wiña* son cantos sagrados que hacen parte del lenguaje chamánico, pero a diferencia de los cantos de curación que pertenecen al mismo lenguaje, sirven

para la comunicación con los seres espirituales. Si tomamos como referencia la clasificación de Cipolletti, los *wiña* integran la etnocategoría *wiña kashé* (1988, p. 9) por cuanto están asociados siempre con la ingesta de yagé. Las fórmulas *uja*, al contrario, no pertenecen a esta categoría ni a los cantos festivos u *otaoyé*, por lo que constituyen con todo derecho un género aparte. No obstante, algunos *uja* pueden considerarse dentro del lenguaje chamánico, sobre todo aquellos que sirven para curar e invocar y cuya ejecución está siempre acompañada del consumo de yagé. En cualquier caso, tanto *uja* como *wiña* son reconocidos por los propios hablantes como parte de la lengua *paikōka* en la medida que poseen palabras formalmente identificables por cualquiera de ellos –salvo casos excepcionales en los que han ocurrido procesos morfológicos que involucran diferentes figuras de dicción. Procesos similares han sido descritos hace poco para los cantos rituales entre los awareté del Brasil (Heurich, 2020)<sup>7</sup>.

### 5.1 Las fórmulas *uja*

El género verbal *uja* comprende un conjunto de fórmulas que cumplen distintas funciones. Aunque desde la visión occidental podríamos llamarlas “fórmulas mágicas” por la eficacia performativa que suponen, su naturaleza “mágica” no se basa en un lenguaje críptico. En efecto, un primer análisis nos permite afirmar que con las fórmulas ocurre igual que con los cantos chamánicos, cuyo lenguaje, de acuerdo con Cipolletti, puede ser comprendido, por los no iniciados, en su valor nominal, es decir, en cuanto a la forma, y que “lo ininteligible [de los cantos chamánicos] se da en el plano semántico” (1988, p. 11)<sup>8</sup>. No existe a la fecha un estudio lingüístico de las fórmulas *uja* en la literatura antropológica. Las referencias disponibles son todas generales y no ofrecen datos precisos en relación con su tipología, estructura formal y contenido. Cipolletti, la más conocedora del tema, habla de un tipo específico de *uja* al que llama *wati jua* (sic), es decir, “ciertas fórmulas para alejar a seres peligrosos, en este caso los wati”, pero no ofrece mayores detalles (1988, p. 109).

La investigación con los últimos portadores permitió identificar diez tipos de fórmulas de acuerdo

con la función que cumple cada una, su modalidad y las condiciones de fortuna (*felicity conditions*) que contribuyen a su eficacia performativa. La lista que sigue no pretende ser exhaustiva y no excluye en principio la existencia de otros tipos de fórmulas.

### Figura 3

*Cesareo Piaguaje (sabio siekōpai)*  
y *Justino Piaguaje (investigador local)*



7. Una compilación clásica de estudios sobre el lenguaje ritual y chamánico en varios pueblos indígenas de América del Sur se encuentra en Sherzer y Urban (1986).

8. Vickers, por el contrario, cree que su lenguaje es críptico y no puede ser comprendido por cualquier persona sino solo por quienes están en capacidad de interpretarlo gracias a sus conocimientos sobre espiritualidad nativa (citado en Cipolletti, 2000, p. 11).

**Tabla 2***Tipos de uja según su función y lenguaje*

Tipo	Función	Modalidad
<i>Kara uja</i>	Esterilización	Recitado
<i>Joye uja</i>	Fertilización	Recitado
<i>Wati uja</i>	Protección de espíritus <i>wati</i> ; curación de enfermedad del <i>wati</i>	Recitado
<i>Yai uja</i>	Protección del jaguar	Recitado
<i>Sojo uja</i>	Curación del ombligo del recién nacido	Recitado
<i>Aña pökë uja</i>	Protección de seres acuáticos (en especial, el “pez grande”)	Recitado
<i>Aña uja</i>	Curación de mordedura de serpiente	Recitado
<i>Wa'i uja</i>	Invocación al dueño de las aguas para tener buena pesca	Cantado
<i>Sese tañe uja</i>	Invocación al dueño de los cerdos salvajes para cazarlos	Cantado
<i>Yage uja</i>	Invocación a los espíritus del <i>matëmo</i> o mundo superior	Cantado

La tabla muestra la variedad de funciones que cumplen los *uja*. Entre estas se hallan la esterilización y la fertilización de la mujer, el cuidado del ombligo del recién nacido y la curación de la mordedura de serpiente. Sirven también para protección de un tipo específico de espíritus del bosque (los *wati*), pero también de animales del mundo acuático (*aña pökë*, el “pez grande”) y del jaguar (*yai*). Aunque la mayoría de fórmulas se pronuncian luego de la ingesta de yoco, existen tres tipos que están asociados más bien con la toma de yagé y que sirven precisamente para invocación. Estos tipos de *uja* siempre se cantan, mientras el resto de fórmulas solo se recitan<sup>9</sup>. El *yage uja* pertenece propiamente al lenguaje chamánico, pues a través de él el oficiante invoca a los seres del *matëmo* o mundo superior antes de iniciar los cantos sagrados o *wiña* (Cipolletti 1985, p. 310). En cuanto a la longitud de las fórmulas también existen diferencias según el tipo de *uja*. Por ejemplo, las fórmulas para secar el ombligo del recién nacido son más cortas que las de protección del jaguar o las de esterilización y fertilización de la mujer. El caso extremo lo constituyen las fórmulas de invocación (*wa'i uja*, *sese tañe uja*, *yage uja*), cuya extensión duplica o triplica las anteriores.

El éxito de una fórmula –lo que podemos llamar su “eficacia performativa”– se basa en el cumplimiento de varias condiciones de fortuna

que constituyen su fuerza ilocucionaria. A partir de la información recogida para los diez tipos de *uja*, hemos clasificado las condiciones de fortuna de la siguiente manera:

- De tipo lingüístico: consisten en la pronunciación al pie de la letra de la fórmula respectiva; una reproducción así significa que no puede alterarse ni su composición léxica ni su estructura morfológica ni el orden de palabras ni la curva melódica correspondiente. La imprecisión en la fórmula recitada no solo resulta en su falta de efectividad, sino incluso puede ser contraproducente y provocar el efecto contrario (como en el caso de las fórmulas de protección del *aña pökë* o “pez grande”);
- De tipo ceremonial: consisten en la creación adecuada del contexto ritual para la pronunciación de la fórmula, por ejemplo, a través de la ingestión de yoco o yagé en una ceremonia, pero también a través de una serie de secuencias o movimientos de las manos o de alguna parte del cuerpo, siempre en relación con un lugar y con uno o más objetos;
- De tipo objetual: consisten en el uso correcto de objetos de diferente tipo, como puede ser el cigarrillo que se sopla sobre el remo de una canoa para protegerse del *aña pökë* o la bola de brea sobre la cual se recita la fórmula y luego se quema para ahuyentar al *wati*, etc.

En relación con su aprendizaje, existen tres vías a través de las cuales un individuo puede adquirirlas, dependiendo del tipo de fórmula. No existe preferencia por alguna de estas vías de adquisición por parte de los portadores, ya que todas pertenecen a la tradición *siekopai*.

9. Los *uja* para curar la enfermedad producida por los *wati* son una excepción. Estas fórmulas también pueden ser cantadas, siempre y cuando lo sean por un chamán en una ceremonia de yagé.

La más común de todas las vías es de tipo unilineal, es decir, a través de los progenitores o los abuelos: de padres a hijos y de madres a hijas o bien de abuelos a nietos y de abuelas a nietas. Al parecer, el aprendizaje unilineal a través de los abuelos era mucho más frecuente en el pasado, lo que concuerda con el papel de las generaciones mayores como principales transmisoras de todos los géneros de tradición oral, de los conocimientos etnobotánicos y de las prácticas de alimentación y dieta (Gómez Rendón, 2021, p. 26). A modo de ejemplo, tomemos el aprendizaje de las fórmulas para protección de los espíritus del bosque (*wati uja*). En este caso, los padres o los abuelos enseñaban las fórmulas a sus hijos o nietos varones cuando estos empezaban a salir de cacería (alrededor de los 15 años). La enseñanza estaba acompañada de la ingestión de yoco. Si la fórmula era de curación, entonces su eficacia debía asegurarse mediante la ingestión de yagé.

La segunda vía de aprendizaje es a través de un maestro, por pedido expreso de la persona que desea adquirir la fórmula. Tal es el caso de las fórmulas para la curación de la mordedura de serpiente (*aña uja*). El contexto tradicional de aprehensión de estas fórmulas es la ceremonia del yagé. La razón es simple y es que, si bien una persona puede transmitir a otra una fórmula, la fuente primaria de esta no es otro ser humano sino seres espirituales –en este caso, los *nuni pai*, seres sagrados que viven en el *ume tsiaya*– con los cuales solo se puede contactar a través de la ingestión del alucinógeno.

La tercera vía de aprendizaje es directamente a través de los seres espirituales del mundo superior (*matëmo*), por lo tanto, sin la mediación de otro ser humano. Esta vía es la del chamán, que al ingerir yagé

aprende las fórmulas de los propios seres del *matëmo* y las repite, actuando solo como portavoz. Esta forma de enseñanza es exclusiva de las fórmulas que se cantan en las ceremonias del yagé (*yage uja*).

## 5.2 Los cantos *wiña*

El segundo género del arte verbal, conocido como *wiña*, abarca un conjunto de cantos que permiten la comunicación con los *matëmo bai* o seres del mundo superior, los cuales están organizados en grupos: los *yëwiya pai* (la gente del río Yëwiya), los *apoyeja pai* (la gente de la palma *apo*), los *ñumiwajë pai* (la gente del Ñumi) o los *mapuiwëña pai* (la gente de malocas de *mapui*), por mencionar algunos. A cada grupo le corresponde un tipo diferente de *wiña*.

Aunque los *wiña* también utilizan expresiones fijas y en tal medida constituyen también un género formulaico, su construcción es más poética y permite ciertas licencias. Como señalamos en su momento, una diferencia importante entre los *wiña* y la mayoría de las fórmulas –excepto aquellas de pesca y yagé– es que los *wiña* siempre se cantan.

Las referencias bibliográficas a los cantos chamánicos de comunicación con los seres espirituales son más precisas que las referencias a las *uja*. Vickers habla de la comunicación del chamán en las ceremonias del yagé con los guardianes de los animales de caza (*tañë*), pero no identifica el género al que pertenece esta forma de comunicación (1989, pp. 135-6). El estudio hasta ahora más completo sobre los cantos chamánicos entre los *siekopai* se lo debemos a Cipolletti (1988), quien analiza su estructura formal y su contenido a partir de tres

10 |

### Figura 4

Ricardo Piaguaje (sabio *siekopai*)



piezas que le fueron proporcionadas por un curaca *siekopai*. Otras referencias son más genéricas y no permiten una exploración detallada de su estructura, aun cuando contienen información etnográfica relevante (cf. Moya, 1992).

A diferencia de las fórmulas, los *wiña* no tienen condiciones de fortuna que deban cumplirse para su efectividad, a más de ser ejecutados por un chamán durante la ceremonia del yagé, en la casa destinada para el efecto y durante la noche. En el ritual, el maestro suele estar acompañado de sus discípulos. Todos los asistentes llegan vestidos con sus túnicas rayadas (*toya ju'ika*) y adornados con coronas de plumas, plantas perfumadas, huitó (*Genipa americana*) en los brazos y piernas, pintura de achiote y curí en la cara, adornos de hojas y collares de dientes de jaguar. La toma del yagé da inicio al oscurecer. Cuando el oficiante se encuentra bajo sus efectos, empieza a recitar las fórmulas (*yage uja*) mediante las cuales se convoca a los seres del mundo superior. Cuando estos han sido llamados a su presencia, el chamán inicia los cantos (*wiña*) y empieza a distribuir el yagé entre los participantes de la ceremonia. El oficiante “cura” el yagé con los *wiña*, es decir, le canta “poniendo las letras para que las vean” mientras entrega la bebida a los participantes.

Si durante la ceremonia el chamán quiere comunicarse con el dueño de las guanganas o cerdos salvajes (*sese tañë*), lo invoca a través de un canto para que envíe a los animales y estos puedan ser cazados por los *siekopai*. En otra ceremonia, el mismo chamán puede comunicarse con el señor de las aguas (*okome*) para que permita una pesca abundante. En este caso, también pronuncia un canto. Cuando el amo de los cerdos o el de las aguas ha sido convocado, entabla con el chamán una conversación en la cual no se usan expresiones fijas, como ocurre en el lenguaje formulaico. En todos los casos, la invocación requiere siempre suma atención, pues ocurre que ciertos personajes espirituales aparentan ser los dueños o *tañë* de algunas especies animales cuando lo son de otras, induciendo al error a quien los convoca, sobre todo si se trata de un aprendiz.

## 6. Criterios para un plan de salvaguarda de las *uja* y los *wiña*

Aunque quedan casi una docena de hombres y mujeres que conocen distintos tipos de fórmulas y cantos sagrados, los procesos normales de transmisión se han interrumpido a la fecha. En la tercera sección exploramos algunos factores que

han incidido en esta discontinuidad. Antes de formular algunos criterios para construir un plan de salvaguarda de estas expresiones orales del patrimonio lingüístico *siekopai*, es preciso que profundicemos en los problemas detrás de la transmisión de estos géneros.

### 6.1 Factores que inciden en la transmisión de las fórmulas y los cantos sagrados

Al preguntarles por qué se ha interrumpido la transmisión de las fórmulas y los cantos sagrados, los portadores concordaron en que el modo de vida actual ha provocado un distanciamiento generacional que impide dicha transmisión. Este alejamiento es social y cultural a la vez, de suerte que no solo trunca una comunicación adecuada entre los jóvenes y los adultos mayores, portadores de la tradición, sino que se refleja en la importancia que cada generación da a la espiritualidad y los valores culturales, marco en el cual adquieren sentido las fórmulas y los cantos sagrados.

Los portadores insisten en que el aprendizaje de las fórmulas y los cantos sagrados supone un conjunto de normas estrictas que hoy en día niños y jóvenes no están dispuestos a observar. Estas reglas son de diferente tipo y tienen que ver, por ejemplo, con restricciones alimenticias y de movilidad o con la ingestión de yoco y yagé en los espacios y tiempos exclusivamente asignados. Al no cumplirse las restricciones impuestas al aprendiz, el proceso de enseñanza-aprendizaje queda trunco desde el principio.

Por otra parte, la religión cristiana ha influido decisivamente en la forma como se consideran las fórmulas y los cantos sagrados, como también las bebidas tradicionales que acompañan su aprendizaje y ejecución. No menos influyente ha sido la escuela. En ella se han invertido los valores de la educación tradicional, de suerte que su foco está en lo material en detrimento de lo espiritual. Pese a formar parte del sistema de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), que promueve, entre otras cosas, el uso del *paikoka* y la enseñanza de contenidos culturalmente relevantes para los educandos, las escuelas que funcionan en las comunidades *siekopai* privilegian destrezas y contenidos occidentales y, cuando introducen temas autóctonos, lo hacen de manera superficial y folclórica, sin profundizar en la cosmovisión, cuyo núcleo está constituido precisamente por la espiritualidad y los valores nativos. Así, la EIB ha acabado por excluir de los procesos de enseñanza-aprendizaje no solo a los actores educativos tradicionales, sino también los tiempos y los espacios donde se reproducían las fórmulas y los cantos sagrados. De este modo, se ha perdido la vivencia colectiva de la enseñanza de la tradición oral. Por esta razón, según los portadores, incluso cuando

hoy en día se bebe yoco y yagé, se lo hace fuera del ritual que exige la ingesta de ambas bebidas. Incluso el ambiente sonoro llega a ser un problema para los procesos de transmisión de estas expresiones verbales, por la presencia de música que se reproduce a elevado volumen, el ruido de los autos y las canoas a motor, el sonido de las motosierras que talan el bosque o el de las petroleras que realizan prospección sísmica y perforan el suelo. La contaminación auditiva, expresión de una forma de existir alejada de la espiritualidad y la vida del bosque donde esta se despliega, se convierte así en otro obstáculo para la conservación de la tradición oral.

Causa y efecto de una forma diferente de vivir y convivir, las diferencias intergeneracionales en la cosmovisión saltan a la vista. Los jóvenes y los adultos mayores tienen dos visiones de la selva diametralmente opuestas. Mientras los abuelos ven la selva llena de espíritus que la pueblan al igual que los humanos y con los cuales es preciso comunicarse para vivir bien, los jóvenes ven en ella mercancías que pueden ser comercializadas en forma de madera, animales, agua, petróleo, etcétera, o un espacio baldío que ha de ser desmontado para dar paso a una explotación diferente del suelo mediante monocultivos y ganadería intensiva. Esta perspectiva la promueve la misma escuela, que imparte los contenidos relacionados con Ciencias Naturales de manera totalmente desvinculada de la cosmovisión *siekopai*, pero también es impulsada por las entidades del Estado a través de programas como Socio Bosque, del Ministerio de Ambiente, que entrega incentivos económicos a las comunidades indígenas para que conserven sus bosques nativos.

## 6.2 Criterios para un plan de salvaguarda de las *uja* y los *wiña*

Con los antecedentes expuestos, es necesario que tracemos algunos criterios generales que deberán observarse para la salvaguarda de las fórmulas y los cantos sagrados, sin olvidar que su importancia, como acabamos de ver, está estrechamente relacionada con los ámbitos centrales de la cultura y la sociedad *siekopai*. Los siguientes criterios han sido sistematizados a partir del taller de salvaguarda, repositorio y protocolos de acceso realizado con la participación de los portadores, los gestores culturales locales y los líderes de la nacionalidad.

Sin excluir orientaciones más precisas, dos son los criterios fundamentales que es necesario tener en cuenta para salvaguardar las fórmulas y los cantos sagrados del arte verbal *siekopai*. El primero está directamente relacionado con el territorio. Por las consideraciones hechas en la sección precedente, esperamos haber dejado claro la importancia que tiene

la protección del territorio como espacio vital donde adquieren sentido la enseñanza y el aprendizaje de las fórmulas y los cantos sagrados. Parte primordial de este espacio vital es la zona ancestral de Pě'kēya, mejor conocida como Lagartococha, un ecosistema de humedales de gran biodiversidad que históricamente fue el corazón cultural y espiritual de los *siekopai* del Ecuador. Obligados a abandonarlo luego del conflicto de 1941, los *siekopai* han presentado hace poco una acción de protección para la restitución de esta amplia área de humedales, pues la consideran la fuente de donde abreva su cultura y de donde provienen la historia, los mitos, la sabiduría y el conocimiento de toda la nacionalidad.

El segundo criterio tiene que ver con el modelo educativo. Es necesario que el sistema de educación cambie el tipo de contenidos que se imparten y la forma en que lo hace. Es necesario pasar de un paradigma materialista a uno espiritual. Así se logrará que la escuela se transforme en un espacio que fomente el respeto a la espiritualidad, marco en el cual adquieren sentido las fórmulas y los cantos sagrados así como muchas otras manifestaciones de los *siekopai*. Esta mudanza de paradigma implica incorporar los espacios, los tiempos y los actores tradicionales al proceso educativo, porque son donde, cuando y con quienes se transmite la espiritualidad y los valores propios de la cultura nativa.

Aparte de estos criterios generales, se han expuesto algunas recomendaciones más precisas que pasamos a señalar. En primer lugar, puesto que, de acuerdo con los portadores, el yoco es una bebida energizante que activa los procesos cognitivos y la memoria, requisito para el aprendizaje de las fórmulas *uja*, se ha propuesto su introducción en el espacio escolar con niños de ocho años en adelante como un primer paso para la enseñanza de los géneros formulaicos. Según varios portadores, es factible enseñar en la escuela algunas *uja*, específicamente aquellas de protección, porque pueden servir a niños y jóvenes cuando están en la selva o viajan por el río. La factibilidad de esta propuesta radica en que las fórmulas de protección, a diferencia de otras, basan su eficacia performativa en la reproducción exacta de las palabras que la componen y no en el contexto o en algún tipo de mediación material. Al contrario, el aprendizaje de otros tipos de *uja* requiere contextos sociocomunicativos específicos que no pueden ser reproducidos en el contexto de la escuela. El esquema de educación propia impulsado desde la dirigencia *siekopai* incluye la incorporación de espacios fuera del aula, que podrían permitir la

adquisición natural de estas fórmulas en las nuevas generaciones, gracias a la reintroducción de la bebida del yagé y la reactivación de la práctica chamánica a nivel comunitario.

Por otra parte, el aprendizaje de los cantos requiere siempre del yagé y de lugares y momentos adecuados para su consumo (las llamadas “casas de yagé”), por lo que su introducción como parte del proceso educativo implica ir más allá del espacio-tiempo del aula. Así como la programación escolar debe recuperar el mes de agosto como el tiempo más adecuado para el aprendizaje espiritual, toda comunidad debe tener su casa de yagé. Hoy en día solo San Pablo de Kätetsiaya y Siekoya Remolino tienen estas construcciones. En ellas han retomado la toma del alucinógeno dos jóvenes comprometidos con la revitalización cultural de sus comunidades, a quienes es preciso integrar al esfuerzo de salvaguardar las fórmulas y los cantos sagrados.

## 7. Conclusiones

Los criterios y recomendaciones que acabamos de esbozar solo pueden tener validez si recordamos que la enseñanza de una *uja* o de un *wiña* no sólo implica conocer las palabras exactas y su forma de pronunciarlas, sino sobre todo comprender y acoger la visión comunicativa sobre la que descansan, una visión según la cual la selva está poblada de seres no humanos con quienes los humanos deben comunicarse para poder vivir en armonía.

Portadores, líderes comunitarios y gestores culturales locales están de acuerdo en que la investigación de los géneros formulaicos del arte verbal *siekopai* debe continuar y que sus resultados tienen que movilizarse con fines educativos. Los autores, por su parte, esperan que este artículo siembre una semilla no solo en las instituciones de educación superior, sino también entre los profesores y los gestores culturales de las comunidades *siekopai* para continuar con el proceso.

**Fecha de recepción:** 17 de abril de 2023

**Fecha de aceptación:** 14 de julio de 2023

## Referencias

Cipolletti, M. S. (1985). La concepción del cosmos de un shamán secoya (Amazonía ecuatoriana). *Revista Española de Antropología Americana*, (15), 305-321.

Cipolletti, M. S. (1988). *Aipe Koka. La palabra de los antiguos. Tradición oral secoya*. Abya-Yala.

Cipolletti, M. S. (1992). Un manuscrito tucano del siglo XVIII: ejemplos de continuidad y cambio en una cultura amazónica (1753-1990). *Revista de Indias*, 52(194), 181-194.

Cipolletti, M. S. (2000). El animalito doméstico quedó hecho cenizas. Aspectos del lenguaje shamánico secoya. En P. Bidou y M. Perrin (Eds.), *Lenguaje y palabras chamánicas* (pp. 9-34). Abya-Yala.

Cipolletti, M. S. y Payaguaje, F. (2008). *La fascinación del mal. Historia de vida de un shamán secoya de la Amazonía ecuatoriana*. Abya-Yala.

Gómez Rendón, J. (2009). Vitalidad de la lengua Tsa'fiki en las siete comunidades Tsáchilas de la provincia de Santo Domingo de los Tsáchilas (Informe de consultoría). INPC.

Gómez Rendón, J. (2021a). *Estado de la Educación en la Nacionalidad Siekopai del Ecuador. Diagnóstico de Línea Base* (Informe de consultoría). Amazon Frontlines, Alianza Ceibo.

Gómez Rendón, J. (2021b). Patrimonios culturales amazónicos de Orellana y Sucumbíos. *Antropología, Cuadernos de Investigación*, (25), 42-85.

Heurich, G. O. (2020). Broken words, furious wasps. How should we translate the sonic materiality of Araweté ritual singing? *Journal de la Société des Américanistes*, 106(1), 105-126.

INPC (2013). *Guía metodológica para la salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*. INPC.

Moya, R. (1992). *Réquiem por los espejos y los tigres. Una aproximación a la literatura y lengua secoyas*. Abya-Yala.

Sherzer, J. y Urban, G. (Eds.) (1986). *Native South American Discourse*. Mouton de Gruyter.

Unesco (2022). Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. *En Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003* (pp. 1-23). Unesco.

Vickers, W. (1989). *Los Sionas y Secoyas. Su adaptación al ambiente amazónico*. Abya-Yala.

Waltz, N. y Wheeler, A. (1972). Proto-Tucanoan. En E. Matteson et al., *Comparative studies in Amerindian Languages* (pp. 119-149). Mouton de Gruyter.