

Patrimonios vivos: Diálogo intercultural y defensa territorial en la formación de peritos comunitarios en Ecuador

Living Heritage, Intercultural Dialogue, and Territorial Defense: The Training of Grassroots Cultural Experts in Ecuador

Recepción: 10/03/2025 • Revisión: 08/04/2025 • Aceptación: 23/04/2025

<https://doi.org/10.32719/29536782.2025.8.3>



Elena Gálvez Mancilla

Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra
Coímbra, Portugal
elenagalvez@ces.uc.pt

Resumen

El artículo analiza una experiencia pedagógica intercultural: el curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales”, impartido en 2024 y dirigido a miembros de comunidades indígenas y campesinas cuyos territorios están en disputa con industrias extractivas. El curso reunió a estudiantes de diversas zonas geográficas y étnicas. Así, desafió la concepción tradicional del patrimonio como objeto inerte y propuso una visión que integra naturaleza y cultura como sujetos vivos y relacionales. La metodología se basó en el reconocimiento de la diversidad territorial y multiepistémica, incorporando conocimientos ancestrales. Los resultados evidenciaron que el patrimonio debe entenderse como una red dinámica de relaciones, y que la experticia no reside exclusivamente en instituciones académicas, sino en quienes habitan los territorios. Además, el curso puso en evidencia las tensiones entre el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza y las políticas extractivistas del Estado. Esto subraya la necesidad de desarrollar nuevas estrategias de defensa territorial que integren conocimientos situados y perspectivas comunitarias.

Abstract

This article analyzes an intercultural pedagogical experience: the course “Community Expertise and Other Forms of Knowledge in the Protection of Natural and Cultural Heritage,” held in 2024 and aimed at members of Indigenous and rural communities whose territories are in conflict with extractive industries. The course brought together students from diverse geographical and ethnic backgrounds, challenging the traditional conception of heritage as an inert object and instead proposing a perspective that integrates nature and culture as living and relational subjects. The methodology was grounded in the recognition of territorial and epistemic diversity, incorporating ancestral knowledge systems. The findings suggest that heritage should be understood as a dynamic web of relationships, where expertise does

Palabras clave

derechos de la naturaleza
patrimonio
cosmovisión
territorio
conocimientos ancestrales

Keywords

rights of nature
heritage
worldview
territory
indigenous knowledge



not reside exclusively in academic institutions but in those who inhabit and care for their territories. Moreover, the course highlighted the tensions between the constitutional recognition of the Rights of Nature and the extractivist policies of the State. This underscores the need to develop new territorial defense strategies that integrate situated knowledge and community-based perspectives.

Introducción

Este artículo analiza la experiencia pedagógica intercultural del curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales”, un programa avanzado organizado conjuntamente por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (UASB-E), la organización ecologista Acción Ecológica y el proyecto Eco Amazonía del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, entre agosto y octubre de 2024. Se trató de un esfuerzo por vincular el devenir político y los postulados teóricos en torno a los derechos de la naturaleza, aplicados al conflictivo avance de las industrias extractivas en Ecuador y, con ello, a la erosión medioambiental y cultural. Este programa avanzado estuvo dirigido a miembros de comunidades indígenas y campesinas que se encuentran involucrados en procesos de defensa de sus territorios frente a la profundización de la matriz extractivista. Contó con la participación de 40 estudiantes —la mayoría vinculados a organizaciones nacionales o provinciales de las regiones geográficas Costa, Sierra y Amazonía— y 32 docentes de instituciones tanto de Ecuador como de México, Bolivia, Brasil y Portugal, en un formato híbrido con una duración total de 200 horas.

El curso abordó la noción de “patrimonio natural/cultural” desde un enfoque dual: por un lado, como estrategia para confrontar los modelos extractivistas que amenazan a los territorios étnicos, y, por otro, como marco para transformar la concepción hegemónica de experticia, reconociendo el conocimiento situado¹ de los participantes sobre sus territorios. Esta perspectiva permitió rastrear, a través de la simbolización de la naturaleza —donde ríos, montañas

y bosques son entendidos como seres vivos y agentes históricos—, los vínculos profundos entre las comunidades y sus ecosistemas. Al priorizar saberes ancestrales y prácticas relacionales, el curso desestabilizó la visión objetual del patrimonio, proponiendo en su lugar una red biocultural² donde la experticia emerge no desde instituciones académicas, sino desde la cohabitación y el diálogo multiespecies que definen los territorios como espacios de resistencia y reproducción de vida. Estas narrativas se han convertido en parte del lenguaje filosófico y político de los movimientos sociales contrahegemónicos.

El neoextractivismo en el Ecuador contemporáneo

El avance del extractivismo en Ecuador bajo el Gobierno de Noboa se ha visto potenciado por la minería ilegal, un fenómeno que opera en la sombra y que ha escalado en territorios indígenas desde 2023. El 67 % de las concesiones mineras en provincias como Napo y Morona Santiago se superponen con tierras ancestrales de pueblos kichwa y shuar, con lo que violan el art. 57 de la Constitución, referido al derecho a la consulta previa.³ Aunque el Gobierno insiste en promover una “minería responsable”, organizaciones como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador denuncian que, entre 2023 y 2025, se han registrado catorce nuevos campamentos ilegales en la cuenca del río Napo. Estas actividades son facilitadas también por la flexibilización de controles ambientales mediante la Ley de Inversiones Prioritarias⁴ y la Ley de Eficiencia Económica,⁵ que reducen los plazos para estudios de impacto ambiental y facilitan la explotación en zonas antes protegidas.

1 Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en *Women, Science, and Technology: A Reader in Feminist Science Studies*, eds. Mary Wyer, Mary Barbercheck, Donna Cookmeyer, Hatice Ozturk y Marta Wayne (Nueva York: Routledge, 2013). <https://tinyurl.com/mrxp7rzc>.

2 Víctor Toledo y Narciso Barrera, *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (Barcelona: Icaria, 2008).

3 Pablo Ortiz, “Extractivismo en la sombra: Minería ilegal, conflictos y derechos indígenas en Ecuador”, *Debates Indígenas*, accedido 1 de febrero de 2025, <https://tinyurl.com/bdhmrhcd>.

4 Ecuador, *Ley Orgánica para el Fomento Productivo, Atracción de Inversiones, Generación de Empleo, y Estabilidad y Equilibrio Fiscal*, Registro Oficial 309, Suplemento, 21 de agosto de 2018, <https://tinyurl.com/yv79s792>.

5 Ecuador, *Ley Orgánica de Eficiencia Económica y Generación de Empleo*, Registro Oficial 461, Suplemento, 20 de diciembre de 2023, <https://tinyurl.com/yf6d5rrs>.

En abril de 2024, el Gobierno de Noboa autorizó la expansión del bloque petrolero Ishpingo-Tambococha-Tiputini, en el Parque Nacional Yasuní, con lo que incumplió fallos judiciales que protegían zonas de amortiguamiento. Paralelamente, el Estado ecuatoriano ha militarizado zonas de conflicto y criminalizado a defensores indígenas. Este escenario refleja una crisis de derechos colectivos y de derechos de la naturaleza: la extracción ilegal y las políticas estatales convergen en la desposesión de los territorios originarios del país. En este contexto hablamos de neoextractivismo,⁶ un tipo de extractivismo que, por su escala, el nivel de intervención de actores y el volumen de materiales en movimiento, es el mayor de la historia.

Este concepto enfatiza la intensificación extractiva actual, un fenómeno multiescalar, resultado histórico-geopolítico de la jerarquización colonial. En este marco, los territorios son concebidos como espacios centrales (de poder) y periféricos (como el “tercer mundo”), para la consolidación de un modo de acumulación caracterizado por el uso intensivo de agua y recursos naturales.⁷ La mayoría de los espacios mancillados se encuentran en territorios étnicos y comunitarios consagrados como zonas de sacrificio,⁸ espacios geográficos que, en nombre del “progreso” y el “desarrollo” económico nacional, son puestos a disposición de los grandes capitales extractivos.

A su vez, las luchas indígenas y ecologistas en defensa de los territorios en donde se reproduce la vida y la cultura utilizan actualmente como marco de referencia para sus luchas la Constitución de Ecuador de 2008, en la que la naturaleza o madre tierra es reconocida como un sujeto que posee derechos:

La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.⁹

Las personas que asistieron al curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de

patrimonios naturales y culturales” son protagonistas de disputas territoriales y por justicia climática y epistémica. Al mismo tiempo, son expertas en sus territorios, como lo demuestran las diversas manifestaciones simbólicas de conocimiento sobre los elementos de su naturaleza, las cuales les otorgan un estatus de experticia propia. No obstante, cuando hablamos de “experticia”, pareciera que aludimos invariablemente a la ciencia occidental, cuya forma de conocimiento separa a las plantas y los animales de su entorno, aísla su identidad ancestral para asignarles una nueva identidad como mercancías al servicio de la industria capitalista. Este proceso rompe sus relaciones multiespecies con el entorno, un fenómeno inherente al extractivismo. El petróleo, por ejemplo, deja de ser la “sangre de la tierra”, según cosmovisiones indígenas, para convertirse en mero combustible. Este curso abordó la tensión entre patrimonios vivos, relacionales y compuestos por sujetos no solo humanos, con una perspectiva objetual y extractiva del patrimonio.

Patrimonio vivo: crítica a la objetualización

Lo que es considerado patrimonio cultural en Ecuador —aun cuando se reconocen las manifestaciones de la cultura popular, las artesanías, los edificios ancestrales, entre otros— no llega a ver en la diversidad étnica su profundidad epistémica. Los conocimientos y la identidad de las poblaciones indígenas y rurales siguen siendo despreciados en el marco del Estado nacional.

En la visita al Museo Nacional del Ecuador, una de las actividades del curso, se pidió a los alumnos y alumnas que reconocieran alguna pieza o manifestación de su cultura. Los resultados fueron muy interesantes: de los 40 participantes, ninguno se reconoció allí. El arte colonial, las piezas prehispánicas y demás objetos tienen una distribución que no responde a un orden geográfico ni étnico; se encuentran mezclados, de forma que las personas que venían de Manabí y Santa Elena, o de la Amazonía, concluyeron que, precisamente, al Estado no le hace falta reconocer las diferencias. Todos son iguales y no importa de dónde provengan.

6 Maristella Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias* (Bielefeld, DE: Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales [CALAS], 2019), 21.

7 *Ibid.*, 15.

8 *Ibid.*, 79.

9 Ecuador, *Constitución de la República del Ecuador*, Registro Oficial 449, 20 de octubre de 2008, art. 71.

Esta falta de información, que en el museo se tematiza como “una curaduría no convencional”, fue leída como una homogenización discursiva. Un asistente de nacionalidad waorani nos mostró un cuadro —la única pieza que aludía a su cultura— realizado por un mestizo que representaba, sin ser del territorio, lo que eran para él, “desde Quito”, la cultura y el territorio waorani. La ausencia de representación waorani en el museo, sustituida por una pintura mestiza, ejemplifica la codigofagia:¹⁰ la asimilación colonial que vacía a las culturas indígenas de su agencia epistémica.

La visita al Museo Nacional evidenció la homogeneización del patrimonio cultural, por la cual las piezas —sin importar su procedencia— comparten un mismo espacio físico, despojadas de su contexto original. Esta disposición reduce la interacción con los objetos a una experiencia pasiva de espectador, lo que niega su función social histórica. Los artefactos exhibidos, provenientes de diferentes momentos históricos y zonas geográficas, adquieren una identidad de “objetos muertos”: entidades estáticas cuyo único rol es la exhibición, desvinculadas de sus usos rituales, cotidianos o políticos originarios. Al presentarlos como “propiedad del Estado nacional”, se refuerza una narrativa que privilegia la apropiación institucional sobre las memorias vivas de las comunidades.

Patrimonio relacional

El patrimonio cultural, por un lado, y el patrimonio natural, por el otro, sigue siendo temas que recorren sendas separadas, abordados por los discursos formales desde una perspectiva objetual. Los “bienes patrimoniales” son objetos —zonas arqueológicas, edificios religiosos u obras artísticas— y el patrimonio natural, aquellos espacios destinados a la explotación turística.¹¹ En ambos casos, cuando se habla de patrimonio, se trata de “objetos” que pertenecen y representan a la “nación”, y su gestión no está en las comunidades indígenas y rurales, sino en los ministerios de Cultura y Patrimonio.

El curso avanzado “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales” partió de la necesidad de redefinición

de esta noción, a través de su anclaje al territorio, definido como un espacio vivo y relacional. En él, la naturaleza es un conjunto de sujetos activos, y las relaciones entre ellos se materializan en sistemas de conocimiento especializado, asequibles solo a través de la memoria histórica de los habitantes de dichos territorios. En este sentido, el curso pretendió destacar las formas de convivencia con el territorio y señalar a sus diferentes habitantes como un patrimonio y a sus conocimientos, como herramientas de defensa y conservación.

El patrimonio es un conglomerado de relaciones entre las personas y los territorios. No se trata de artículos u objetos inanimados o de escenarios estáticos sobre los que se desarrolla la narrativa del Estado nacional, sino elementos de la cultura, vivos, dinámicos. Esta dinámica se construye de las relaciones entre los distintos habitantes de la naturaleza, no solo los humanos. Repensar así el patrimonio cultural y natural significa deshacer la red de conceptos en los que se ha visto envuelta la noción de patrimonio: edificios, identidad, memoria, nación, entre otros.

Estos conceptos han delimitado su campo de acción y, así, el patrimonio sigue siendo abordado por un campo de expertos: los especialistas del pasado.¹² Por otro lado, esta noción de patrimonio tiende a elitizarlo, al considerar que es aquello que hicieron las clases dominantes: grandes edificios, obras de arte, palacios o, en general, aquello que precisamente se separa de —o aplasta— los espacios de naturaleza. Sin embargo, en esta propuesta se han intentado vincular las nociones de naturaleza y cultura.

Actualmente, las discusiones sobre patrimonio cultural en Ecuador plantean una clasificación: existe el patrimonio cultural material e inmaterial, tangible e intangible. Aunque en apariencia este acercamiento abarca muchas de las distintas manifestaciones de lo que puede ser considerado patrimonio, no reconoce de manera explícita en él al territorio. Como bien refiere García Canclini, en la actualidad la noción de patrimonio cultural es un campo de disputa en el que se interceptan intereses y actores antagónicos.¹³

10 Carlos Aguirre et al., *Chiapas en perspectiva histórica* (Barcelona: El Viejo Topo, 2001), 105-25.

11 María Annabelle Carrera et al., “Estudio del patrimonio cultural y natural del Ecuador desde un enfoque turístico”, *Revista Ciencias Sociales y Económicas* 8, n.º 1 (2024), <https://doi.org/10.18779/csye.v8i1.693>.

12 Néstor García Canclini, “Los usos sociales del patrimonio cultural”, en *Patrimonio etnológico: Nuevas perspectivas de estudio*, ed. Encarnación Aguilar (Sevilla, ES: Junta de Andalucía, 1999).

13 *Ibid.*

La perspectiva multiepistémica, al integrar diversos sistemas de conocimiento,¹⁴ establece un diálogo fundamental con el concepto de memoria biocultural¹⁵ desarrollado por Toledo y Barrera. Esta integración permite reconocer que los saberes no son únicamente construcciones culturales abstractas, sino que están arraigados en la experiencia histórica de interacción entre comunidades humanas y no humanas y territorios específicos. La memoria biocultural, en este contexto, funciona como un puente que conecta diferentes formas de conocer y comprender el mundo, desde los saberes tradicionales transmitidos oralmente hasta los conocimientos científicos sobre biodiversidad, reconociendo que cada sistema epistémico aporta dimensiones únicas y valiosas para la comprensión integral de las relaciones entre sociedades y naturaleza.

Esta confluencia entre la perspectiva multiepistémica y la memoria biocultural resulta particularmente relevante en el contexto actual, en que la crisis socioecológica demanda nuevas formas de entender y gestionar las relaciones con el territorio. La memoria biocultural, al integrar las dimensiones genética, lingüística y paisajística del conocimiento, proporciona un marco coherente para el diálogo entre diferentes sistemas epistémicos, y permite reconocer y valorar tanto los conocimientos ancestrales sobre el manejo de ecosistemas como las innovaciones contemporáneas en la gestión territorial. Este enfoque integrador no solo enriquece nuestra comprensión de las relaciones sociedad-naturaleza, sino que también ofrece herramientas prácticas para enfrentar desafíos contemporáneos como la pérdida de biodiversidad, el cambio climático y la erosión cultural.

Metodología de diálogo territorial y reconocimiento multiepistémico

La metodología del curso se fundamentó en el reconocimiento activo de tres dimensiones interdependientes:

1. Diversidad territorial: Integración de ecosistemas, conflictos socioambientales y relaciones humanos-no humanos.

2. Pluralidad epistémica: Valoración de saberes ancestrales, comunitarios y académicos como fuentes complementarias de conocimiento.
3. Resistencias antiextractivas: Análisis crítico de la lógica estatal que reduce los territorios a “reservorios de recursos” para su explotación.

El diseño pedagógico priorizó la participación de estudiantes provenientes de luchas territoriales diversas (indígenas, campesinos, afrodescendientes), cuyas experiencias en defensa de sus territorios enriquecieron el diálogo intercultural. Esto permitió contrastar las nociones hegemónicas de “desarrollo” con alternativas basadas en la reciprocidad ecológica y la gobernanza comunitaria. A través de la presentación de los temas a trabajar se destacó el espacio como algo complejo que trasciende lo físico, para constituirse como lugar emocional e histórico compuesto de complejas relaciones cosmopolíticas.¹⁶ La multiplicidad de epistemologías confronta la concepción de la política y gestión de los territorios, cuyos límites están acotados a lo humano; dentro de esta humanidad, el sistema de clases, el racismo persistente en Ecuador y el dogma cientificista determinan la preponderancia de unas voces sobre otras.

En este contexto, la diversidad de sujetos y de naturalezas fue un punto de partida fundamental que mostró a las y los participantes del curso que no existe una sola manera de abordar el tema de los patrimonios culturales y naturales: ríos, saladeros (lugares en la Amazonía en los que se reproducen los animales mamíferos), chacras (sistemas de siembra), montañas, manglares, animales o plantas medicinales, por mencionar algunos.

Este diálogo permitió identificar que los espacios naturales existentes hoy son, en su mayoría, territorios étnicos. Este fenómeno no es casual, sino que surge de la concepción relacional que los pueblos originarios tienen de su entorno, donde los elementos del territorio no son vistos como objetos de explotación, sino como sujetos con agencia y capacidad de interlocución.

Los intercambios se estructuraron en tres módulos clave:

14 Edgardo Lander, “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”, *Estudios Latinoamericanos* 7, n.º 12-13 (1999), <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.1999.12-13.52369>.

15 Toledo y Barrera, *La memoria biocultural*, 27.

16 La cosmopolítica se refiere a la política del cosmos no circunscrita a los animales humanos. Considera que los diferentes habitantes de un territorio generan relaciones políticas y que estas se corresponden a sus cosmovisiones, según las cuales los animales y plantas, espíritus y demás existencias son sujetos de interlocución política.

1. Análisis crítico de las ontologías territoriales indígenas: El primer eje exploró la relación entre conocimientos comunitarios y patrimonios, analizando las dimensiones culturales y epistémicas desde perspectivas indígenas y comunitarias. Se profundizó en las intersecciones entre conocimiento local, derechos culturales, derechos de la naturaleza y la construcción colectiva del patrimonio, enfatizando la importancia de las epistemologías propias de los pueblos y comunidades.
2. Metodologías para documentar patrimonios vivos: El segundo eje se centró en la diversidad cultural y natural, examinando las múltiples dimensiones del patrimonio desde las perspectivas histórica, ecológica y cultural. Se analizaron los debates contemporáneos sobre la conceptualización del patrimonio y su relación con los derechos humanos en contextos comunitarios, explorando las tensiones entre la protección del patrimonio natural y cultural y los proyectos postulados con la idea de desarrollo.
3. Diseño de estrategias de defensa biocultural: El tercer eje profundizó en la articulación entre comunidades, derechos de la naturaleza y patrimonios, analizando las implicaciones jurídicas, políticas y sociales de reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos. Se exploró la relación entre este reconocimiento y la protección del patrimonio biocultural de las comunidades, así como las estrategias para su defensa y conservación desde perspectivas que integran lo jurídico, lo social y lo ambiental.

Al finalizar, se desarrolló un proyecto investigativo colaborativo centrado en patrimonios comunitarios que encarnaran esta visión multiespecies y pluriterritorial, integrando dimensiones ecológicas, culturales y políticas. También se abordó la ética en la investigación y la importancia de una metodología de “investigación comunitaria”,¹⁷ reconociendo el papel fundamental de los participantes como miembros activos de sus comunidades y de la

vigilancia social sobre el uso de los conocimientos colectivos. Dos aspectos centrales del módulo fueron la problematización del acceso a los conocimientos sagrados de las comunidades y pueblos, y la discusión sobre el extractivismo epistémico. Este abordaje permitió reflexionar sobre las implicaciones éticas y políticas de la investigación patrimonial y destacar la necesidad de protocolos de investigación que respeten la autonomía y los derechos colectivos de las comunidades sobre sus conocimientos y su patrimonio.

En el último módulo se presentaron casos significativos de protección de patrimonios naturales y culturales en diferentes contextos. En México, se analizó la experiencia de la “conservación social del patrimonio cultural”.¹⁸ Se estudiaron también los bosques antropogénicos desde una perspectiva arqueológica, y se demostró que la relación entre el bosque amazónico y sus habitantes es milenaria, lo cual explica en parte la biodiversidad de estos territorios.¹⁹ Se presentó un caso que evidencia cómo el conocimiento del bosque permite obtener más información sobre los pueblos que viven en aislamiento voluntario en la Amazonía. Los estudios mostraron que la supuesta naturaleza “virgen” está en realidad impregnada de presencia humana, manifestada a través de huellas y simbolizaciones territoriales.²⁰ Este proceso de habitación y simbolización contrasta significativamente con la devastación provocada por la extracción petrolera, los monocultivos, la minería y otras actividades extractivas que han impactado negativamente tanto el medio ambiente como los territorios indígenas.

Perfil de los participantes

La composición étnica diversa enriqueció el curso al integrar diferentes perspectivas territoriales y culturales, con una notable representación de pueblos y nacionalidades indígenas, especialmente de la región amazónica, así como de poblaciones afrodescendientes, montubias y mestizas.

El perfil de los participantes del curso refleja una importante diversidad étnica y organizativa,

17 Michael Uzendoski, “La investigación comunitaria” (clase magistral para el curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales”, UASB-E, agosto de 2024).

18 Miguel Ángel Gálvez, “Conservación social del patrimonio cultural: El caso de México” (clase magistral para el curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales”, UASB-E, agosto de 2024).

19 Eduardo Goes Neves, “La creación social del bosque amazónico” (clase magistral para el curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales”, UASB-E, agosto de 2024).

20 Daniel Cangasu y Karen Shiratori, “El conocimiento matero, una lectura de los pueblos en aislamiento voluntario en la Amazonía brasilera” (clase magistral para el curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales”, UASB-E, agosto de 2024).

con 42 personas (19 hombres y 23 mujeres) de entre 17 y 60 años, pertenecientes a 33 organizaciones provinciales, comunitarias y regionales, todas

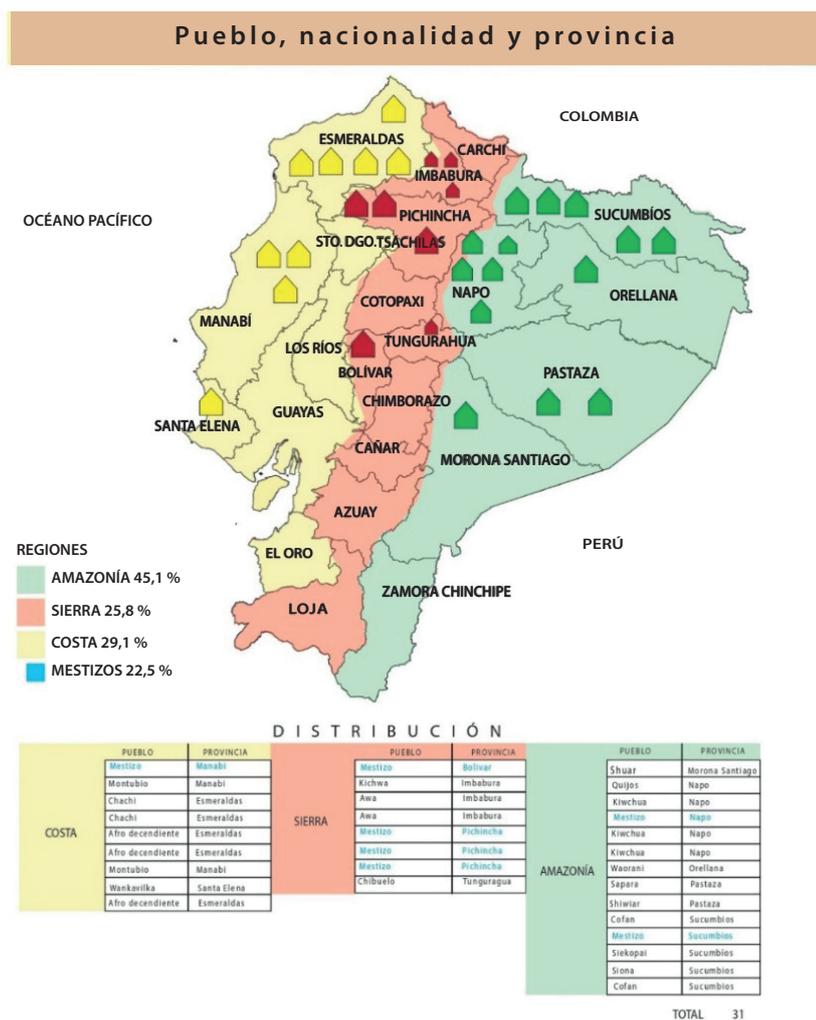
ellas vinculadas a procesos de defensa territorial. Su distribución geográfica y étnica se organizó de la siguiente manera:

Tabla 1
Distribución geográfica y étnica de los participantes en el curso

Región	Nacionalidades	Provincias	Porcentaje de participantes
Amazonía	Shuar, kichwa, waorani, sapara, shiwiar, cofán, siekopai y siona	Morona Santiago, Napo, Orellana, Pastaza y Sucumbíos	45,1 %
Sierra	Kichwa, awá y chibuelo	Bolívar, Imbabura, Pichincha y Tungurahua	25,8 %
Costa	Chachi (población afrodescendiente) y wankavilka (población montubia/mestiza)	Manabí, Esmeraldas y Santa Elena	29,1 %

Elaboración propia.

Figura 1
Mapa de la distribución geográfica y étnica de los participantes en el curso



Elaboración propia.

Conocimiento situado y multiplicidad de mundos: síntesis teórico-práctica

Los conceptos de naturaleza o Pachamama buscan nombrar aquello que trasciende lo humano, pero su carácter inconmensurable termina convirtiéndolos en abstracciones que homogenizan

las múltiples cosmovisiones indígenas. Durante una sesión del curso, se invitó a los participantes a nombrar, desde sus idiomas y perspectivas culturales, cómo entienden y denominan a la naturaleza, junto con su traducción al español. La tabla 2 sintetiza los resultados de este ejercicio.

Tabla 2

¿Cómo se llama a la naturaleza en los idiomas indígenas y cuál es su traducción?

Nombres y apellidos	Nacionalidad indígena o pueblo	Lengua	¿Cómo se dice naturaleza en tu lengua?	¿Cuál es la traducción literal de esa palabra?
Yankur Warush Tiwi Ignacio	Shuar	Shuar	li nunke	Nuestro ambiente, nuestra tierra, nuestro espacio.
Marisol Flor Criollo Quintero	Siona	Baicoca	Airo tisiaye yeja baiye	Todo aquello que habita en la tierra, "lo natural".
Judy Melania Peyaguaje	Nasiepai	Paikoka	Tisiaye airo paiye paako	Todos aquellos involucrados/ seres vivos en la tierra.
Damián Roberto Vera Valencia	Afrodescendiente	Español	Naturaleza	La naturaleza es un espacio de vida de la comunidad donde se desarrolla, siembra y produce.
María Luzmila Conejo Muenala	Kichwa de Otavalo	Kichwa, español	Pachamama	<i>Pacha</i> : 'espacio, tiempo'; <i>mama</i> : 'madre, naturaleza'.
Katty Newe Caiga Coba	Wao	Wao	Omere ome/ omere oguipo	
Eliexer Añopa Topuyo	Chachi	Chapala	Tú	Tierra.
Michael Elián Huataatoca Grefa	Quijos	Shillipano	Allpa mama sacha	La gran madre naturaleza.
Erisk Fernando Machoa Santi	Kichwa	Kichwa	Allpamama sachamama/ kawsak sacha	Madre tierra. Madre de la naturaleza/selva viviente.
Michelle Sisa Villamil Gualinga	Shiwiar	Shiwiar chichan	Iña ikiamri	Nuestra selva.
Luzmila Criollo Vargas	Cofán	Ai cofán	Inga ande	Madre tierra.
Kelvin Geovani Criollo Moina	Siona bai	Baico ca	Dao yoja / yoja tutu	Bonita tierra. Tierra espíritu.
Luis Eduardo Santi Aguinda	Kichwa de Pastaza	Kichwa	Kawsak sacha	Selva viviente.
Fidel Jesús Mucushigua Manya	Andwa	Katsakati	Nakua inakena	<i>Nakua</i> : 'espacio de vida'; <i>inakena</i> : 'naturaleza'.

Nombres y apellidos	Nacionalidad indígena o pueblo	Lengua	¿Cómo se dice naturaleza en tu lengua?	¿Cuál es la traducción literal de esa palabra?
Awa Mauricio Nampahue Caiga	Wao	Wao	Ome	
Romily Soley Mera Alava	Montubia	Español	Naturaleza	Campo, paisaje, vida, agricultura.
Dailing Kaniras	Kichwa shuar	Kichwa shuar	Kawsak sacha arutuna	(No existe traducción literal).
Alex Krott	-	Inglés	Wilderness	La idea de un lugar no tocado por el humano.
Cecilia Añapa de la Cruz	Chachi	Chápala	Lala tú waskino	Estamos cuidando.
Erika Yiyocuro	Siona	Baicoca	Deo airo tutu baiye	Naturaleza pura o aire sano.

Elaboración propia a partir de un ejercicio realizado durante el curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales”, agosto de 2024.

La tabla revela aspectos fundamentales sobre la comprensión del patrimonio cultural y las cosmovisiones indígenas a partir de las diferentes formas de nombrar y entender la naturaleza. Esta diversidad epistemológica demuestra que no existe una única manera de concebir “lo natural”, sino que cada pueblo tiene su propia conceptualización basada en su relación específica con el territorio. Las traducciones presentadas no son simplemente diferentes palabras para el mismo concepto, sino que revelan distintas formas de entender y relacionarse con la realidad.

En estas traducciones se observa una clara ruptura de la dicotomía objeto-sujeto característica del pensamiento occidental. Expresiones como *kawsak sacha* (‘selva viviente’) o *yoja tutu* (‘tierra espíritu’) evidencian una concepción de la naturaleza como ser vivo y activo, no como un objeto inerte. El uso frecuente de conceptos como *madre* (*Allpamama*, *Pachamama*) indica una relación de parentesco, una sociedad multiespecies con diferentes perspectivas, con lo que Viveiros de Castro denomina “ver como los otros”: la existencia de multiplicidad de perspectivas.²¹

La dimensión relacional se manifiesta en el uso recurrente de términos posesivos como *nuestra* (*ii nunke*, *iña ikiamri*), lo que enfatiza la idea de un espacio de vida y convivencia compartido. La naturaleza es concebida como un espacio de de-

sarrollo comunitario y producción que se aleja de la visión utilitaria y extractivista.

La importancia de esta tabla radica en que cuestiona la visión occidental del patrimonio como algo objetual y separado, y presenta en su lugar una comprensión más compleja y relacional del territorio y la naturaleza como sujetos vivos con los que se establece una relación de reciprocidad. Esta perspectiva resulta fundamental para repensar las nociones de patrimonio cultural y natural en contextos de diversidad cultural y biológica.

Resultados

Es complejo medir en términos cuantitativos los resultados de este curso; sin embargo, es relevante destacar que, con excepción de dos personas, los participantes completaron el proceso. La tasa de deserción fue mínima. Quienes se formaron como expertos comunitarios pueden, a partir de los conocimientos adquiridos, actuar como peritos en materia ambiental ante instancias legales. Esto evidencia que la experticia trasciende el ámbito académico, un avance significativo al tratarse de un programa de posgrado en una institución universitaria.

En segundo lugar, cabe resaltar la riqueza semántica de los temas abordados. Estos reflejan la relación simbiótica entre lo humano y la naturaleza,

²¹ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural* (Buenos Aires: Katz, 2010).

al tiempo que cuestionan la estandarización occidental del patrimonio y proponen, en su lugar, una visión que reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos.

Entre los casos analizados por los estudiantes, destacan:

1. El río Piatúa, presentado como un ser vivo y miembro activo de la comunidad. Su defensa frente a la minería se sustenta en testimonios que recogen la comunicación con los espíritus del río, documentados en una plataforma digital que visibiliza su valor biocultural más allá de los recursos minerales.
2. Los *anem* (cantos shiwiar), para los que son protagonistas el bosque y sus habitantes, y que funcionan como puente comunicativo con la naturaleza y herramienta de transmisión ancestral.
3. La caza waorani, una práctica que trasciende lo utilitario, al integrar cantos y rituales que establecen relaciones de reciprocidad con seres no humanos.
4. La iconografía chachi, expresada en artesanías que codifican narrativas ecológicas, aunque su profundidad simbólica suele pasar desapercibida en circuitos comerciales.
5. Saladeros sagrados, que son espacios de reproducción de mamíferos en la Amazonía, considerados umbrales a otras dimensiones y puntos de encuentro multiespecies.
6. Otros temas, como paisajes sagrados, usos de plantas medicinales y tecnologías ancestrales de recolección de agua, desafiaron la fragmentación académica al integrar las ciencias naturales y las humanidades. Esta articulación no solo enriqueció el debate teórico, sino que evidenció la urgencia de abordajes interdisciplinarios para la protección efectiva de los patrimonios bioculturales.

Conclusiones: hacia una redefinición decolonial del patrimonio y la defensa territorial

El curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales” evidenció que el patrimonio no puede reducirse a objetos estáticos o paisajes inertes, sino que se configura como una red biocultural dinámica, donde ríos, montañas, cantos y rituales entrelazan relaciones de reciprocidad entre humanos y no humanos. Esta visión, arraigada

en ontologías indígenas como el *kawsak sacha* (‘selva viviente’) o el *ii nunke* (‘nuestro ambiente’), desmonta la lógica extractivista que reduce la naturaleza a mercancía.

La noción constitucional de Pachamama como sujeto de derechos, aunque pionera, enfrenta una paradoja: mientras el Estado ecuatoriano reconoce jurídicamente a la naturaleza, impulsa políticas neoextractivistas —como la expansión petrolera en el Yasuní o la minería ilegal en Napo— que violentan estos principios. Esto refleja una jerarquía epistémica colonial, en la que los saberes académicos e institucionales siguen dominando sobre las experticias comunitarias. La defensa del río Piatúa, por ejemplo, no se limita a argumentos legales, sino que incluye testimonios de comunicación con los espíritus del agua, documentados digitalmente para visibilizar su agencia biocultural.

El curso demostró que la protección efectiva del patrimonio exige la traducción intercultural no como asimilación, sino como diálogo entre sistemas de conocimiento. Los *anem* o los saladeros sagrados amazónicos ilustran cómo las prácticas comunitarias integran lo jurídico, lo espiritual y lo ecológico, con lo que desafían la fragmentación disciplinaria occidental. Esta aproximación resuena con la ecología, según la cual los conocimientos ancestrales y científicos coexisten sin subordinación. La contradicción entre el reconocimiento constitucional de derechos y las políticas extractivas exige replantear las estrategias de defensa. No basta con incluir “voces indígenas”; se requiere descolonizar los mecanismos de representación. Como señaló un participante shiwiar, “la selva no es un recurso, es *iña ikiamri* [‘nuestra selva’]”: un espacio de parentesco multiespecies.

El patrimonio no es un legado del pasado, sino un proceso vivo de resistencia. La iconografía chachi, que codifica narrativas ecológicas en artesanías, o la caza waorani, mediada por rituales de reciprocidad, muestran que la defensa territorial es también una lucha por la justicia epistémica. La autonomía de las comunidades dependerá de su capacidad para articular saberes situados —como las tecnologías ancestrales de agua o el uso de plantas medicinales— con marcos jurídicos que respeten su agencia, sin caer en la trampa de la objetualización. El desafío sigue siendo claro: desmantelar la ficción de una naturaleza “prístina” y un patrimonio “neutral”, para reconocerlos como campos de batalla donde se juega la supervivencia de ontologías plurales. Como concluyó una estu-

diante kichwa: “No defendemos la tierra, somos la tierra”. Esta consigna, más que metáfora, es un llamado a una praxis integrada en la que el conocimiento no se traduzca, sino que se teja en red, desde los territorios que lo habitan.

Referencias

- Aguirre, Carlos, Bolívar Echeverría, Carlos Montemayor e Immanuel Wallerstein. *Chiapas en perspectiva histórica*. Barcelona: El Viejo Topo, 2001.
- Cangasu, Daniel, y Karen Shiratori. “El conocimiento materno, una lectura de los pueblos en aislamiento voluntario en la Amazonía brasilera”. Clase magistral para el curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales”, UASB-E, agosto de 2024.
- Carrera, María Annabelle, Eliana Cobeña, Juan Carlos Ordóñez y Wendy Zambrano. “Estudio del patrimonio cultural y natural del Ecuador desde un enfoque turístico”. *Revista Ciencias Sociales y Económicas* 8, n.º 1 (2024). <https://doi.org/10.18779/csye.v8i1.693>.
- Ecuador. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial 449, 20 de octubre de 2008.
- . *Ley Orgánica de Eficiencia Económica y Generación de Empleo*. Registro Oficial 461, Suplemento, 20 de diciembre de 2023. <https://tinyurl.com/yf6d5rrs>.
- . *Ley Orgánica para el Fomento Productivo, Atracción de Inversiones, Generación de Empleo, y Estabilidad y Equilibrio Fiscal*. Registro Oficial 309, Suplemento, 21 de agosto de 2018. <https://tinyurl.com/yv79s792>.
- Gálvez, Miguel Ángel. “Conservación social del patrimonio cultural: El caso de México”. Clase magistral para el curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales”, UASB-E, agosto de 2024.
- García Canclini, Néstor. “Los usos sociales del patrimonio cultural”. En *Patrimonio etnológico: Nuevas perspectivas de estudio*, editado por Encarnación Aguilar, 16-33. Sevilla, ES: Junta de Andalucía, 1999.
- Goes Neves, Eduardo. “La creación social del bosque amazónico”. Clase magistral para el curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales”, UASB-E, agosto de 2024.
- Haraway, Donna. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. En *Women, Science, and Technology: A Reader in Feminist Science Studies*, editado por Mary Weyer, Mary Barbercheck, Donna Cookmeyer, Hatice Ozturk y Marta Wayne, 455-72. Nueva York: Routledge, 2013. <https://tinyurl.com/mrxp7rzc>.
- Lander, Edgardo. “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”. *Estudios Latinoamericanos* 7, n.º 12-13 (1999): 25-46. <https://doi.org/10.22201/cela.24484946e.1999.12-13.52369>.
- Ortiz, Pablo. “Extractivismo en la sombra: Minería ilegal, conflictos y derechos indígenas en Ecuador”. *Debates Indígenas*. Accedido 1 de febrero de 2025. <https://tinyurl.com/bdhmrhcd>.
- Svampa, Maristella. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld, DE: CALAS, 2019.
- Toledo, Víctor, y Narciso Barrera. *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria, 2008.
- Uzendoski, Michael. “La investigación comunitaria”. Clase magistral para el curso “Peritajes comunitarios y otras experticias en protección de patrimonios naturales y culturales”, UASB-E, agosto de 2024.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz, 2010.

Declaración de conflicto de intereses

La autora declara no tener ningún conflicto de interés financiero, académico ni personal que pueda haber influido en la realización del estudio.