

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

CATALINA CAMPO IMBAQUINGO, TANIA GONZÁLEZ R.

FERNANDO GARCÍA S., JOSÉ E. JUNCOSA B.

(EDITORES)

TOMO III

ESTUDIOS HISTÓRICOS Y SOCIALES



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Catalina Campo Imbaquingo, Tania González R., Fernando García S., José E. Juncosa B. (editores)

Antropologías bechas en Ecuador. Estudios históricos y sociales-Tomo III / Catalina Campo Imbaquingo, Tania González R., Fernando García S., José E. Juncosa B. (editores)

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

278p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN ABYA-YALA:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-685-3 Volumen III

ISBN DIGITAL ABYA-YALA:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-687-7 Volumen III

ISBN FLACSO:

978-9978-67-613-4 OBRA COMPLETA

978-9978-67-615-8 Volumen III

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© J (editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Pase del niño en Isinche, Cotopaxi*, Marcela García

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

Parte I **ESTUDIOS HISTÓRICOS Y SOCIALES DE LA ANTROPOLOGÍA**

Breve balance de la antropología ecuatoriana en sus cincuenta años de vida
SUSANA M. ANDRADE

Miradas, líneas temáticas y genealogía conceptual de la antropología
de la Amazonía ecuatoriana: hacia un estado de la cuestión
IVETTE VALLEJO Y KATI ÁLVAREZ

Antropología amazónica ecuatoriana del siglo XXI
ANDREA BRAVO DÍAZ

Una aproximación a la antropología ecológica ecuatoriana
TANIA GONZÁLEZ RIVADENEIRA Y RADAMÉS VILLAGÓMEZ RESÉNDIZ

Interrelación, intercambio y guerra en un territorio de interdependencia
e intervención: antropología de los pueblos indígenas de reciente contacto
y en aislamiento del Yasuní
ROBERTO NARVÁEZ COLLAGUAZO, PATRICIO TRUJILLO MONTALVO Y ALEXIS RIVAS TOLEDO

Tierras altas y tierras bajas: la articulación transversal
del espacio ecuatoriano continental a través de la etnohistoria
JUAN CARLOS BRITO ROMÁN

Los aportes de la antropología ecuatoriana
a la educación intercultural bilingüe
MARTA RODRÍGUEZ CRUZ

Genealogías de la ciudad andina: conversaciones entre antropología e historia

ALFREDO SANTILLÁN, EDUARDO KINGMAN Y MIREYA SALGADO

De las estructuras formales a la relacionalidad: la antropología del parentesco y de las familias en los Andes ecuatorianos

JAVIER GONZÁLEZ DÍEZ

Un sistema de salud para un Estado plurinacional

JUAN CUVI Y ERIKA ARTEAGA CRUZ

La interculturalidad desde un proceso de antropología de lo contemporáneo en la Universidad de Cuenca

LUIS ALBERTO HERRERA MONTERO, ISRAEL SEBASTIÁN IDROVO LANDY
Y JUAN FERNANDO VERA CABRERA

Las ruralidades en la antropología económica ecuatoriana

MARÍA AMPARO EGUIGUREN

Desarrollo y antropología: a propósito del Instituto de Recuperación Económica

JUAN FERNANDO REGALADO

La incesante búsqueda de la identidad nacional: 25 años de trabajo antropológico

CATALINA RIBADENEIRA SUÁREZ Y ANTONIO TRUJILLO RIBADENEIRA

Sobre las instituciones

Miradas, líneas temáticas y genealogía conceptual de la antropología de la Amazonía ecuatoriana: hacia un estado de la cuestión

IVETTE VALLEJO³⁴ Y KATI ÁLVAREZ³⁵

Misioneros, expedicionarios y coleccionistas seguidos del americanismo con eje nórdico

La Amazonía desde los imaginarios de agentes coloniales, republicanos y otros, ha sido vista como espacio salvaje, contrario al desarrollo. Carecía de historia, a no ser por las historias de misiones, con su óptica civilizatoria. Entre la segunda mitad del XIX y principios del XX, naturalistas, viajeros y exploradores describían aspectos de las sociedades indígenas del noroeste amazónico. Era una región poco conocida, atravesada y reclutada para la extracción cauchera (Pineda 2005).

La literatura existente sobre las poblaciones amazónicas a inicios del siglo XX en el Ecuador proviene de cartas de viajeros, de naturalistas, hacendados, misioneros y alguna que otra autoridad estatal. En la mayoría de estos documentos se percibe cierta visión de las poblaciones originarias que respondía al paradigma positivista, expresado en esquemas clasificatorios evolucionistas, que ubicaban a las poblaciones desde la “más salvaje” a la “más civilizada”, desde orientaciones que justificaban la necesidad de la “civilización” a través de la evangelización, y de la incorporación de las poblaciones al Estado nación, aún en ciernes.

Entre los años 20-30, en el siglo XX la Leonard Exploration Co. y la Royal Dutch Shell, Western abrían con la venia del Estado, esta región a los intereses globales

34 Doctora en Ciencias Sociales (UNB-Brasilia), máster en Antropología Social (CIESAS-México DF), profesora e investigadora en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador).

35 Doctora en Estudios Andinos (FLACSO-Ecuador), máster en Antropología (FLACSO-Ecuador), profesora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central del Ecuador.

del mercado de *commodities* a través de exploraciones sísmicas de petróleo, en lo posterior al auge cauchero que desde fines del XIX, arrancó poblaciones indígenas de sus territorialidades, generó nuevas configuraciones, desplazamientos y disminución demográfica por correrías y enfermedades introducidas.³⁶

A la par del nuevo encuadre se podría ubicar el proyecto político de los orientalistas, con ideas de progreso, civilidad, integración de la Amazonía a la sociedad nacional. Se produjeron estudios económicos, de interés para la ciencia, teniendo un papel importante exploradores, naturalistas y geólogos. Más adelante, otros actores serían las misiones religiosas (católicas, evangélicas), las que además de sus labores evangelizadoras en su poder delegado por el Estado de integrar a las poblaciones indígenas, incidirían en la producción de conocimiento sobre la Amazonía.

Conforme señala Pineda (2005), las tendencias mundiales a inicios del siglo XX era recolectar la cultura material para enriquecer los museos y las colecciones. Es así que, la influencia de los paradigmas antropológicos, se dejaron ver en la recolección de objetos como en los estudios realizados por varios investigadores provenientes de Europa (suecos, franceses, ingleses) y por norteamericanos.

En lo que actualmente se conoce como Amazonía ecuatoriana en las primeras décadas del siglo XX se registra la presencia de tres investigadores. Entre 1901 a 1906 el francés y etnólogo Paúl Rivet, en 1916 el finlandés y etnólogo Rafael Karsten, discípulo del antropólogo sueco Erland Nordenskiöld, y en 1931 el estadounidense Matthew Williams Stirling.

Paul Rivet fue el Fundador del Museo del Hombre y cumplió varias funciones en las nacientes instituciones etnológicas y antropológicas de su país. El estadounidense Stirling fue el primer antropólogo titular del Instituto Smithsonian, que luego sería el director del Bureau of American Ethnology, influyente durante varios años. Hicieron estudios de grupos conocidos en aquel entonces como jíbaros. Sin duda, Paúl Rivet enriqueció su trayectoria individual al tener contacto con Federico Gonzáles Suárez. Los grandes campos del saber que abarcó tuvieron que ver con las lenguas aborígenes, la arqueología, la etnografía y la antropología física (antropometría).

En lo posterior los enfoques con los que antropólogos trabajaron se relacionaron con el americanismo en sus ejes nórdico, con Nordenskiöld como el inspirador, aunque, surgieron críticas al enfoque e inspiraciones de otras tendencias, en especial, de Karsten y Williams.

36 Conforme a Rudel (1993), entre 1879 y 1912, con la fiebre del caucho, colonos peruanos se instalaron a lo largo de ríos en territorio ecuatoriano para la explotación de esta resina. La colonización de la región amazónica y el control del comercio se hizo por ciudadanos peruanos, especialmente durante el siglo XIX.

Se tiene que vislumbrar las primeras exploraciones y trabajos de campo, encuadradas en lineamientos de Pels y Salemink (2000) y Stocking (1993). Los nórdicos suecos tuvieron un rol protagónico en estudiar a los que para la época se atribuía como “pueblos primitivos” en sus estados de “salvajismo más puro”. Estos autores anclaron su mirada en la alteridad étnica bajo la influencia de la teoría de la evolución.

Énfasis evolucionistas pusieron atención en las prácticas, creencias y en “las costumbres” de las denominadas para entonces “sociedades salvajes” (Leclerc 1973: 34-35), con la idea de que estas sociedades tendrían transformaciones en función de su futura integración a la sociedad nacional. La perspectiva de una evolución lineal, estaba presente.

En cuanto al método se acude a los cuestionarios y a los corresponsales en varias partes del mundo. Los escritos de aquella época son de corte literario y en Suecia se generalizaron las descripciones etnográficas “popularizadas”. Los operadores conceptuales más visibles son la cultura material a través de la recolección destinada a los museos y colecciones, prácticas, creencias y costumbres “de sociedades salvajes”. Además de la antropometría para medir “la civilización y el salvajismo”.

Rafael Karsten, quien trabajó en el Ecuador entre 1916-1918 y 1928-1929, interesado en estudiar la cultura material e intelectual de los jíbaros, incluyó estudios de la religión, mitología y lenguaje. También realizó estudios con los/as kichwa del Napo. A pesar de haber sido pupilo de Nordenskiöld, tenía influencia de la escuela británica con respecto a las estadías en campo, aduciendo que “estas debían ser más largas para obtener un conocimiento a profundidad de la cultura, la cosmovisión y la religión indígena” (Salomaa 2002). Familiarizado con el empirismo facilitó el registro de la situación de los pueblos “primitivos” con el capitalismo “extractivo del caucho” y entre el etnógrafo y sus informantes. Se podría señalar que Karsten, reconoció la impronta de la historia del capitalismo en la Amazonía.

Historia y cultura, préstamos e influencias: el difusionismo en la Amazonía ecuatoriana

La fascinación por la cultura material de los grupos amazónicos continúa hasta entrados los años 50. De hecho, el museo amazónico creado y ubicado en la ciudad de Quito da cuenta del interés por recolectar objetos de la cultura shuar; tarea que inicia monseñor Cándido Rada, obispo salesiano chileno, en 1954; luego Lino Rampon y Siro Pellizaro quienes recorrieron la zona shuar en búsqueda de objetos de cultura material (Orbe y Márquez 2003). La característica de este museo es que su curación en el área arqueológica gira en torno a la premisa de que los objetos encontrados, principalmente las cerámicas demuestran que hubo

sucesivas migraciones. En este sentido, los shuar habrían ocupado el valle del Upano tardíamente.

Las pruebas arqueológicas indicaron que el área estuvo habitada por poblaciones alfareras hace más de 2500 años, sin embargo, datos obtenidos en 1957 afirman que existieron diferentes conjuntos de cerámica en asociación con el carbón vegetal, que bajo la acción del radio de carbono proporcionaron datos cronológicos de 609 a. C. y de 1041 d. C. (Harner 1994 en Orbe y Márquez 2003: 11).

El padre Pedro Porras, sacerdote josefino y arqueólogo, realizó algunos trabajos de arqueología en el sector de Baeza en 1958; pero antes, hacia 1956, el historiador alemán Udo Oberem (1980) llevó a efecto una investigación pormenorizada utilizando documentación tanto nacional como española. Los dos nos presentan una descripción de cómo eran los/as quijos.

El padre Porras aborda la historia de Baeza a través de la genealogía de la arqueología de ahí su obra *Historia y arqueología de la ciudad española de Baeza de los Quijos*. De igual manera, está la obra *Contribución al estudio de la arqueología e historia de los valles Quijos y Misabuali Alto Napo* en la región oriental del Ecuador, entre muchas más. En lo que respecta a la cultura del Upano, Porras defiende la teoría de que es el origen de la cultura machalilla e incluso de la Chavín en Perú; también, según él, la cultura cosanga dio origen a la de Panzaleo y Pillaro. El aporte de Porras (1987) más adelante será clave en señalar evidencia arqueológica en forma de vías de comunicación, plazas, montículos y plataformas de tierra que sugieren la presencia de sociedades estructuradas en centros urbanos densamente poblados en la región centro-amazónica del Ecuador, convergiendo con Salazar (1998).

De su lado, Udo Oberem es quien contribuye a la etnohistoria del Ecuador. Se destaca la corrección unilateral de la historiografía tradicional. Utiliza métodos y fundamentos de la etnología. Aborda a los omaguas del río Napo y dilucida la historia de las migraciones indígenas por tres siglos (Moreno y Oberem 1981). Con respecto a los quijos, Oberem (1980) habla de la transculturación en los quijos, entendida como un cambio de la cultura desde el siglo XVI a través de acontecimientos históricos.

El difusionismo tiene dos corrientes principales: la inglesa y la alemana. La primera asociada a los trabajos de Rivers, así como de G. E. Smith (1871-1937). La segunda, con Grabner y Schmidt, y sus argumentos consistentes en que existían unos focos primitivos de difusión. Mientras más antiguos, más posibilidad de difusión. Todos —Cándido Rada, Lino Rampon, el padre Porras y Oberem— manifiestan un abordaje conceptual desde las migraciones, las prestaciones y difusiones culturales, así como la transculturación a través de los acontecimientos históricos. En cuanto al método, al realizar un trabajo genealógico en cuanto a la arqueología (Porras) y

etnográfico-etnohistórico (Oberem) consideran la historia de larga duración, por lo cual, su trabajo hacia el ámbito documental a nivel nacional y en España es amplio.

Pasos al particularismo histórico

Matthew Williams Stirling, en la década del 30, se dedicó a investigar sobre la historia y etnografía material de los denominados *jíbaros*; que estaría relacionado con los shuar, achuar, shiwiar. Presenta ciertos tintes del particularismo histórico al aplicar el método inductivo, muy propio de Franz Boas (1947) y su escuela. Da cuenta de su trayectoria histórica, sin subsumirla en una narrativa general de la evolución de la humanidad. En su trabajo se observa una cierta reconstrucción histórica de la cultura en base a documentos y trabajo de campo.

El particularismo histórico se distancia del evolucionismo en su análisis lineal de la historia de la humanidad; y del difusionismo que pauta formas de difusión desde áreas núcleo de cultura, a partir del análisis de rasgos culturales. Stirling trató de mirar la pluralidad de trayectorias, en sus propias singularidades. Otro elemento a considerar es con respecto a la antropología física, asumió una crítica radical al racismo científico en tanto este procuraba establecer una relación entre raza y cultura, entre salvajismo-barbarie-civilización. Con incidencia del relativismo cultural, postulado del particularismo histórico, se pasó a abordar las sociedades amazónicas sosteniendo que no existen culturas superiores a otras; sino que cada cultura es valorable en sus propios términos.

En general, la versión histórica cultural hasta mediados del siglo XX osciló entre el diacronismo y sincronismo de las culturas. Influenciados por el evolucionismo, el difusionismo y el particularismo histórico, “combinando en sus investigaciones métodos geográficos, etnográficos y arqueológicos y lingüísticos” (Lindberg 2008). El resultado fue un conjunto de miradas caracterizadas principalmente por una óptica civilizatoria, y, al final de los 40 por cierta denuncia de las condiciones de las poblaciones indígenas.

Producción de conocimiento desde agentes misioneros e institutos de investigación: conducción hacia la modernización e integración de poblaciones

Entre las décadas del 50 y 60 del siglo XX, dentro de un encuadre funcionalista malinowskiano, se expresó en el énfasis etnográfico y el trabajo de campo prolongado, que cuajó en las miradas misioneras sobre la Amazonía y de institutos de investigación emergentes en el Ecuador. Encuadre que influyó en los énfasis puestos en la vida tradicional, organización social, equipo material y creencias

(mitologías), lenguas, con un interés puesto en la interrelación de todos los componentes o dimensiones culturales; considerándolas parte de sistemas cerrados. Se prescindió del estudio de lo político y hubo un vacío en contextualizar las dinámicas socioeconómicas, que ocurrían en la sociedad envolvente.

La misión salesiana tuvo un sitio desde los años 50-60 en la producción de conocimiento sobre los pueblos indígenas. Su trabajo con los/as shuar “se centró en la compilación de diccionarios y colecciones de mitos y costumbres (Pelizzaro 1990) para comprender mejor cómo transformar esta cultura” (Martínez Novo 2007: 342). Se avizora el interés de analizar la cultura y las lenguas, construcción de identidades, historia de las migraciones, transfiguraciones o cambios culturales. En este punto destacar las reflexiones de la Iglesia, principalmente de salesianos y jesuitas sobre la adaptación cultural, seguramente importante en procesos de evangelización. En muchos de estos estudios se visibilizan criterios coloniales sobre poblaciones “salvajes”.

Dentro de las misiones evangélicas, cabe mencionar los estudios antropológicos y lingüísticos efectuados por parte del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), que, en un primer contrato, debe coordinar su trabajo con el Instituto Ecuatoriano de Antropología (Flores 2017). Su trabajo se efectuó desde un interés por el conocimiento y estudio de las lenguas indígenas, operativo para la traducción de la Biblia a varias de ellas, desde la óptica del interés misional. Efectuaron un minucioso registro de lo considerado como “tradicional”, que se consideraba en inminente desaparición por el avance del desarrollo.

La década de los 60 se caracteriza por una mirada de la Amazonía desde la competencia entre las Iglesias católicas y evangélicas por la conducción de las poblaciones amazónicas hacia la modernidad, conjugando criterios de soberanía, patriotismo y la inserción al Estado. Sin duda, aspectos como la primera Reforma Agraria, la tensión agraria en la Sierra y la temida avanzada del “socialismo cubano y del comunismo”, provocaron que se discuta sobre el peligro de la desaparición de la vida tradicional y de la aculturación indígena, y se incentive por parte del Estado programas de salud y educación e investigaciones por parte de las Iglesias. A esto se suma la visión de desarrollo vinculada con el cambio de uso de suelos y el aumento de la colonización, especialmente al sur de la Amazonía, y al norte el creciente interés por la explotación petrolera. Se destacan los trabajos de investigación lingüística, antropológica, sociológica y agropecuaria, además del estreno de modelos educativos por parte del ILV y las investigaciones de los salesianos con respecto a la sedentarización de los shuar en centros, la incorporación de la ganadería y pastizales, reflexiones sobre las especies endémicas, modelos de habitabilidad y otros.

Con respecto al ILV y como señala Flores (2017), aparecerá en documentos legales como brazo académico-lingüístico de la Universidad de Oklahoma. El Estado

reconocía su aporte, como servicios en el ramo de investigaciones indígenas ecuatorianas. Le insta a trabajar en estudio de lenguas aborígenes, con su sistema fonético y morfológico; recopilación de vocabularios; estudio comparativo y catalogación de lenguas aborígenes, grabación de discos en cada idioma de las voces de agrupaciones indígenas; recopilación de datos antropológicos; compilación de datos de hierbas medicinales; datos curativos y en general recopilación del folklor regional. Para esto tendría colaboración de Instituto Nacional de Antropología.

En un segundo contrato, realizado en 1971, el Estado ecuatoriano menciona la importancia del ILV en el ramo de la investigación lingüística, y de la civilización y educación de las comunidades indígenas del país. Se mantiene el énfasis previo, incorporando la recopilación de datos antropológicos, compilación de ritos especiales. El ILV colaboraría según se establece, con el Instituto Indigenista Nacional e Interamericano y el Instituto Nacional de Antropología (Flores 2017). Se trabajó en un inicio con 11 grupos étnico lingüísticos en la base de Limoncocha. El mecanismo fue contratar traductores, incentivar el asentamiento alrededor del campamento, alfabetizar (en español) y enseñar oficios como carpintería o mecánica (Grefa 1984).

En términos antropológicos, el ILV estudió aspectos culturales, transculturación violenta y cambios socioculturales de la Modernidad de los grupos: A'i Cofán, Siona, Sיעopai, Waorani, Shuar, Achuar y Kichwa (Fuentes 1997). Con los/as waorani además antropología física (Yost 1976). Ahora bien, como menciona Cuesta (1999), el trabajo del ILV, también de misioneros católicos, en la información etnográfica conseguida se mantendría gran parte en reserva, rodeando para el caso de los/as waorani de un velo de misterio.

Mientras las misiones religiosas católicas dentro de sus jurisdicciones se sumaron a este proyecto de integración a la modernidad y al Estado en abrir escuelas, talleres, hospitales, producciones agrícolas en miras de “civilizar” a las poblaciones. Las reflexiones de varias de las misiones fueron, como en el caso de los capuchinos, denunciar la esclavitud de las haciendas en la Amazonía (caso Napo), el concierto al patrón blanco, la estructura feudal y semifeudal de seglares, Iglesia y autoridad civil. En esta década se crea el Centro de Investigaciones de la Amazonía Ecuatoriana (CICAME) y el Centro de Investigación y Formación de Líderes. Misiones como la de los salesianos continuaron con estudios sobre la historia de Macas y otros temas.

Por otra parte, señalar el rol del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía principalmente a finales de la década del 60, en el que los esposos Costales hasta los 70 propiciaron investigaciones con los kichwa del Coca y del Napo, en temas relacionados con recursos naturales y medios de subsistencia, recursos humanos, demografía y aspectos de la cultura espiritual.

Varios paradigmas convergentes (ecología cultural, estructural-funcionalismo y estructuralismo): la adaptación, la organización social y la esfera de lo sociolingüístico, entre los 60 y 70

El entendimiento de la relación entre las poblaciones indígenas y su entorno, con las especificidades de su composición biofísica, así como el abordaje de la adaptación, tienen contribuciones en la Antropología hecha en Ecuador, en que se pueden señalar influjos de la ecología cultural (Julian Steward, Vayda, Rappaport) y de los parámetros del *Handbook of South American Indians* (1949). Trabajos de Betty Meggers (1973) y Evans y Meggers (1968), de la Baja Amazonía alineados a los estudios de ecología cultural, resaltaron las capacidades de adaptación de los pueblos indígenas amazónicos a ecosistemas frágiles, traspasando aquellas miradas previas que hablaban de involución cultural, escasa capacidad del bosque para sostener sociedades complejas. Este abordaje de la especificidad de los contextos amazónicos haría mella entre los años 60-70-80 y seguirían siendo revisados más adelante, en la formación de antropólogas y antropólogos en Ecuador, en la carrera abierta en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Cabe resaltar que Lathrap (1970) y Meggers (1973) habían descrito la fragilidad de los sistemas del neotrópico y de los efectos devastadores, de ruptura de los equilibrios logrados entre las poblaciones amazónicas y su entorno, que tenían los megaproyectos de desarrollo, construcción de ejes viales y colonización.

Pineda (2005) señala que el interés antropológico para entonces estaría puesto en rescatar para la ciencia las culturas en peligro de extinción cultural y biológica. En términos generales, hubo incidencia de Gerardo Reichel Dolmatoff (1967) y Alissa Dussán de Reichel (1965), quienes resaltaban la necesidad de trabajos de campo ante la amenaza de procesos de aculturación, procesos de cambio e incidencia del contacto con el mundo de los blancos.

Según Pineda (2005), hubo entre los 60 y 70 también un predominio del estilo estructural-funcionalista (inglés africanista), con descripciones de la vida tradicional, descendencia, organización social de los pueblos amazónicos. A fines de los 60, 70 y 80, así mismo el influjo levistraussiano-estructuralista, puesto en el estudio de sistemas de alianza en la organización social y parentesco; exogamia lingüística y estudios sobre mitologías.

En la Amazonía ecuatoriana estudios clásicos sobre la estructura social y la cultura indígena fueron realizados, conducidos por antropólogos franceses, británicos, inspirados en el funcionalismo y en el estructuralismo levistraussiano. Construyeron etnografías con base en el lugar (*place-based ethnographies*) con un foco cosmológico fuerte, cubriendo distintos aspectos de la vida social nativa. Para los/as amazonistas, entender la cultura indígena era un fin en sí mismo (Cepek 2012), ahora bien, la alta

concentración y énfasis en la cultura se efectuó a expensas de un entendimiento de la historia y de lo político.

Abordajes neomarxistas: conexiones globales, integración al mercado-Estado y transformaciones territoriales

En la década de los 70 ingresa con fuerza el neomarxismo, en las variantes del análisis del sistema-mundo capitalista (Wallerstein 1979), los análisis de las conexiones y articulaciones entre lo local y lo global (Wolf 1982) y con una naciente ecología política que incorpora preocupaciones de la economía política, se procura entender las dinámicas que se producían en la Amazonía, con su inserción en contextos globales. El influjo de la teoría de la dependencia, fue también importante; no obstante, los estudios de relaciones interétnicas precedieron (Martínez Novo 2007).

Estos influjos, renovaron el pensamiento histórico que incidirá en antropologías nacionales que tomando distancia del enfoque sincrónico de antropólogos extranjeros (Pineda 2005) tendrán nuevos referentes.³⁷ Una buena parte de la Antropología amazónica en el Ecuador describe y analiza la irrupción del extractivismo petrolero, la ampliación de la frontera agrícola, turismo, evangelismo y colonización, con efectos en dinámicas demográficas, territoriales, transformaciones ambientales, en la organización social y en lo político. Las categorías de clase y etnia se juntaron en las reflexiones, y se incorpora el análisis en términos de modo de producción y formación económica social.

En la naciente Escuela de Antropología de la PUCE, el interés por la Amazonía se dejó ver en investigaciones “sobre la articulación del Oriente y los procesos de colonización y penetración estatal y capitalista” (Salazar 1981; Bustamante 1988). A criterio de Carmen Martínez Novo (2007), Bustamante interpretó el tema de la violencia no como característica inherente a los grupos amazónicos sino como respuesta a la colonización. Así mismo, interpretó la formación de la Federación Shuar como un proceso moderno de etnogénesis, en reacción a la colonización del Oriente, que presentaba paradojas.

Whitten Norman (1976, 1985) fue pionero en abordar el tema de la adaptabilidad cultural, supervivencia e imagería ecológica de los/as canelos kichwa en la Alta Amazonía. Contextualiza las transformaciones, desde los años 30 derivados de la exploración sísmica temprana, el desarrollo de plantaciones (caña de azúcar) y consecuente colonización en adelante en Pastaza hacia los 50; el retorno de exploraciones petroleras en 60 y 70; las presiones y desplazamiento de población indígena cerca del Puyo y reasentamientos en las selvas. Reconoce capacidades

37 En Colombia, una obra culmen en esta perspectiva fue la de Stefano Varese (1968), *La sal de los cerros*, sobre los campos de la Ceja peruana.

canelo, en transitar entre el mundo del Estado y la sociedad blanco-mestiza nacional y a la vez mantener las destrezas del manejo de su mundo selvático; en la conjugación entre ser *sacha runa* (gente/persona de la selva) con la capacidad de relacionarse con las entidades regentes del bosque (*supai*), tener cierto grado de control sobre sí mismos, sobre eventos sociales y la naturaleza; en un mundo animista en el que todo tiene *aya* (alma o espíritu) y en donde las relaciones entre personas, objetos y otros seres es postulada a partir de sus espíritus. Y ser *alli runa* (civilizado), con habilidades de interacción con administradores, planificadores, actores del desarrollo, colonos, comerciantes y evangelistas.

Lo evocado en la cerámica y en el chamanismo canelo-kichwa, según Whitten (1976, 1985), proporciona un conjunto de metáforas de protesta ritual y sociopolítica, con dos propiedades: la de afirmación cultural y la de resistencia. La imaginaria Amazanga-Nunkui-Sungui (todos/as entidades regentoras) de espacios terrestres, de las *chakras* o agroecosistemas y de los mundos acuáticos, promueve continuidad y discontinuidad, a través del cambio, dentro de una flexibilidad cosmológica. La estructura de ideas se envuelve e intersecta con una relación flexible humano-animal, humano-planta, acción ceremonial y política.

En similar sentido, cabe resaltar el trabajo de Anne Christine Taylor (1993), quien describe al pueblo achuar como cazadores, recolectores y horticultores, ubicados en las áreas alcanzadas por pioneros, involucrados particularmente en Perú en relaciones de peonaje por deudas con comerciantes mestizos y comerciantes de madera con incidencia de misiones desde los 60. A pesar de villas nucleadas creadas por misioneros y de las presiones del encuadre nacional, seguían viviendo en asentamientos dispersos de dos o tres unidades domésticas poliginicas; mantenían enraizamientos en una red territorializada de intercambios matrimoniales entre eminentes o *kakaram*; con clústeres de matrimonios de primos cruzados; relaciones de intercambios de bienes y participación en rituales e incluso aún con guerras intertribales que continuaban hacia los 80.

Más adelante, académicos norteamericanos antropólogos se enfocarían en la situación contemporánea política, el activismo indígena amazónico, con una atención a lo político desde una teoría postestructural y desde una antropología crítica, desde 1980 y 1990, con trabajos de etnografía multisituada que ya no ponen el énfasis, como otrora, en estudios completos enciclopédicos que retraten toda la cultura indígena; sino que resaltan entramados político-económicos, colonialismos internos y conexiones globales. Ponen énfasis en las experiencias estructurantes (Cepek 2012); analizan la acción económica-política-cultural global a través de etnografías con base en el lugar.

En esta línea Wassertrom y Southgate (2013) analizan el papel que las empresas petroleras tuvieron como gestoras de infraestructura vial en la región amazónica el papel protagónico de la Shell en el desarrollo urbanístico y de construcción de ejes viales en la Amazonía central del Ecuador. Así en la década de 1940, construyó la

carretera Puyo-Ambato, además del aeropuerto en la localidad de Shell-Mera; a la par de una red de vías menores de acceso a diferentes áreas de la selva. Durante la década del 70, Texaco construye la vía Quito-Lago Agrio e infraestructura vial adicional incluyendo el aeropuerto de Lago Agrio; todo ello dentro de una política nacional que aprovechaba la presencia de estas empresas para generar medios de colonización amazónica.

Cabe señalar el trabajo de Rubenstein (2005), quien explora las estrategias cambiantes de los misioneros salesianos entre los/as indígenas shuar de la Amazonía ecuatoriana; la influencia misionera y las escuelas de misión creadas, que funcionaban con internamiento emprendieron la creación de centros, después asociaciones. Analiza los procesos de transformación que llevaron a expandir lazos de interacción más allá de lo local, generación de nuevas identidades y racionalidades modernas a partir de la implementación por misioneros de almacenes, escuelas y clínicas. Señala que la formación de la Federación Shuar es a la vez la historia de la incorporación de los/as shuar en el Estado ecuatoriano, que marca una manera de extensión de las influencias del Estado y de sus formas administrativas.

Otros autores que han trabajado sobre cambios en las estrategias económicas en la Amazonía son Bolier *et al.* (2014), que con metodologías cualitativas y cuantitativas analizan las situaciones en el norte de la Amazonía, incluyendo a colonos migrantes, la transición de ingreso agrícola a ingreso no agrícola, las fuentes de empleo en compañías petroleras, comercio de productos agrícolas y no agrícolas. Describen a la población colona como principal agente de cambio en el uso del suelo, conversión de bosque a tierra para agricultura, a partir de los 70, cuando se aceleró la deforestación por ampliación de la frontera agrícola, el extractivismo petrolero, la construcción de carreteras.

Macdonalde Theodore (1997), de escuela norteamericana, efectúa contribuciones con su estudio sobre los/as quijos-kichwa del alto río Napo, los cambios económicos y sociales acelerados que experimentaron cerca al río Arajuno, en las estribaciones andinas hacia el río Napo, en Pasu Urcu. Analiza dos modos de producción, uno centrado en subsistencia basado en lazos de parentesco horizontales y el otro de producción orientada al mercado en que se dan relaciones verticales y asimétricas; el primero llega a ser subordinado por el otro. De una economía de subsistencia (caza, pesca, horticultura) en una zona aluvial adyacente al río, antes de la mitad de la década del 70 en un área delimitada por la ubicación de espíritus (*supai*) y de su nucleamiento residencial familiar en torno a un *yachak* poderoso; pasan los/as quijos a experimentar cambios ligados a la llegada de la colonización, conversión de bosques en potreros y se insertan en el cuidado de ganado. A todo esto, el punto de quiebre es la Reforma Agraria que divide la tierra en lotes individuales.

En su análisis y metodología se conjuga una consideración de los sistemas sociales abiertos desde el influjo de la ecología cultural, cruzada con análisis cibernético

(Bateson 1972), que visualiza los estímulos que el sistema social recibe, respuestas internas y reajustes adaptativos; también reflexiones del análisis marxista sobre formaciones y cambios sociales, siguiendo a Godelier (1977). Dialogan también con Sahlins (1976) para indicar que los esquemas simbólicos tienen su dinamismo y no solo están determinados por coacciones materiales y el ambiente. Los quijos-kichwa pese a los cambios logran tener una persistencia en su sistema lógico-simbólico.

Enlace estructuralista y del marxismo estructural y el paso al giro ontológico

Dentro del encuadre estructuralista, en diálogo con el marxismo estructural, se ubica a Philippe Descola con su obra *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar* (1996), resultado de una investigación etnográfica a fines de los 70. Venciendo los obstáculos del dualismo naturaleza-cultura, que irá hilando el paso al giro ontológico en la antropología, describe y analiza un sistema de socialización de la naturaleza, en que se mezclan eficacia técnica y simbólica. Considerando que la superestructura puede funcionar también como relaciones de producción estudia los modos materiales e intelectuales de socialización de la naturaleza y los sistemas simbólicos que las organizan. Da importancia a la *praxis* en que se entremezclan aspectos materiales y mentales.

Existen emparejamientos con el mundo natural, dice el antropólogo francés, “la naturaleza no es pues ni domesticada ni domesticable, es simplemente doméstica” (Descola 1996: 433), no es un universo incontrolado de espontaneidad vegetal. Es una plantación sobrehumana, con lógicas distintas de las que gobiernan la vida de los huertos. En su trabajo resalta que no hay mundos irreductiblemente opuestos, el mundo cultural de la sociedad humana y el mundo natural de la sociedad animal; existe correspondencia entre los modos de tratamiento de la naturaleza y los modos de tratamiento del prójimo; una relación de maternidad consanguínea ejercida por las mujeres shuar sobre las plantas cultivadas; y una relación de afinidad entre los hombres shuar y los animales en la cacería.

La inclusión de plantas dentro de una sistemática indígena no está ligada a criterios estrictamente utilitaristas, y hasta aquellas que podrían no ser útiles igual están dotadas de nombre propio. La etnociencia achuar no está tampoco regida por objetivos utilitaristas en la nominación de la fauna. Tienen variadas categorías en que organizan el mundo animal. Todos los seres de la naturaleza poseen algunos atributos de la humanidad; las leyes que los rigen son casi idénticas a la sociedad civil. Animales, planas, meteoros al igual que los humanos son personas (*aens*) dotados de un alma (*wakan*) y de una vida autónoma; pero solo los humanos son personas completas (*penke antes*). No siempre fue así en tiempos míticos, los seres de la naturaleza también tenían apariencia humana. La mitología achuar tiene

relatos de las condiciones en que seres de la naturaleza adquirieron su apariencia actual. Se pasa de lo indiferenciado a lo diferenciado. Antaño los animales eran personas “como nosotros”. Hay viajes del alma que se realizan en el transcurso de los sueños, mediante trances inducidos con *maikiwa* y *natem*.

Describe al mundo de los huertos como un espacio sustraído temporariamente de la selva, conformado por un ecosistema artificial que es, no obstante, un modelo reducido de la selva, lugar de una consanguinidad putativa, hogar cotidiano también de maternidad efectiva. En ella Nunki —espíritu tutelar, creadora y la madre de las plantas cultivadas— se relaciona con la mujer horticultora, con facultades de mantener una autonomía individualizada en su práctica simbólica. Usar bien los cantos (*anent*), los amuletos y auxiliares de Nunki pueden ser requisitos para una práctica eficaz de la horticultura. Dentro de la asociación entre las mujeres achuar y las plantas que cría y hace vivir, como proyección pública de su personalidad y cualidades, la mandioca está rodeada de precauciones rituales.

Asimismo, la selva es descrita por Descola como gran huerto salvaje de conjunción en que tiene lugar la cacería y la guerra. Para una caza eficaz los hombres deben establecer relaciones con los espíritus que la controlan según un principio de connivencia. Tiene que relacionarse, siguiendo reglas, con las madres de la caza (*kuntiniu nukuru*) y los protectores de la caza (Shaam, Amasank y Jurijuri). Los ríos son hábitat de seres ocultos a la vista de los hombres, “seres del agua” (*entsaya ent*) de naturaleza antitética a los humanos y a los seres de la selva. Habla Descola de la procura de un estado de equilibrio (*sbiir waras*) que lo traduce como bien vivir, esto se logra con la paz doméstica, dentro de un microcosmos. Con el otro la relación está mediatizada por la guerra.

La antropóloga ecuatoriana María Antonieta Guzmán (1997), dentro de un abordaje ontológico animista, analiza así mismo las relaciones que las mujeres caneloshkicha mantienen con las plantas cultivadas en sus huertos (*chakra*), las relaciones de consanguinidad entabladas con cultígenos, principalmente la yuca. Para que la sangre no beba la sangre de los/as hijos, toda una parafernalia ritual tiene que ser ejecutada.

Laura Rival, antropóloga de Oxford, de tradición francesa e inglesa ha generado grandes contribuciones también a la antropología hecha en la Amazonía ecuatoriana, en lo que respecta a las/os waorani. En varios de sus textos ha reflexionado sobre su integración a la sociedad nacional, a las nuevas formas de identidad; las transformaciones en el ámbito educativo. El trabajo que subrayamos (Rival 2004), es el de la perspectiva waorani acerca del crecimiento de las plantas. Afirma que los/as waoani son más cazadores-recolectores, que horticultores, por lo que dedican tiempo a merodear, explorar el bosque de forma minuciosa. Prestan atención al crecimiento, edad de los árboles y ciertas plantas. El crecimiento es una noción primordial waorani. Sus huertos de chontaduro tienen origen en relaciones

simbióticas perpetradas por el consumo. El crecimiento pertenece a la esfera del saber práctico. El interés por el crecimiento no es pragmático, sino de deleite estético; así mismo despiertan el interés por el crecimiento humano y la adquisición de autonomía. Así comprueban el grado de madurez de árboles frutales, de monas preñadas, nidos de aves.

Katy Álvarez (2011), antropóloga ecuatoriana, influida por amazonistas franceses, brasileños y peruanos, trabaja desde el perspectivismo amazónico y el multinaturalismo, temas como la muerte, la fabricación de cuerpos y territorios, territorialidades, literacidades vernáculas y microhistoria. Sigue la tradición de la escuela norteamericana en cuanto al trabajo etnográfico sostenido.

Rosa Vacacela (2007), antropóloga del pueblo saraguro, dentro de un compartir activo de investigación-acción-comprometida con kichwa (napo runa, canelos y sarayaku runa) reterritorializados/as en comunidades de la cuenca baja del Curaray en Pastaza, aborda el *sumak allpa* (tierra sin mal), el *sumak kawsai* (vida en armonía) y los sistemas ancestrales de gestión del territorio de varios subecosistemas amazónicos de bosque (*sacha*) y agua (*yaku*), analizados y descritos desde categorías nativas. La categoría *kawsak* es enfatizada como alusión a lo bueno y abundante en vida; aquello que está en plenitud, sin daño, sin contaminación. En el Kawsak Sacha está la morada de Amazanga, que cuida todas las vidas del bosque, los animales y enseña a cazar a los hombres, sin explotar. El Kawsak Yaku son los grandes ríos y lagunas con abundancia. Yaku Mama, la protectora de la riqueza de los peces; Yaku Runa, mientras tanto habita en las profundidades de las aguas. Distingue los agroecosistemas *chakra-ushun-purun*, como un continuum de distintas fases de manejo, que permiten una diversidad de cultígenos, necesarios a la economía de los grupos familiares (*ayllu*).

Otra autora, Anne-Gäel Bilhaut (2011), antropóloga francesa desde hace varios años residente en Ecuador, ha continuado con una tradición etnográfica amazonista iniciada por Descola y Anne Christine Taylor. Su obra *El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía* hace parte del giro ontológico, al profundizar en las nociones de persona de los/as zápara en Pastaza, que incluyen como tal a espíritus, vegetales, animales y otros objetos como los minerales, dotados al igual que los humanos de alma. Se posee dos almas, la *kikin alma* (principal alma) y la *ayak alma* (la sombra o reflejo de la persona). Menciona que para los/as zápara en el transcurso de la vida se adquiere almas suplementarias, auxiliares que pueden provenir de animales u otros. La posesión de las dos almas y la introducción del saber-soñar son las constantes de su corporalidad.

Se asienta la obra de Bilhaut en el mundo de lo onírico como parte de procesos de etnificación y de patrimonialización. Profundiza en el papel de los sueños como orientadores de interacciones que trascienden el ámbito cotidiano en lo local para articularse con dinámicas nacionales y globales, que se han activado a partir de su

proceso de etnogénesis, revitalización e identidad cultural, a inicios del siglo XXI.³⁸ Describe lo onírico como no desgajado del mundo de las interacciones globales, de las presiones del extractivismo sobre territorio zápara y su cultura. Los sueños son canal de comunicación social y parte de la reconstrucción patrimonial zápara; les permite encontrarse con ancestros, procesar las dinámicas históricas sufridas, su construcción identitaria contemporánea, en la salvaguarda de su cultura. A través de los sueños dos hermanos líderes zápara (un hombre y una mujer) interlocutores centrales de estudio, logran reconstruir la memoria, inventarían su identidad original y tradición, afianzando elementos “para reclamar una inscripción territorial y una indigeneidad propia [...] siendo ellos mismos los performers” (Bilhaut 2011: 47). Algo interesante del trabajo etnográfico de Bilhaut es ir más allá del *locus* territorial local comunitario, en un acompañamiento a sus interlocutores incluso en Europa, en sus itinerarios políticos de autorrepresentación.

Los abordajes postestructurales

Dentro de trabajos etnográficos que se pueden ubicar en un postestructuralismo, confluyen aquellos que detallan los dispositivos y genealogías del poder que modelan la vida indígena y de otras poblaciones. En ellos las gubernamentalidades soberana y disciplinaria se conjugan, moldeando subjetividades.

Muratorio (1996, 1998), antropóloga argentina, en su trayectoria en el Ecuador dejó aportes en los estudios amazónicos para abordar la producción de imaginarios sobre la Amazonía. También se adentra con énfasis en la microhistoria y etnohistoria, en mostrar las autorrepresentaciones y lecturas indígenas sobre los procesos económicos y políticos en que han estado insertos. En su clásico *Rukuyaya Alonso y la historia del Alto Napo*, a través de una historia de vida, profundiza en la historia social de los/as napo runa que de cargueros de blancos, pasaron a ser peones de hacienda, trocheros en las iniciales exploraciones petroleras; una historia marcada por dinámicas de subordinación. Las formas de peonaje marcaron las dinámicas de las haciendas en la Amazonía, en que la venta de mercancías (armas, herramientas, comida, vestido) debían ser pagados por los peones trabajadores indígenas con trabajo o productos en especie. Después se da un proceso de proletarización temprana de hombres napo runa y de Pastaza, cuando ingresa la Royal Dutch Shell a realizar exploración

38 La nacionalidad zápara sobreviviente del caucho desde 1860 cuando explotadores llegaron al Tigre, Curaray y Napo, estuvo sumergida en un proceso de kichwización y de transculturación de sus identidades, declarados extintos a mediados de los 70 por antropólogos ecuatorianos, dice Bilhaut (2011). Iliciarían un proceso de etnogénesis, cuando en 2001 cuatro pueblos del río Conambo, afiliados a la Asociación Zápara de Pastaza (ANAZPA) lograron hacerse visibles. Esta dinámica les valdría la obtención del reconocimiento de su lengua como patrimonio oral e inmaterial de la humanidad en 2001. En lo posterior han adoptado distintos nombres; en tensión con otros grupos familiares zápara (en alianzas matrimoniales con andoa, achuar), que a su vez han conformado otras organizaciones en el territorio.

sísmica introduciendo el pago de salarios a indígenas. Esto les facilitaría el pago de sus deudas a hacendados.

Pueden citarse trabajos de antropólogos/as ecuatorianos como Trujillo y Cuesta (1999), Erika Troncoso (1999) y Carmen Barrera (1999), que analizan en los primeros el salto a la modernidad de los/as waorani, a partir de la intervención de misioneros y actividades extractivas del petróleo; las políticas de relaciones comunitarias de la transnacional Maxus en salud, educación, infraestructura comunitaria, que confluían en los 80 en transformarlos de “estigmatizados salvajes”, en “salvajes modernos”; y la segunda y tercera autoras, el cambio de los shuar, de “reductores de cabeza” a “buenos salvajes modernos”, de “guerreros valientes” a “pauperizados”, en el Transkutuku. Trujillo (1999) describe cómo waorani, con su fama de guerreros fueron hacinados, vencidos, colonizadas sus mentes y recludos en un pequeño espacio territorial (protectorado) con el influjo del ILV, mientras se despoblaban inmensas zonas de bosque húmedo tropical de su territorialidad, en el apuntalamiento del proyecto petrolero en marcha en el Yasuní. Después describe el ingreso de Texaco en zona waorani en los 80 y la agresiva construcción de la vía Auca, ligando infraestructura vial con la producción petrolera, lo que daría pie a la colonización de campesinos y de indígenas shuar y kichwa. Hace mención a una guerra silenciosa y de baja intensidad que ha enfrentado a waorani y cowori, incluidos kichwa, conforme avanzaba la colonización y apertura de carreteras que desplazó a los primeros, de la ribera sur del Napo.

Trujillo y Cuesta (1999) hablan del protectorado como zona de protección que devolvió a una sociedad anómala a su constitución, a un cauce de gubernamentalidad, a una “humanización” y “proceso civilizatorio” con efectos en aumento de su tasa poblacional, disminución de morbilidad infantil; cuestiones que habría delimitado una “ruta hacia la modernidad del pueblo waorani” (1999: 60). Los misioneros habrían acabado con las incursiones lanceras a asentamientos kichwa y las guerras internas; pero así mismo abrieron el camino para corporaciones petroleras. Todo ello al ritmo del proyecto político de más envergadura del país, la actividad petrolera; lo que requirió de un proceso normatizador desarrollista, que ejerció una gubernamentalidad de la población waorani, con una multiplicidad de dispositivos de gobierno sobre la población.

Cuesta (1999) explica la conformación de la organización ONHAE, a inicios de los 90, como expresión de la necesidad del Estado y la transnacional Maxus de institucionalizar a la etnia para tener un interlocutor visible de representación para las negociaciones conforme avanzaba el proyecto extractivo en el Yasuní. La industria petrolera y la Maxus construye la imagen de los/as waorani como etnia inserta en el universo del reconocimiento político por parte de organizaciones indígenas, el Estado, organizaciones internacionales. ONHAE convertido en actor gravitante de la penetración de la industria petrolera.

Troncoso (1999) plantea que los/as shuar aparecían en las representaciones nacionales y a nivel internacional como como salvajes (reductores de cabeza), habitando un infierno verde en la provincia de Morona Santiago al oriente de la cordillera del Kutukú, en el valle del Upano y el Transkutukú. En el XIX ingresa la misión salesiana en 1884 e instala el Vicariato de Méndez, exponente del proyecto modernista que inicia trabajos cristianizadores y del estudio lingüístico del idioma shuar, conforma asentamientos colonos alrededor de las instalaciones misionales que ofrecían servicios. Legaliza una tutela misional de los nativos, a través de contratos con el Estado y entre los años 50 y 60 instaló internados que usaron sistemas como el secuestro y la relación clientelar para incorporar internos/as shuar.³⁹ Los internados (centros de educación y evangelización) generaron cambios en los patrones de socialización, ruptura cultural, redefiniendo también las relaciones de género, los conceptos de intimidad y trabajo.

Hacia 1969 para frenar la colonización, antes promovida la misión salesiana apoyó la legalización de tierras a shuar, desde la federación también apuntalada (FISCSH), y desde ella se adoptó el modelo ganadero, en la gestión de tierras. Así, se convirtieron en “buenos salvajes modernos” (Troncoso 1999: 136). Más adelante, a fines de los 90, en nuevos discursos, serían representados por las ONG ambientalistas como guardianes o salvadores de la selva y como portadores de un ecologismo innato. Esto podríamos decir que ocurre ya con la presencia de otros actores, como aquellos/as relacionados con las ONG ambientalistas, en lo posterior a la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro en 1992.

Javier Martínez Sastre (2014), antropólogo español de la Universidad de Lleida, analiza la triada desarrollo-etnicidad-ambientalismo: tres narrativas que se conjugan en la Amazonía ecuatoriana. Aborda más específicamente el caso de comunidades kichwa articuladas al pueblo kichwa kawsak sacha, cuyo asentamiento se efectuó sobre territorio zápara, dentro de un proyecto de largo alcance impulsado por elites indígenas y una ONG kichwa. Analiza la “posmodernidad indígena”, al calor del neoliberalismo y el multiculturalismo; en una dinámica de reafirmación y potenciación de diferencias étnicas y culturales. Un encuadre en que se habían dado nuevas alianzas con ONG, organismos internacionales, compañías transnacionales. La Amazonía en general la visualiza como espacio en que interactúan Estado, compañías petroleras con pretensiones extractivistas, ONG ambientalistas, líderes indígenas, comunidades de base, discursos indígenas esencializados, dentro de encuentros poscoloniales bajo el paraguas tanto del desarrollo, como de la conservación.

En los años 90 en un proyecto liderado por elites indígenas kichwa ligados a la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) se produce la ocupación efectiva de la franja fronteriza del Curaray; territorio que es legalizado durante

39 La relación clientelar se daba a través de preferencias en transporte aéreo en caso de enfermedad. También en facilitar la adquisición de cerdos, gallinas, escopetas, ollas y telas.

el Gobierno neodesarrollista de la “revolución ciudadana”. Las elites indígenas reacomodan su estrategia en una coyuntura donde el pacto con el Estado y la lucha por regalías petroleras adquiere peso. Aborda el autor el marketing de la generación de nuevas identidades ecológicas, que ofrecen un discurso ahistórico de “ancestralidad” relacionado con un “buen salvaje ecológico”. Otro elemento del espectro es el multiculturalismo neoliberal, que permitió potenciar en las legislaciones demandas de carácter cultural, configurando una posmodernidad indígena; por otro lado se apuntalan estrategias vía proyectimso y asistencialismo de apuntalar el desarrollo. Se entrecruzan dice el autor, demandas indígenas hacia el reconocimiento identitario. Emerge la era del indio permitido, nuevas identidades, la del “buen salvaje ecológico”. Se ha generado la ecologización de muchas demandas indígenas y la gestación de nuevas identidades de carácter ecológico; ecoidentidades, después de la etnificación de las mismas. Un doble proceso se produce, etnificación y ecologización, resignificando el mito del buen salvaje. En ese encuadre plantea el autor puede funcionar un esencialismo estratégico, articulándose transnacionalismo y resistencia, a la par de nuevo régimen global de desarrollo y conservación que emerge. Hay una etnificación y ecologización de las demandas; se introducen nuevos elementos de autorrepresentación; imaginarios románticos sobre el medio ambiente.

Dentro del fenómeno de la ecologización de los discursos indígenas, dice Martínez Sastre (2014), emerge la utilización estratégica de imágenes románticas esencializadas; la participación en la globalización y transnacionalidad; y el énfasis en la resistencia y contestación. Una imagen esencializada les ha permitido a poblaciones indígenas atraer simpatizantes del movimiento altermundista, ecologista, en el contexto de los regímenes discursivos del ambientalismo contemporáneo.

Dentro de los abordajes postestructurales hay otros trabajos, que reconocen la agencialidad y capacidades de respuesta que tienen los actores sociales, líderes, lideresas indígenas, comunidades y otros, forjándose sus proyectos políticos, sus iniciativas económicas, que transgreden al Estado y contestan proyectos de desarrollo, extractivos, de infraestructura y otros; a la vez que se apropian y resignifican proyectos y lineamientos direccionados a la conservación, en sus variados matices.

Lara (2009), antropólogo ecuatoriano, ofrece un análisis sobre la construcción de la etnicidad en el pueblo ancestral kichwa de Sarayaku y su postura en contra de la explotación petrolera en su territorio. Desde el interaccionismo simbólico aborda las relaciones identitarias, la construcción étnica y la interacción pueblos indígenas (kichwa de Sarayaku) y Estado. Plantea que el Estado lleva adelante una política de extracción petrolera relegando y subordinando a pueblos indígenas a los intereses de la sociedad nacional. Frente a ello se erige la demanda de la autodeterminación de los pueblos indígenas, en el debate nacional. Este conflicto de carácter local que enfrenta a Sarayaku, a la empresa argentina CGC y al Estado ecuatoriano, adquiere una dimensión global, en que intervienen actores internacionales. En el abordaje del autor se pone énfasis en el animismo y la territorialidad; en que bosques,

lagunas, ríos son espacios habitados por *supai* (espíritus) con los que se interactúa en actividades de manejo de *chakras*, cacería, pesca y recolección. La actividad de exploración sísmica de la concesionaria CGC con su tendido de líneas sísmicas y el desbroce efectuado para la construcción de campamentos y helipuertos significó la destrucción de sitios sagrados, incrementó conflictos internos, guerras chamánicas, impedimento de circulación terrestre y fluvial, postergación de fiestas. Sarayaku apelando al Convenio 169 de OIT, a la vulneración del derecho a la consulta previa libre e informada se posiciona en que las actividades extractivas atentan contra la vida y sus relationalidades. El extractivismo rechazado para Sarayaku significa impactos ambientales, daños sociales irreparables, desaparición de entidades (*supai*). Su postura, dice, tiene un contenido político.

López (2003), antropólogo ecuatoriano, discute el dilema de las necesidades de los pueblos indígenas, frente al extractivismo petrolero en el centro sur de la Amazonía ecuatoriana; la exigibilidad de derechos en contextos de interculturalidad y exclusión social, en la dinámica de ampliación de la frontera petrolera en territorios indígenas de bosque tropical amazónico. Discute si las necesidades de las poblaciones locales, lejos de ser debilidades que les forzarían a entrar en negociaciones con empresas y Estado, pueden apuntalar la exigibilidad y judicabilidad de derechos, la incidencia política, dentro de conflictos socioambientales. Derechos, justicia e interculturalidad se tornan claves para la comprensión de estas dinámicas, dice el autor.

Habla de un modelo de relaciones comunitarias que emergió en el despliegue de la frontera extractiva desde mediados de los 80, cuando el Estado estableció contratos con empresas multinacionales concesionándoles territorios para exploración y explotación de crudo. Políticas estándares de relacionamiento comunitario han sido ensayadas por variadas transnacionales en los bloques que operan, gerenciando “políticas de buena vecindad y de buena voluntad” (López 2003: 18), con la finalidad de desactivar disputas, reducir la oposición por medio de la división de organizaciones representativas, anular la oposición de poblaciones locales hacia operaciones petroleras en sus tierras; generar negociación con las comunidades, implementación de comités para atender necesidades. A pesar de ello a fines de los 90 las organizaciones indígenas se posicionaron en cuestionar los modelos de relaciones comunitarias, los resultados de procesos dilatados de negociación; reconocieron impactos severos en el ambiente; asumiendo una perspectiva de derechos. Una serie de estrategias son seguidas para su exigibilidad: incidencia política, acceso a justicia, apropiación de derechos colectivos proclamados en la Constitución y a nivel internacional.

López detalla la importancia de la resistencia local, la importancia que tuvo a inicios de 2000 el Comité Interfederacional Shuar-Achuar frente a la Burlington, en defensa del territorio, en oposición a la IX Ronda de Licitación Petrolera, en la que el Gobierno de turno intentaba ampliar la frontera petrolera. Describe las dinámicas que articulan la Amazonía con campañas globales de incidencia,

en que una gama de actores se articulan en acciones de apoyo, organizaciones internacionales (OXFAM, Amazon Alliance y Amazon Watch) y ONG como CDES. Aparece en escena el partido Pachakutik ligado al movimiento indígena.

Además del encuadre del conflicto, el autor aborda la “guerra de los yachak” o de chamanes en que para amedrentar a quienes se oponen al ingreso de las empresas, tanto relacionadores comunitarios como socializadores indígenas facilitan la llegada de chamanes poderosos de Napo o la Sierra, para una confrontación simbólica; lo que habría sucedido en Copataza entre los achuar y entre shuar-achuar del Transkutukú; propiciándose una violencia simbólica. Dicha guerra va a la par de una guerra de papeles, con relación a los procesos jurídicos de confrontación y litigio que siguieron las organizaciones para la defensa de sus derechos ante cortes nacionales e internacionales. También como parte de la agencialidad, entre shuar y achuar se han efectuado complejas ceremonias rituales para la búsqueda de visión en las cascadas sagradas para vislumbrar la dimensión del conflicto; los enemigos, posibles salidas, consecuencias del proceso de confrontación con actores externos (transnacional) y las autoridades nacionales, financieristas, etc. Menciona también en consonancia el caso de Sarayaku que contaron para su defensa con poderosos chamanes de Napo y la Sierra, que reaccionaron en defensa de un yachak viejo y prestigioso de Sarayaku cuyas tierras y referentes simbólicos como árboles y *chakras* de plantas medicinales considerados sagrados, habrían sido violentados por la intromisión petrolera de la subcontratista para la exploración sísmica. Dentro de los itinerarios de acción colectiva entra, como detalla el autor, la Campaña Kapari, que se nutre del Consejo de Ancianos y Yachak Kichwa de Sarayaku.

Otro punto importante que aborda López (2003) es el papel de las mujeres de Sarayaku, que adoptaron desde un inicio una postura más radical, exigiendo de los dirigentes varones no ser diplomáticos y suspender los diálogos con la empresa. Reconoce el autor que las mujeres en los conflictos petroleros han tenido un rol importante “en cuestionar el esquema patriarcal de gobierno en instancias del orden comunitario” (Zárate 2002 en López 2003: 72). Ellas han exigido mantener una posición firme. Habla del importante rol que tuvo la Asociación de Mujeres Indígenas de Sarayaku (AMIS). Algo similar menciona en la Amazonía Norte, en Limoncocha en el bloque 15, cuando OXY incumple acuerdos asumidos para operar en la exploración sísmica y un grupo de mujeres se movilizó para impedir que se lleven a cabo las operaciones (CPF, carreteras, etc.), demandando a la dirigencia exigir la salida de la empresa, mientras ellos cumplían un rol de mediadores.

En una línea conexas relacionada con el abordaje de conflictos socio-ecológicos que involucran a comunidades y organizaciones indígenas, Estado, empresas transnacionales y ONG ambientalistas, podemos citar los trabajos de Vallejo (2014), Vallejo y Duhalde (2019), y Bravo y Vallejo (2017), que analizan las agencialidades indígenas —principalmente de mujeres indígenas— frente al encuadre del Gobierno del “socialismo del siglo XXI” por el neoextractivismo petrolero (2012-

2017), la ampliación de las fronteras extractivas en el centro-sur de la Amazonía, la construcción de una “nueva Amazonía”, la implantación de un modelo de urbanización domesticada a través de las “ciudades del milenio” (Amazonía Norte) y la consecución del Buen Vivir con inversión en zonas de directa incidencia de proyectos extractivos en el centro y sur de la Amazonía. Se plantea que pese a la invisibilización que se ha hecho de las mujeres en la literatura antropológica de la Amazonía, estas han estado desde hace varias décadas al frente de la defensa de sus territorios, cultura y medios de vida. Dentro del encuadre neoextractivista, lograron un mayor protagonismo y visibilización, acompañadas con ONG ecologistas y diálogos con actoras feministas, posicionando demandas antiextractivas a escala nacional, con efectos en la no concreción de operaciones en bloques concesionados en la XI Ronda Petrolera. La ampliación de fronteras extractivas durante el Gobierno neodesarrollista de Correa, en un segundo auge extractivo del petróleo, activó conflictos previamente existentes por la representación indígena (en el caso zápara), tensiones en liderazgos, emergencia de lideresas defensoras de la selva (kichwa, zápara, shuar, shiwiar, waorani) y críticas a líderes masculinos históricos que se alinearon con la política gubernamental. En medio de la conflictividad, disputas a través de distintos medios, incluidos los del chamanismo, se activan (Vallejo y Duhalde 2019).

Cepek (2012), antropólogo norteamericano, analiza que los/as a'i cofán después de generaciones afectadas por haciendas, colonizadores, compañías transnacionales y facciones armadas colombianas, han procurado estrategias para confrontar en la provincia de Sucumbíos en la Amazonía Norte, al ser testigos de la destrucción a gran escala de su territorio. Decidieron reestructurar su entorno y sus relaciones ambientales, para su continuidad como pueblo. A través de su agencialidad han conseguido tener 430 000 has de territorio biodiverso, han lidiado con ONG y construido colaboraciones que les son esenciales para relacionarse con los espacios burocráticos. No se conforman los/as cofán la imagen del “noble salvaje ecológico”; no ven la selva como sagrada y la cosmología cofán contiene pocas lecciones conservacionistas. Su conservacionismo ha emergido de una coyuntura histórica, política y económica, pero no les hace automáticamente aliados del ambientalismo occidental. Desean alianzas de largo término, están interesados por investigaciones científicas, proyectos, seguir con su formación de guardaparques propios. Están claros de que conservan la Amazonía contribuyendo al mundo entero y que esto amerita reciprocidad.

Cepek es escéptico de los argumentos de las intervenciones de conservación basadas en enunciados de gubernamentalidad. No rechaza que agentes occidentales intenten modelar subjetividades indígenas, modos de valor, creencia, identidad, experiencia y deseo cofán; sin embargo, desde sus observaciones etnográficas encuentran que tales no logran su finalidad y no han conseguido cambiar las lógicas más profundas de ser, actuar y pensar cofán. El paradigma de la gubernamentalidad es una herramienta útil para estudiar la política, pero no logra captar las dinámicas en



que los discursos locales y las prácticas inflecionan y desvían los objetivos de las intervenciones externas. Tales abordajes desestiman la conciencia cultural crítica de los objetos/sujetos de intervención y la habilidad que tienen para repensar las asistencias, en su propia forma. Para Cepek, los indígenas no son “otros sin tiempo”, sino actuantes con sus propios pensamientos, que luchan por mantenerse dentro de las presiones contextuales.

Entra en consonancia con una etnografía que trata de salir del pesimismo de los estudios de la hegemonía; trata de romper con la pasividad política y el escepticismo, para efectuar estudios que profundizan en las habilidades de los sujetos de crear mundos más sustentables; abordar las políticas indígenas dentro del capitalismo contemporáneo, y que si bien describen la globalización y sus formas de ampliarse territorialmente en sus efectos e incorporaciones; se subraya también las capacidades de los grupos y actores de recuperar el control colectivo de sus medios de producción de sí mismos.

Se concentra entonces en profundizar a través de un ejercicio etnográfico fino, en las conexiones no esperadas, los logros, las implicaciones; en la agencialidad, creatividad, imaginación y experimentación de las poblaciones locales; para su caso de estudio, la nación cofán.

Más allá del *anthropos*: relaciones interespecíficas, textualidades y relacionalidades

En esta veta de este panorama de un estado del arte de las antropologías hechas en Ecuador sobre y en la Amazonía, aterrizamos finalmente en los trabajos que se ubican dentro de las discusiones de las posthumanidades,⁴⁰ el giro ontológico y los estudios amazónicos, ya iniciados por Descola y Rival; alimentados por la producción teórica perspectivista y multinaturalista brasilera (Viveiros de Castro 1998a, 1998b; Vilaca 2008); y en la que algunos autores adoptan e incorporan nuevos fructíferos diálogos, con el reto de mirar más allá de lo humano (animales, plantas, árboles, aves) y ser traspasados a su vez por sus miradas; y en que culturalmente-representación-naturalezas-cuerpos y materia se funden.

Eduardo Kohn (2021: 316), antropólogo ítalo-ecuadoriano, en el encuadre como define, del Antropoceno, “época en que el mundo más allá de lo humano está siendo cada vez más transformado por lo demasiado humano” moderno, propugna una antropología más allá de lo humano, que sea crítica de la excepcionalidad (de

40 Proyecto de repoblar a las ciencias sociales con seres no humanos, atendiendo a las relaciones con animales, plantas, procesos físicos, artefactos, imágenes y otros seres, propuesto en ese sentido por Descola (2014).

lo humano), no obstante que es aún sobre lo humano y que sostiene lo humano. Propende también a re-habitar el pensamiento silvestre.

Con su texto *Cómo piensan los bosques* (2021) trata de afirmar la realidad del encantamiento y del animismo más allá de lo humano. No propende a un enfoque ecológico “que agnósticamente traza relaciones multiespecies” (Kohn 2021: 312). Ofrece una etnografía ontológica caminando por la selva, construida a partir de su trabajo principalmente con hombres cazadores *runa* (gente) y mujeres *runa* de Ávila (1996-2000), acerca de la manera en que piensan y representan los bosques (*sacha*); desde la consideración de que el pensamiento y la representación no son capacidades exclusivamente humanas. Los bosques, seres no humanos, son no solo agentes, sintientes, sino pensantes, quienes a través de ecologías integran una cierta biosemiótica y unos patrones que condicionan y son condicionados por relaciones entre seres vivos. Kohn (2021) no celebra la excepcionalidad de los humanos con respecto a otras formas de vida; sino que por el contrario, su propósito es resaltar la capacidad de pensamiento de otros seres. La biosemiótica no solo complementa el objeto de estudio de la antropología, sino que es constitutiva de las mismas relaciones que, más allá de lo humano, permiten lo humano. Así a partir de conversaciones y travesías etnográficas, intersubjetivas con los/as Ávila *runa*, tiene una inmersión en los esfuerzos que hacen por comunicarse con animales, bosques y espíritus que pueblan la vasta ecología de seres multiespecie, que se extiende más allá de ellos/as; sin no obstante como dice, dejar de ser humanos. Esto lo hacen dentro de “una historia colonial demasiado humana” (Kohn 2021: 312). Encuentra que las selvas de Ávila son animadas, los bosques albergan significaciones-intenciones que no giran o se originan a partir de los humanos. Envuelven léxicos, vocalizaciones y entendimiento mutuo (entre humanos hombres y mujeres, monos, oso hormigueros, jaguares, entre otros), reconociendo una ecología y cualidad semiótica de la vida.

En términos metodológicos, la escucha del trabajo de campo etnográfico, adquiere otra dirección, abrirse a lo inesperado, abrirse a la vasta red de seres vivos, pensantes de un bosque tropical, en su trabajo en Ávila, en que este pueblo *runa* *kichwa* hablante incluye en su mundo a seres de otra índoles, plantas, animales, espíritus (*sachakuna*), que pueblan el bosque (*sacha*). Su trabajo etnográfico le ha significado aprender con los/as Ávila *runa* a escuchar a estos seres; escuchar lo que dicen; para pensar con otras clases de seres.

El antropólogo estadounidense, Michael Uzendoski, arraigado en el territorio *napo-runá*, desde la comunidad de Sapo Rumi, ofrece una producción a partir de un trabajo etnográfico de largo aliento; que reconoce la coproducción de conocimiento con pares *kichwa*. Trae a la antropología amazónica hecha en Ecuador importantes aportes con énfasis en textualidades, ontologías, estética y poética, que integra la comprensión de la historicidad indígena, cuentos, mitología y música. Haremos mención a *The Ecology of the Spoken Word: Amazonian Storytelling and Shamanism among the Napo Runa* (2012), obra en coautoría con Edith Felicia



Calapucha Tapuy. En ella analizan narrativas, cantos chamánicos, cantos de curación, profundizando en las estéticas kichwa que muestran formas de ser, pensar y comunicarse con platas, animales y paisaje. Las mitologías y la música son lenguajes isomórficos que operan a través de varias formas de expresividad. En el relato de cuentos, en la performance de cánticos, existe una expresión estética que combina experiencias, sentidos, imaginaria. Son formas de poesía encarnadas a través del cuerpo experiencial. Se incorpora ideofonías, gestos, movimientos corporales, visualización de imágenes. Entre las/os *napo runa*, la comunicación ocurre dentro de un rango de subjetividades, que incluye humanos, animales, plantas, espíritus... siendo el campo de comunicación amplio (Uzendoski y Calapucha 2012). Hablan de una poesía somática que incluye mitos de creación, cantos de cultivo para cultivar la mandioca, canciones chamánicas. Uno de los cantos-relatos es el de *Iluku*, un ave central en la cosmología *napo runa*. En su análisis plantean que las mujeres con sus cánticos ejercitan poder.

En otro trabajo, Uzendoski (2009) plantea que los relatos se evocan sonidos; contar historias es etablar vínculos con los antepasados con un tiempo primordial. Las narrativas tienen principios estéticos, metafísicos. Textualidades se articulan con voces y gestualidad. Elementos ontológicos emergen en el abordaje, así plantea que las grandes piedras tienen energía vital (*kausay*), así como la gente, el río. Debajo de las piedras grandes hay ciudades de espíritus, *yaku warmikuna* (mujeres del agua) y *yaku runa* (hombres del agua), que proveen pescado y hacen soñar a la gente.

Conclusiones

La Amazonía ha sido un locus importante en que estudios etnográficos se han efectuado por parte de varias generaciones de antropólogos y antropólogas provenientes de otros países, así como de ecuatorianos/as; comenzando como hemos abordado en este artículo con una producción de escritos elaborados inicialmente por exploradores, aventureros, misioneros con sus representaciones sobre la Amazonía y sus pueblos.

En los variados trabajos se plasman abordajes evolucionistas, difusionistas, para después enmarcarse por trabajos desde *epistemes* y marcos conceptuales funcionalistas y estructural-funcionalistas, que efectuaron estudios que cubrieron variados aspectos de la organización social, instituciones y vida material, que revelan abordajes que consideraban a los pueblos indígenas como autocontenidos, en sistemas sociales cerrados y que poca cuenta daban de las dinámicas económicas y políticas circundantes, cuando se daban procesos de colonización e incorporación de territorios a dinámicas que incluían presencia misional, poblaciones que colonizaban la Amazonía desplazados de otros territorios del país y atraídos por ofrecimientos de modernidad.

Como se ha descrito, entre los años 60-70-80 se produjo una producción en que en simultáneo los trabajos parten de variados abordajes teóricos, desde la ecología cultural, el estructural funcionalismo, el estructuralismo; y posteriormente desde influjos neomarxistas, que intentan ya conectar las dinámicas locales, con las globales de forma más crítica, comprendiendo los entramados de la economía política regional. Ya en la década de los 90 y en adelante, las investigaciones se dan desde abordajes postestructuralistas, en línea con investigaciones que se nutren de énfasis puestos en la gubernamentalidad en que convergen con variados dispositivos actores misionales, transnacionales petroleras, ONG y cooperación ambientalista; se analizan las formas de construcción de la indigeneidad, pero también visibilizan las agencialidades, formas de respuesta, contestación a las dinámicas en que se ven involucradas no solo las poblaciones indígenas, sino también colonas y campesinas.

El giro ontológico y los trabajos que hemos encuadrado en una más allá del *anthropos*, generan nuevos rumbos en la antropología, que se motivan desde los paisajes humanos y no humanos amazónicos. Se abordan así relaciones interespecíficas, textualidades, relacionalidades; con énfasis en cómo piensan seres no humanos, los relatos y cánticos en que confluyen formas de expresividad y comunicación que nos hablan de una multidimensionalidad de los sentidos.

Finalmente, quisiéramos enunciar que no hemos agotado la revisión de la enorme producción de publicaciones en textos y artículos, de antropólogos/as extranjeros y nacionales. Hay temáticas que ameritarían mayor profundidad (educación, salud, etnomusicología, género) y que ampliaría mucho más este trabajo de un estado del arte un tanto exploratorio que hemos efectuado. Cabría también para descolonizar la producción antropológica hecha en la Amazonía ecuatoriana mencionar y profundizar en trabajos efectuados por investigadores/as kichwa, shuar y waorani... un reto para un futuro trabajo.

Referencias citadas

- Álvarez, Katy. 2011. *Prácticas funerarias en los waodani*. Quito: FLACSO; Abya-Yala.
- Bateson, Gregory. 1972. *Pasos hacia una ecología de la mente: una aproximación revolucionaria hacia la autocomprensión del hombre*. Barcelona: Lumen.
- Bilhaut, Anne Gaël. 2011. *El sueño de los zápara: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Abya-Yala.
- Boas, Franz. 1947. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Lautaro.
- Bolier, Torres, Richard Bilsborrow y Alexandra Torres. 2014. Cambios en las estrategias de ingresos económicos a nivel de hogares rurales en el norte de la Amazonía ecuatoriana. *Revista Amazónica Ciencia y Tecnología*. 3(3): 221-257.

- Bustamante, Teodoro. 1988. *Larga lucha del Kakaram contra el sucre*. Quito: Abya-Yala.
- Cepek, Michael. 2012. *A future for Amazonia. Randy Borman and Cofán Environmental Politics*. The University Texas Press.
- Costales, Alfredo. 1971. Actividades del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*. 33/34: 36-39. Pan American Institute of Geography and History. <https://bit.ly/3M5hSWx/>
- Cuesta, Salomón. 1999. “Los Huaorani y el reto de la civilización”. En: Patricio Trujillo y Salomón Cuesta (eds.), *De guerreros a buenos salvajes modernos: estudio de dos grupos étnicos en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: FIAAM; Abya-Yala.
- Descola, Philippe. 1996. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala.
- Dussán de Reichel, Alicia. 1965. *Problemas y necesidades de la investigación etnológica en Colombia*. Bogotá: UNIANDES.
- Evans, Clifford y Betty Jane Meggers. 1968. *Archaeological Investigations on the Rio Napo, Eastern Ecuador*. Washington DC: Smithsonian Institution.
- Flores, José. 2017. “De las misiones religiosas protestantes a las escuelas del milenio: construcción de subjetividades y proyectos pedagógicos en la Amazonía ecuatoriana”. Tesis de maestría en Sociología. FLACSO-Ecuador.
- Fuentes, Bertha. 1997. *Huamoni-Huarani-Cowode: una aproximación a los huaorani en la práctica política multi-étnica ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Godelier, Maurice. 1977. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge University Press.
- Grefa, Valerio. 1984. ¿Qué hay detrás de Llimoncocha? *Revista Docencia, Colegios e Institutos Normales*, s. n.
- Guzmán, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre: trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala; CEDIME.
- Karsten, Rafael, María Clara Montano, Genny Iglesias y Héctor Dueñas. 2000. *La vida y la cultura de los shuar: cazadores de cabezas del Amazonas occidental: la vida y la cultura de los jíbaros del este del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Kohn, Eduardo. 2021. *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Quito: Abya-Yala.
- Lara, Rommel. 2009. “La construcción de la etnicidad en el conflicto entre Sarayaku y el Estado nacional ecuatoriano”. Tesis de maestría en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador.
- Lathrap, Donald. 1970. “The Upper Amazon”. En: Glyn Daniel (ed.), *Ancient Peoples and Places*. Londres: Thames & Hudson.
- Leclerc, Gerard. 1973. *Antropología y colonialismo*. Madrid: Comunicación.
- Lindberg, C. 2008. “Anthropology on the periphery: the early schools of nordic anthropology”. En: Henrika Kuklick (ed.), *A new history of anthropology*, pp. 161-172. Malden: Blackwell.

- López, Víctor. 2003. "Nuestras necesidades no son nuestras debilidades: gestión de conflictos socio-ambientales y defensa de derechos de los pueblos indígenas del centro sur de la Amazonía ecuatoriana". Tesis de maestría en Ciencias Sociales. FLACSO-Ecuador.
- Macdonalde, Theodore. 1997. *De cazadores a ganaderos*. Quito: Abya-Yala.
- Malinowski, Bronislaw. [1942]1967. *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires: Suramericana.
- Martínez Novo, Carmen. 2007. Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos. *Revista Colombiana de Antropología*. 43: 335-366. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Martínez Sastre, Javier. 2014. "El paraíso en venta: desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)". Tesis doctoral. Universidad de Lleida.
- Meggers, Betty. 1973. "Some problems of cultural adaptation in Amazonia, with emphasis on the pre-european period". En: Betty Meggers, Edward Ayensu y Donald Duckworth (eds.), *Tropical Forest Ecosystems in Africa and South America: a Comparative Review*, pp. 311-320. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Moreno, Segundo y Udo Obererm. 1980. *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología; Centro Regional de Investigaciones.
- Muratorio, Blanca. 1996. *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, s. XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- Muratorio, Blanca. 1998. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- Obedem, Udo. 1980. *Los quijos: historia de la transcultración de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Orbe, Natalia y Mónica Márquez. 2003. *Catálogo del Museo Amazónico Cámara Ecuatoriana del Libro, Agencia Ecuatoriana del ISBN*. Quito: Abya-Yala.
- Pels, Peter y Óscar Salemink. 2000. "Introduction, locating the colonial subjects of anthropology". En: Peter Pels y Óscar Salemink (eds.), *Colonial subjects: essays on the practical history of anthropology*. University of Michigan Press.
- Pineda, Roberto. 2005. La historia, los antropólogos y la Amazonía. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*. (1): 11-135.
- Porras, Pedro. 1987. *Investigaciones arqueológicas a las faldas de Sangay*. Quito: Centro de Investigaciones Arqueológicas; PUCE.
- Reichel Dolmatoff, Gerardo. 1967. A Brief Report on Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area, Colombia. *International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research, Bull.* (9): 53-62.
- Rival, Laura. 2004. "El crecimiento de las familias y de los árboles". En: Alexandre Surallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, pp. 97-120. Copenhague: IWGIA.



- Rubenstein, Steve. 2005. La conversión de los shuar. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*. (22): 27-48.
- Rudel, Thomas. 1983. Roads, speculators, and colonization in the Ecuadorian Amazon. *Human Ecology*. 11(4): 385-403.
- Sahlins, Marshal. 1976. *Cultural and practical reason*. The University of Chicago Press.
- Salazar, Ernesto. 1981. "The Federación Shuar and the Colonization Frontier". En: Norman Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, pp. 589-613. University of Illinois Press.
- Salazar, Ernesto. 1998. De Vuelta a Sangay: Investigaciones arqueológicas en el alto Upano, Amazonía Ecuatoriana. *Bulletin de l'Institut Francais des Etudes Andines*. 27(2): 213-240.
- Salomaa, Ilona. 2002. *Rafael Karsten (1879-1956) as a finnish scholar of religion. The life and career of a man of science*. University of Helsinki.
- Stirling, Matthew Williams. 1938. *Historical and Ethnographical material on the Jivaro Indians*. Washington DC: Smithsonian Institution Bureau of American Studies.
- Stocking, George. 1993. La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica de Tylor a Malinowski. En: Honorio Velasco Maíllo, Francisco García Castaño y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid: Trotta.
- Taylor, Anne Christine. 1993. Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro. *Man New Series*. 28(4): 653-678.
- Trujillo, Montalvo y Salomón Cuesta. 1999. *De guerreros a buenos salvajes modernos*. Quito: Abya-Yala.
- Uzendoski, Michael y Edith Calapucha. 2012. *The ecology of the spoken word: Amazonian storytelling and shamanism among the Napo Runa*. University of Illinois Press.
- Uzendoski, Michael. 2009. "La textualidad oral napo kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonía". En: Carmen Martínez Novo (ed.), *Repensando los movimientos indígenas*, pp. 147-172. Quito: FLACSO; Ministerio de Cultura.
- Vacacela, Rosa. 2007. *Sumac Causai: vida en armonía*. Quito: IQBSS.
- Vallejo, Ivette y Andrea Bravo. 2017. "Mujeres indígenas amazónicas: autorrepresentación, agencialidad y resistencia frente a la ampliación de las fronteras extractivas". *RITA*. (12): s. n.
- Vallejo, Ivette y Corinne Duhalde. 2019. Las mujeres indígenas amazónicas: actrices emergentes en las relaciones Estado-organizaciones indígenas amazónicas, durante el Gobierno de Alianza País en el Ecuador. *Polis, Revista Latinoamericana*. 18(52): 30-44.
- Vallejo, Ivette. 2014. Petróleo, desarrollo y naturaleza: aproximaciones a un escenario de ampliación de las fronteras extractivas hacia la Amazonía suroriental en el Ecuador. *Anthropologica*. 32(32): 115-137.
- Varesse, Stefano. 1968. *La sal de los cerros: resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

- Vilaca, Aparecida. 2008. Conversão, predação e perspectiva. *Mana*. 14(1): 173-204.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998a. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (4/3): 469-488.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998b. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Londres: Hau Books.
- Wallerstein, Immanuel. 1979. *El moderno sistema mundial*, tomo I. México DF: Siglo XXI.
- Wasserstrom, Robert y Douglas Southgate. 2013. Deforestation, Agrarian Reform and Oil Development in Ecuador, 1964-1994. *Natural Resources*. 4(1): 31-44.
- Whitten, Norman. 1976. *Sacha Runa. Ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*. University of Illinois Press.
- Whitten, Norman. 1985. *Sicuanga Runa. The Other side of development in Amazonian Ecuador*. University of Illinois Press.
- Wolf, Eric. 1982. *Europa y la gente sin historia*. México DF: FCE.
- Wright, Pablo. 2008. *Ser-en-el-sueño: crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.
- Yost, James. 1976. *Veinte años de contacto: los mecanismos de cambio en la cultura buao (auca)*. Quito: ILV.