

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

Maestría de Investigación en Estudios Latinoamericanos

**Paisaje agrario y el conflicto de la sustentabilidad en la Amazonía Sur
del Ecuador**

**Evidencias de cambio ambiental y cultural durante las décadas de 1960 a 1980 a
través de la ecología política**

Janny Mauricio Velasco Albán

Tutora: Angélica Verónica Ordóñez Charpentier

Quito, 2026

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional		
	Reconocimiento de créditos de la obra	
	No comercial	
	Sin obras derivadas	
Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia		

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Janny Mauricio Velasco Albán, autor de la tesis intitulada “Paisaje agrario y el conflicto de la sustentabilidad en la Amazonía Sur del Ecuador: Evidencias de cambio ambiental y cultural durante las décadas de 1960 a 1980 a través de la ecología política”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

03 de marzo de 2026

Firma: _____



Resumen

El presente trabajo configura una propuesta de lectura etnográfica de en la Amazonía ecuatoriana a través de la ecología política. El fin es contextualizar en el marco amplio de las relaciones humano-naturaleza, los procesos de poder y el cambio en los procesos de relacionamiento que se desarrollaron en los territorios de los pueblos Aents (naciones shuar y achuar), en el marco de su incorporación al estado nacional ecuatoriano. Para ello, se examinan los postulados de la ecología política para el estudio de procesos de cambio en las categorías naturaleza y cultura a partir de la lectura etnográfica, construyendo el acceso a un paisaje encarnado en los territorios, las personas y la esfera de relaciones entre estos. El cambio ambiental y cultural percibidos a través de la lectura etnográfica ayudarán a establecer un marco interpretativo para entender el paisaje como un proceso complejo y multidimensional.

Palabras clave: etnografía, Amazonía, paisaje, cambio, Aents, humano-naturaleza

A Emilio y Elizabeth,
quienes escriben conmigo estas y todas las páginas de mi vida.
A ustedes, mi amor y gratitud infinitas.

Agradecimientos

Esta tesis es el resultado de una prolongada reflexión sobre lo que significa ser latinoamericano y la responsabilidad intelectual que ello representa. Esta oportunidad me fue concedida cuando en 2017 cuando fui aceptado por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, para estudiar en el programa de maestría en Estudios Latinoamericanos. Este espacio me permitió disfrutar de un memorable periodo de aprendizaje, reflexión y concientización sobre como pensar las ciencias sociales desde una perspectiva local, con miras a construir nuestra voz en el contexto local. Tuve la oportunidad de recibir una beca de estudios, residencia y estipendio, mismas que se conjugaron con los recursos académicos e instalaciones del campus, que fueron un todo un privilegio al tomar clases con grandes referentes y pensadores de la academia ecuatoriana. Por ello mi agradecimiento eterno a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, su personal académico, administrativo, y todos aquellos que con su trabajo hacen que cada día, estudiantes con sueños, talento y compromiso, cumplan sus metas académicas en una gran institución.

Mi agradecimiento permanente a la Dra. Angélica Ordóñez Charpentier, quien desde un inicio manifestó la confianza y apoyo para discutir los principales contenidos de la Ecología Política y como investigarlos en el contexto ecuatoriano. Su permanente apertura y confianza la volvieron la persona ideal para ser la tutora de mi tesis. Gracias, por el tiempo concedido para desarrollar mi argumento y sus observaciones que fortalecieron la investigación aquí plasmada.

Tuve el placer de cursar asignaturas en el Área de Estudios Sociales y Globales y el Área de Ambiente y Sustentabilidad, teniendo como docentes a Angélica Ordóñez, César Montúfar, Pablo Andrade, Carlos Larrea, Miriam Lang, Melissa Moreano, William Sacher, Pablo Ospina, Francisco Cuesta, María Fernanda Soliz, Edgardo Lander, por lo que presento mi agradecimiento al valioso aporte que dieron a mi formación y a la configuración de mi investigación.

Dentro del personal administrativo tuve siempre la grata ayuda de Sandra Avilés y Paulina Cabezas de Estudios Sociales y Globales y Mireya Mantilla de Ambiente y Sustentabilidad. Todas siempre tuvieron la amabilidad de responder a cada una de mis consultas como estudiante y supieron orientar mis acciones desde mi paso por las aulas y las posteriores consultas durante el proceso de redacción de tesis.

Durante mi tiempo en los distintos rincones de la UASB, mi mayor inspiración fueron mis compañeros. El programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos en el 2017 juntó a talentosos estudiosos de las ciencias sociales de diversos intereses académicos, pero con una convicción clara de llevar el debate sobre nuestro continente a las esferas más altas de análisis. Entre ellos me permito mencionar a Luis Andrango, Lucas Miotti, Tito Madrid, Carlos Trapani, Estefanía Carrera, Alex Samaniego, Katy Betancourt, Sergio Poveda, Miguel Ángel Pasaca, Cristina Cachimuel, Oliver Vizcaino, y Luis Miguel Tuco, su pasión y compromiso con el programa fue un motor para no dejar caer este proceso a ellos mi más sentido agradecimiento. A mis compañeros con quienes coincidí en los programas de Cambio Climático y Ecología Política, a quienes guardo profunda admiración no solo por su profunda capacidad analítica sino también por su comprometida militancia.

Sin embargo, quienes vivieron conmigo este proceso de cerca y compartieron los buenos y malos momentos desde el inicio de este viaje ha sido mi familia a ellos un sentido agradecimiento. A Elizabeth, mi esposa, cuyo auténtico amor por la Universidad Andina Simón Bolívar, inspiró mis pasos y animó a la consecución de este proceso. A Emilio, mi Universo, a quien le debo cada paso y por quien vivo y trabajo. A mis padres Mauricio y Alicia, quienes han puesto en mí su confianza y a quienes espero honrar con mi eterno compromiso de obrar en bien y responsabilidad. A mis hermanos Ricardo y Nicolás, cuya presencia siempre dio los matices necesarios al crecer y vivir. A Doris y Josseth, mi familia extendida, a quienes debo el contexto favorable que me permitió optar por la ciencia como estilo de vida y cuyo trabajo fomentó lo que hoy aquí se plasma. Finalmente, a mi familia política, Germán y Marcia, y a través de ellos a todos los Solano y Washima, quienes me adoptaron como uno más de los suyos en mi peregrinación hacia el Austro ecuatoriano, dándome no solo el cariño y respaldo necesarios, sino la fe en los procesos que deben tener un final meritorio.

A todos ustedes mi sincero agradecimiento. Que las palabras que aquí puedan encontrar les brinden una lectura meritoria de su tiempo y reflexión.

Tabla de contenidos

Introducción.....	15
Capítulo primero Ecología y etnografía, un marco para el trabajo	21
1. Ecología política, territorios en disputa.....	22
1.1. ¿Qué es la ecología política?	23
1.2. Una ecología política latinoamericana	28
2. La etnografía, un punto de acceso humano, temporal y territorial	37
2.1. Etnografía, una ontología de lo humano.....	38
3. Humano-ambiente y naturaleza-cultura: ecología política y esferas relacionales	44
4. Leyendo etnografía desde la ecología, una aproximación metodológica.....	47
Capítulo segundo Etnografía Aents: personas y territorio.....	51
1. La etnografía Amazónica, el manual del indio americano	58
2. Crónicas de viaje, Up de Graff y su introducción al mundo Aents	64
3. El etnógrafo de las religiones, Rafael Karsten	72
4. Materiales históricos y etnográficos, los shuar según Stirling	85
5. Las cascadas sagradas, el shuar según Harner.....	90
6. La selva culta, Philippe Descola.....	99
7. La larga lucha del Kakaram, la visión política en Bustamante	104
8. Construyendo un relato etnográfico: motivaciones a la lectura etnográfica	111
Capítulo tercero Etnografía y cambio hacia una ecología del paisaje amazónico.....	117
1. Paisaje amazónico, trayectorias histórico-políticas	121
2. El sistema simbólico y el paisaje en la etnografía Aents.....	123
3. Paisaje, historia y política.....	131
4. Hacia una visión crítica y política del paisaje etnográfico	136
5. Paisaje: el cuerpo social, territorio y transiciones ambientales	137
Conclusiones y recomendaciones	141
Obras citadas.....	145

Figuras y Tablas

Figura 1: Mapa de las provincias con presencia de comunidades shuar y achuar del grupo lingüístico Aents Chicham. Elaboración propia a partir de las etnografías analizadas.....	17
Figura 2: Economías del conocimiento de la antropológica occidental (izquierda) y de los cazadores-recolectores.	42
Figura 3: Vista de Méndez, Provincia de Morona Santiago, ca. 1920.	54
Figura 4: “Una típica escena en casi toda la impenetrable jungla Amazónica”.	67
Figura 5: “Los botines de batalla más apreciados por los cazadores de cabezas”.....	69
Figura 6: Mapa de la Amazonía Occidental y ruta de viaje de Karsten en líneas entrecortadas.....	73
Figura 7: Casa jíbara desde el lado de la puerta de la parte masculina, Río Upano.....	76
Figura 8: Ajibaba para las flechas envenenadas. A la derecha, una mandíbula de paña y un pequeño pito para llamar animales y aves.	81
Figura 9: Guerrero victorioso, llevando la tsantsa en el pecho, haciendo su primera entrada en la casa.....	83
Figura 10: Mapa de la región oriental ecuatoriana ocupada por los indios Jívaro, mostrando el drenaje del río Santiago y el territorio vecino.	86
Figura 11: Plano de una casa shuar y la descripción de su estructura interna y vista lateral desde el exterior.....	88
Figura 12: Figura: Localización de las tribus jíbaras y sus vecinas.	91
Figura 13: Distribución de los shuar al norte del río Zamora en 1956-57.	92
Figura 14: Localización de los grupos dialectales jívaros (aents) durante la investigación de Descola.....	100
Figura 15: Territorio Achuar en el Ecuador durante la investigación de Descola.	102
Figura 16: Mapa 1 en la publicación de Teodoro Bustamante, que muestra su área de estudio en Zamora Chinchipe.	105
Figura 17: Vista de una de las áreas abiertas en la Comunidad de Coangos, Morona Santiago.	111

Introducción

El inicio de la Antropología en el Ecuador puede verse como un proceso de interacciones interdisciplinarias que desarrollaron trabajos que podrían considerarse como etnografía. Es así como la inclusión de diversas crónicas y descripciones de los siglos anteriores a 1900 fueron considerados como precursores de la práctica antropológica ecuatoriana (Moreno Yáñez, 2006). Sin embargo, al igual que en Norte América y Europa, el siglo 20 sería el que vería el desarrollo de la Antropología académica, marcada por el interés de las naciones del norte global por construir un otro (no blanco-europeo y no occidental) y reportarlo a través del relato de exóticos viajes a territorios considerados como naturales y salvajes (Ribeiro & Escobar, 2008). Este proceso no fue ajeno al contexto ecuatoriano en donde las descripciones de los viajeros científicos (Hernández Asensio, 2008; Lara, 2021; Von Humboldt, 1878) fundaron las bases de cómo entender la diversidad biológica y cultural de del territorio, reproduciendo modelos de poder importados que establecieron metrópolis y periferias locales (Escobar, 2011). Esta lógica, simplemente demostraba como la incorporación del Ecuador en un sistema de comercio capitalista global, debía organizar su población y territorio en escalas asimétricas de poder, consolidando desigualdades estructurales.

En este contexto, la Amazonía en el Ecuador se constituyó como una frontera marginal de verdes bosques con sociedades indígenas tan naturales como sus paisajes y que alimentaba la imaginación sobre aparentes riquezas por descubrir. Un ejemplo claro de esta noción se ve en las descripciones de Juan León Mera realiza de la Amazonía en su novela *Cumandá o un drama entre salvajes* “Los jívaros y otros salvajes no convertidos usan tamañas chozas donde bien juntas muchas familias, y donde arede el hogar al pie de cada lecho; pero los misioneros han enseñado a los indios de sus Reducciones la manera de vivir...” (León Mera 1879, 55), donde se aprecia las ideas formadas desde las ciudades de los Andes ecuatorianos sobre la ceja de selva y las tierras bajas, atribuyendo una carga despectiva a los pueblos indígenas (Wong, 2018). Aunque las consideraciones de riquezas encerradas en la Amazonía tienen evidencias tempranas de placeres auríferos y explotación minera. “Debido a la riqueza aurífera de lavaderos y minas, los poblados blancos progresan rápidamente y la codicia se vuelca, íntegramente, a dichos territorios” (Costales & Costales, 2006, p. 12), las trayectorias que tuvieron la Amazonía en el norte y el sur del país fueron diferentes ante los procesos de consolidación territorial colonial

(Hechler, 2023) y posteriormente republicana (Bottasso, 1984). En tal sentido, la configuración del territorio amazónico siempre resultó asimétrica de poder en el que el Estado de manera directa e indirecta incorporó estos territorios bajo una lógica colonizadora, misma que promovió los conflictos que hasta hoy perviven en la región (Trujillo Montalvo, 2001).

Las ciencias sociales latinoamericanas contemporáneas se encuentran enmarcadas por la necesaria reflexión militante (Soliz Torres, 2019). Este proceso no obedece solo a las condiciones epistémicas de la contemporaneidad, fijadas con la necesidad de reconocer la posición latinoamericana no solo como un lugar geográfico, sino a la obligatoriedad de pensar y sobre todo de transformar las inequidades estructurales (Lang, Machado Aráoz, y Rodríguez Ibáñez 2019). La antropología ecuatoriana y ecuatorianista no escapa a este proceso, y el siglo 21 concentra sus esfuerzos en los procesos de lucha y militancia con un fuerte contenido identitario, posicionamiento político y de lucha contra la degradación ambiental, el cambio climático y el capital. “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” (Vallejo & Álvarez, 2022, p. 40). En tal sentido, el proceso de concentración ecológica y política encuentra en esta coyuntura un fecundo campo de acción y reflexión.

La ecología política se distingue por ser un campo de convergencia disciplinaria en el cual la antropología puede verse como un integrante temprano, que aborda las discusiones sobre la propiedad y la producción con respecto a los derechos al acceso y las divergencias que este guarda, así como los efectos que estas relaciones tienen sobre los seres humanos y el medio ambiente¹. En palabras de Wolf la antropología se interesa en la ecología política como una consecuencia de “cuan sofisticados han llegado a ser los antropólogos en seguir los vínculos en ecosistemas locales y en especificar los parámetros del cambio económico” (Wolf 1972, 201). En este ámbito, la discusión ecológica política desde la antropología encuentra en la etnografía y sus debates uno de los principales aportes para analizar el cambio ambiental, explorando las distintas relaciones humano-naturaleza y los diversos sistemas relacionales que estos presentan (Ingold, 2000). Por ello, la problematización necesaria de procesos de incorporación territorial bajo lógicas de colonización, involucran un ejercicio de poder y violencia, que se apropia de un

¹ Quizá una de las menciones más tempranas del término Ecología Política puede hallarse en la presentación del dossier editado por Eric Wolf en 1972 en la publicación *Anthropological Quarterly*.

recurso escaso y promueve el cambio y degradación de la naturaleza, resultando en un proceso de pauperización, vulneración y afección a la vida (Gudynas 2010).

En el caso de pueblos y nacionalidades indígenas las esferas de interacción demandan problematizar y complejizar la relación humano-naturaleza en lógicas distintas a la mera relación occidental de dominación, “era posible descubrir en el universo nuevos nexos, nuevas relaciones que habrían permitido al hombre actuar sobre la naturaleza y alterar su curso” (Eco, 1992, p. 55). Bajo este aspecto, la intención de esta propuesta académica es la de examinar a la etnografía, como un recurso para acceder a episodios concretos del cambio social y ambiental en el paisaje amazónico del sur del Ecuador. Sin embargo, la noción de territorio, propuesta aquí, se presenta como un producto de las relaciones entre seres² y sus contextos, evocando conceptos como bosques pensantes (Kohn, 2021) y selvas cultas (Descola, 1988), examinando posiciones más allá de la división objetiva de naturaleza-cultura dentro de los procesos históricos de colonización e incorporación de pueblos y territorios a las lógicas del capital global. Para ello y en congruencia con las debidas delimitaciones se ha establecido como área y periodo de interés la Amazonía sur del Ecuador durante el siglo 20, con un énfasis a la etnografía producida en y sobre las comunidades de las naciones shuar y achuar como hablantes de la lengua Aents Chicham y su proceso de autodeterminación y posicionamiento político en la sociedad ecuatoriana (Deshoullière & Utitaj Paati, 2019).



Figura 1: Mapa de las provincias con presencia de comunidades shuar y achuar del grupo lingüístico Aents Chicham. Elaboración propia a partir de las etnografías analizadas

² Adelante se desarrollará la explicación de los seres humanos y no-humanos como parte de las categorías analíticas utilizadas en la producción etnográfica y análisis antropológico, en un intento de politizar la etnografía.

Este estudio parte de los primeros acercamientos a las sociedades indígenas amazónicas en resistencia en el Ecuador que hasta el siglo 20 no habían sido completamente incorporados al estado nacional (Ortiz Batallas, 2019). En tal sentido, las provincias amazónicas de Pastaza, Morona Santiago y Zamora Chinchipe, habitadas en su mayoría por comunidades shuar y achuar (Aents), ofrecían una fuerte resistencia hacia la inclusión de su territorio a los intereses del incipiente Estado Nacional. En dicho proceso, la imposibilidad de la presencia estatal directa se dio a través de la delegación de estas funciones a misiones religiosas (Bottasso, 1984) y al establecimiento de bases militares (Ortiz Batallas, 2019). Este proceso de resistencia era amparado en las características sociales y culturales dadas a los shuar y achuar (Aents) por los diversos reportes históricos en los que se les percibía de manera errada con un aire de salvajismo (Taylor y Landázuri N. 1994), debido a su organización tribal basada en la guerra como eje organizador de la vida social.

Lejos de los prejuicios propios de la sociedad urbana ecuatoriana de inicios del siglo 20, los trabajos que nos brindan acceso a la vida de aquellos pueblos se refieren en un principio a crónicas de viaje (Up de Graff, 1923), que se conjugan con los primeros reportes de las misiones salesianas (Crespi, 1926) y el posterior desarrollo de la etnografía científica (Karsten, 2000; Stirling, 1938; Verneau & Rivet, 1912). Estos episodios coinciden con la incorporación violenta de la Amazonía al mercado mundial a través de “El comercio de caucho extraído por indígenas de la selva tropical suramericana...para la fabricación de calzado, globos y tubos” (Uribe Mosquera, 2013, p. 35) la que desemboca en procesos mucho más amplios de aprendizaje sobre la vida de los pueblos shuar (Aents) (Harner, 1972), la reflexión ontológica sobre las categorías de identificación humano-naturaleza (Descola, 1988) y la resistencia hacia la colonización (Bustamante, 1988). A partir de la década de 1970, el Ecuador y la Amazonia entran en un proceso intensivo de incorporación, vinculado por el boom petrolero (Bustamante, 2007) y a las políticas de reforma agraria (Iturralde G., 1996). Este periodo histórico, intensifica la producción científica sobre la Amazonía, por lo que la discusión aquí propuesta se limitará a la discusión de estos trabajos etnográficos. La significancia de esta propuesta se da con la finalidad de problematizar a la etnografía dentro de la discusión de la ecología política. Para ello, el conflicto socioambiental, degradación ambiental, cambio ecológico y afección humana se analizan como fenómenos relacionados a la incorporación de los territorios de la Amazonía sur al estado nacional, donde los Aents

resisten al proceso de convertirse en la periferia de un estado nación geográfica y culturalmente distante.

La Ecología Política, en este proceso, juega un papel bivalente. Primero, permitir la discusión sobre relaciones de poder y capital en las transiciones del territorio y las personas, ocurrido durante el siglo 20. El segundo papel, es el de contextualizar a la etnografía como el recurso de acceso hacia este proceso, permitiendo considerar lógicas no-occidentales como parte de los temas a discutir en los debates sobre territorio, degradación ambiental y vulneración de derechos. Para ello, en este trabajo académico nos proponemos responder las siguientes preguntas: ¿Cómo la producción etnográfica sobre el pueblo Aents puede darnos acceso al proceso de la incorporación subordinada de la Amazonía Sur del Ecuador al espacio nacional en el siglo 20? Y ¿Cómo se puede entender los cambios sociales y ecológicos como síntomas de la incorporación de la Amazonía a un mercado global a través de la ecología política?

El objetivo general de la presente investigación es el de analizar en el contexto de la ecología política el papel de la etnografía como un recurso para acceder al paisaje amazónico ecuatoriano en el siglo 20, debatiendo procesos relacionales humano-naturaleza y el cambio social y ambiental ocurrido a través del proceso colonizador del estado nación ecuatoriano. Por ello, los objetivos específicos se plantean de la siguiente manera:

1. Examinar el concepto de ecología política y sus intersecciones con la etnografía a través de la lectura y análisis de los procesos relacionales humano-naturaleza y su cambio ecológico y cultural.
2. Revisar los episodios de producción etnográfica en la Amazonía sur del Ecuador como un medio de acceso al paisaje Aents y entender los cambios durante los periodos temporales específicos.
3. Discutir el papel de la etnografía como un recurso de acceso a los testimonios de la vida y territorio de los shuar y achuar durante episodios específicos de tiempo dentro de un marco ecológico-político.

En tal contexto, el presente trabajo se organizará de la siguiente manera. El capítulo primero se encargará de la definición teórica y conceptual del estudio, explorando los conceptos actuales de la Ecología Política, la Antropología Amazónica ecuatoriana y los postulados teóricos sobre los procesos relacionales humano-naturaleza, la composición del territorio como cuerpo social y la idea del paisaje como una

conjunción de contexto físico, semántico y simbólico. El segundo capítulo, abordara los procesos de producción etnográfica sobre los Aents en la Amazonía Sur del Ecuador en el siglo 20, examinando las obras de Fritz Up de Graff, Rafael Karsten, Matthew Stirling, Michael Harner, Phillipe Descola y Teodoro Bustamante.

Adicionalmente se plantearán los esquemas de pensamiento ecológico que cada uno de los autores presenta en sus procesos etnográficos, profundizando en las descripciones e interpretaciones sobre los procesos relacionales humano-naturaleza. El capítulo tercero, presenta la sistematización de los procesos relacionales, la encarnación del paisaje Aents, los desplazamientos epistémicos, y los procesos de cambio y resistencia a manera de discusión. Finalmente, las conclusiones presentarán los puntos de reflexión a partir de un cierre conceptual y los puntos de potencial trabajo a futuro.

Capítulo primero

Ecología y etnografía, un marco para el trabajo

El acercamiento hacia la Ecología Política resulta de un gran abordaje conceptual en donde la convergencia de disciplinas ha establecido una compleja red de académicos preocupados por la ecología y las repercusiones de las relaciones de poder en un mundo globalizado. Aunque el debate ha llevado un amplio trabajo, la identidad latinoamericana en este campo requiere del reconocimiento de nuestro lugar de enunciación y el proceso histórico que antecede nuestra forma de pensar y conceptualizar. Dentro de la ecología política latinoamericana se puede distinguir “un encuentro entre la tradición del pensamiento crítico latinoamericano y las vastas experiencias y estrategias de resistencia de los pueblos frente al saque y la economía de rapiña” (Martín & Larsimont, 2016, p. 278). En tal sentido este proceso demanda de “la construcción de una historia ambiental de la región” (Alimonda, 2006, p. 94), en la cual las transiciones de la naturaleza y sus habitantes puedan ser analizados de forma crítica, teniendo en cuenta que procesos de usurpación de tierras, degradación ambiental y la pauperización de las poblaciones no son procesos aislados, sino resultados de las relaciones de actores mucho más amplia.

La antropología como disciplina social, y la producción etnografía guardaron distancia frente a la problematización de los procesos de globalización durante sus orígenes. Este hecho ayudó a que, durante el desarrollo de la disciplina, en los países del norte global, se estableciera el cientificismo y la objetividad como su principio rector. Estos procesos dieron como resultado de las lógicas de coleccionismo de datos que promovieron modelos evolucionistas con prejuicios raciales (Bowler, 2009) y determinismos ecológicos (Steward, 1949a) que explicaban de manera aparentemente convincente la diversidad cultural como resultado de un proceso evolutivo lineal y jerárquico. Bajo este esquema la antropología al inicio se concentra en el estudio del ritual, estructuras funcionales, contextos simbólicos y ecológicos. Aunque el tema político tuvo que esperar hasta la segunda mitad del siglo 20, la amplia diversidad de casos de estudio y las interpretaciones sobre lo que significa ser humano, fue un gran aporte para entender como las relaciones de poder se encuentran mediadas por esquemas de pensamiento distintos a la lógica racional ilustrada de las sociedades capitalistas occidentales.

El presente capítulo primero busca construir un marco teórico y conceptual para acceder al paisaje de la etnografía Aents en la Amazonía ecuatoriana dentro de un proceso de cambio social y ambiental durante el siglo 20. Para ello se buscará definir los conceptos básicos de Ecología Política desde una perspectiva latinoamericana (Biersack, 2011; Gudynas, 2015), la de la Antropología Amazónica ecuatoriana como producto de la transición de paradigmas conceptuales (Vallejo & Álvarez, 2022) y los postulados teóricos sobre los procesos relacionales humano-naturaleza. Para ello, el marco teórico aquí propuesto se enfoca en la lectura de procesos de relacionamiento por fuera de lógicas economicistas de explotación permite abrir del debate para analizar la interacción de seres humanos y no-humanos en la configuración del paisaje amazónico (Kohn, 2021). A este proceso también se realizará un acercamiento hacia la composición del territorio como cuerpo social siguiendo la propuesta de la Ana Tsing (2016) y su antropología ecológica y la idea del paisaje como una conjunción de contexto social, biológico y psicológico, a través de la percepción de naturaleza propuesta por Ingold (2000). Una vez definido este proceso, se procederá a la lectura y análisis de los estudios de caso para la etnografía shuar y achuar (Aents) en el siglo 20.

1. Ecología política, territorios en disputa

La intersección de disciplinas en el estudio de la ecología moderna pareciera originarse en la relación cartesiana que las ciencias naturales adoptaron para la comprensión de la naturaleza como un aspecto independiente y ajeno al ser humano u observador. “Las relaciones entre los objetivos pragmáticos y el propósito intelectual son algunas veces complejos” (Zimmerer 2006, 354), por lo que buscar la primera propuesta de un funcionamiento sistémico de la naturaleza podría remontarse a la visión de Humboldt. “La poco común, pero definida expresión de la ciencia del Cosmos recae a la mente del habitante de la tierra que estamos tratando de un horizonte ampliamente extendido del ensamblaje de todas las cosas con su espacio...” (Humboldt 1856, 68). Este precepto científico abrió el horizonte para la discusión de la naturaleza como un complejo sistema de interacción de elementos bióticos, temperatura, clima, minerales, agentes geomorfológicos y demás. Sin embargo, la discusión ecológica que buscamos en este capítulo se centra en un aspecto mucho más relacional.

Un buen inicio podría darse en la teoría ecológica de Gaia, que parte de la concepción de un cosmos integrado y que interviene directamente en el desarrollo y

supervivencia de la humanidad (Lovelock 1995). Este concepto que amparó el movimiento ecologista no dejó de ser polémico, debido al esplendor del modelo industrial capitalista que promovía un desarrollo exponencial y sin límite alguno. Sin embargo, “un sistema social sería inherentemente insostenible si sus propios procesos sistémicos característicos se desarrollan en una manera en la que afectan los del ecosistema. Es probable que el capitalismo haya hecho justo eso” (Biel 2006, 111). Por ello, la necesidad de problematizar la ciencia ecológica hizo referencia a como la discusión del poder y capital se involucran en la degradación ambiental y social.

Lejos de la aproximación dualista del ser humano y la naturaleza que se plantea en la ecología tradicional buscamos introducir variables más humanas, que denoten la complejidad de las relaciones humanas en sus ecosistemas y cómo la intervención del capital y el poder también configuran el paisaje. En tal sentido, esta sección busca explorar la ecología política como un ensamblaje teórico de utilidad para discutir el cambio ambiental y social. La revisión teórica se compondrá de dos secciones, una dedicada a la revisión conceptual de la ecología política, explicando sus dimensiones y en particular su relación con la dimensión humana que buscamos para problematizar la etnografía. La segunda sección se concentrará en revisar las propuestas ecológico-políticas desde América Latina con el fin de poder comprender la agencia desde la que se plantea este estudio.

1.1. ¿Qué es la ecología política?

Una definición sencilla para iniciar la discusión de la ecología política podría ser: “Una aproximación a, pero lejos de una teoría coherente de, el complejo metabolismo entre naturaleza y sociedad” (Gregory et al., 2009, p. 545). La complejidad de la ecología política sea una herencia de la convergencia de diversas experiencias intelectuales que han centrado su interés en el estudio de la interacción humano-naturaleza. Sin embargo, el mayor de los aportes de esta aproximación podría verse en la problematización de dicha relación, incorporando la variante poder y los efectos que esta tiene. Por ello, la reflexión necesaria sobre relaciones de poder y sus efectos genera diversos debates que son plausibles de ser estudiados en el marco de la ecología política. La aproximación propuesta desde la ecología política será la de Arturo Escobar, misma que contempla tanto una corriente crítica de pensamiento ecológico y político, pero también con una visión antropológica que permitirá analizar la cultura no-occidental, en este caso la indígena

amazónica shuar y achuar (aents). Por ello, la postura de la ecología política postmoderna de Escobar (1996) orientará nuestra discusión a partir de analizar el desarrollo sustentable, el capital ecológico, la tecnocracia y las diferentes racionalidades de producción alternativas.

La amplitud de la ecología política representa una oportunidad para plantear problemas convergentes desde diversas disciplinas. La tendencia a la convergente puede ser vista como “una conversación global revolviendo sobre un conjunto específico de temas, uno que adopta un marco específico de actitud crítica” (Robbins, 2012, p. 85). En primera instancia la ecología política toma de las discusiones principales sobre lógicas de subsistencia y aprovechamiento de recursos naturales, llevándolas no solo a la politización de los procesos de degradación ambiental y contaminación, sino a explorar las estructuras sociales, económicas y políticas que las producen. “Pese al amplio énfasis interdisciplinario, es posible delinear dos puntos teóricos mayores que han influido a la formación de la ecología política. Estos son la economía política...y el análisis ecológico...” (Greenberg y Park 1994, 1). Bajo este parámetro los análisis ecológico-políticos tomarán como base la distribución de poder y recursos junto con una profunda comprensión de la ecología para examinar la realidad desde una posición crítica y argumentada.

En tal sentido, la exploración de la ecología política se enmarca inevitablemente en la crítica al modelo productivo moderno y la asunción de la condición de producción dentro de la naturaleza. Para ello, es necesario contextualizar cómo la naturaleza es conceptualmente transformada en ambiente y cómo el capital y la ciencia promueven su conservación a partir de un desarrollo sostenible. De acuerdo con la visión de Escobar (1996), la ecología política se centra en “insistir que la construcción que la economía política y ecología como formas específicamente modernas de conocimiento, así como sus objetos de estudio, deben ser analizados discursivamente” (Escobar 1996, 46). Para entender ello, debemos introducir la reflexión de los conceptos naturaleza-cultura como discursos que dependerán de dónde provienen. Si estos provienen de una corriente de pensamiento occidental moderna, la naturaleza tendrá la noción de condición de producción en la que se pueden transformar en una *comodity* o mercancía, mientras que, si proviene de una corriente posmoderna, esta incluirá a las personas o comunidades como potenciales agentes de valor. Estos puntos serán discutidos a continuación con mayor detalle para comprender el punto de partida de la ecología política y su articulación con la diversidad cultural o pensamiento ecológico no-occidental.

Dentro de la ecología política una interesante aproximación proviene de la constante cuestión de la relación binaria entre la naturaleza y la cultura. En la propuesta de Escobar (1996) esta acepción puede ser vista de manera discursiva dentro de la promesa del desarrollo sustentable como una reconciliación entre dichos conceptos. Sin embargo, el problema proviene de que “en el discurso desarrollo sustentable, la naturaleza es reinventada como ambiente, entonces el capital, no la naturaliza ni la cultura, puede ser sostenido” (Escobar 1996, 49). Este proceso proviene de la problematización de la supervivencia global, pero sin problematizar las especificades históricas y geográficas de las distintas poblaciones humanas y los distintos procesos de degradación ambiental que se derivan de un proyecto global de desarrollo. En tal sentido, el proceso capitalista en su tendencia globalizante estandariza los discursos de la naturaleza al discurso del capital, haciendo que el ambiente sea manejado, gestionado, dominado o domesticado. “Aunque los ecologistas y codesarrollistas reconocen los límites ambientales de la producción, un gran número no percibe el carácter cultural de la comercialización de la naturaleza y la vida, integral a la economía occidental...” (Escobar 1996, 53). La ecología política en tal sentido adopta una postura crítica que politiza la relación del capital con la naturaleza, pero también reconoce que las relaciones humanas-naturaleza no son únicas, sino que se enmarcan en contextos culturalmente diversos.

Analizando los diversos procesos de degradación ambiental, producto del desarrollo del capital y los límites y contradicciones que estos tienen (Sacher 2019). Para ello, una de las condiciones de la ecología política es la necesidad de transformación en lugar del mero análisis ecológico, es decir plantear alternativas. “El reto de la ecología política recae en entender tanto el cambio ambiental como político en maneras que fomenten la justicia social, pero que no imponga nociones a priori acerca de ellas” (Forsyth 2008, 763). Aunque esta postura podría enmarcarse en optimismo tecnocrático, plantea también que las alternativas hacia la justicia social deben renunciar al hecho de que el desarrollo capitalista es ecológicamente sostenible y que la naturaleza escapa de las lógicas de gestión financieras. Una ecología política del sur global se alinea con el pensamiento de que los discursos crean paisajes naturales y politizados “que busca explicar la topografía de un ambiente politizado, y el rol que diversos actores juegan en la construcción de ese ambiente...” (Bryant y Bailey 1997, 187). No solo se trata de una naturaleza objetiva, sino de las condiciones establecidas para la relación y explotación de esta, así como la incorporación de personas y comunidades dentro de estas transacciones.

El capital dentro de la propuesta de Escobar (1996) se configura como parte de un proceso moderno del mercado, en donde la producción puede ser vista como un proceso de dominación sobre la vida y la naturaleza. En este aspecto “la disciplina y normalización del trabajo, la administración de la pobreza, y el crecimiento de lo social marcó el inicio de la capitalización de la vida dentro de la era moderna, mientras que la planificación urbana normalizó y aceleró la capitalización del espacio” (Escobar 1996, 55). El dominio del capital por sobre las personas a través de la producción y acumulación se ve sobre la administración del trabajo asalariado, pero también el dominio de la naturaleza convirtiéndola en espacios a desarrollar, meros terrenos a domesticar. “En otras palabras, los movimientos sociales tienen que enfrentar simultáneamente la destrucción de la vida, el cuerpo, la naturaleza, y espacio, y la crisis inducida de la reestructuración de esas condiciones” (Escobar 1996, 56). Es preciso mencionar que la configuración de un sur global (Escobar 2014) como resultado directo del desarrollo, crea el capital ecológico como una naturaleza compuesta de paisajes que pueden ser mercantilizados y de personas que pueden ser empleadas en la misma dinámica. Sin embargo, la visión posmoderna también permite ver la visión de otro tipo de capital.

Bajo la visión posmoderna (Escobar 1996) el capital no solo se enmarca en la acción directa de transformar la naturaleza en *comodities*, ni de explotar la mano de obra de los habitantes del territorio, sino que el capital puede también ser el potencial del valor. “La naturaleza y las personas locales en sí mismas son vistas como la fuente y creadores de valor, no meramente como mano de obra o materia prima” (Escobar 1996, 57). Bajo el desarrollo sostenible no todo el territorio va a ser explotado, ni toda población rural o indígena va a ser empleada en la producción, sino que existe una segunda opción: las áreas de conservación y los guardianes que las cuidan. Bajo este discurso, las áreas protegidas son áreas con valor potencial, como recursos biológicos o biotecnológicos donde se podrían hallar los nuevos bio-recursos para la medicina moderna y otras aplicaciones tecnológicas. Mientras que las comunidades indígenas son asignadas como los protectores de estas áreas bajo un discurso que también asigna valor a su conocimiento sobre su medio, su cultura ecológica, e introducirlos en la lógica conservacionista.

Estas miradas conforman el capital moderno y posmoderno, mismo que se enmarca en un discurso aparentemente ecológico, pero que epistemológicamente ha transformado a la naturaleza y a la vida misma en agentes útiles para la producción. Este tipo de propuestas pueden ser vistos en los análisis económico políticos contemporáneos en los que el papel de la naturaleza adopta lógicas serviles para la producción capitalista,

pero instrumentales a la explotación desmedida con una aparente mirada ecológica, es decir procesos de neoliberalización de la naturaleza (Villavicencio 2020). La respuesta ante el discurso del desarrollo sostenible puede provenir desde los procesos de resistencia nacidos desde posturas distintas a los discursos del capital. “La teoría cultural ofrece una fuerte crítica del análisis político que actores contrapuestos del estado, sociedad y economía uno contra otro, porque dicha posición representa diferentes mitos de la naturaleza” (Forsyth 2003, 267-268). Las distintas ecologías o culturas ecológicas no occidentales han cobrado notoria importancia por su posicionamiento político basados en procesos de resistencia ante las pretensiones del desarrollo sobre sus territorios y su población. “Más claramente en el caso de grupos indígenas y étnicos, cada grupo social posee una cultura ecológica que debe ser vista como parte formativa de las relaciones sociales y fuerzas de la producción” (Escobar 1996, 62). Espacios para la articulación de alternativas al desarrollo y producción, escapando de concebir a la naturaleza como una condición de producción e incorporando su propia perspectiva ecológica.

La resistencia epistémica es presentada bajo la perspectiva de discrepancia con los proyectos de desarrollo, cuyo contenido epistémico proviene no de una lógica occidental del norte global sino de una postura local, desde pueblos indígenas y otras comunidades del sur global. “La tarea enmarca la construcción de identidades colectivas, así como los problemas sobre la redefinición de las límites entre naturaleza y cultura...reconectando la vida y pensamiento fortaleciendo una ecología política plural del conocimiento” (Escobar 1996, 65). La explicación más argumentada de racionalidades distintas que difieren del discurso desarrollista deviene de la alineación de la ciencia moderna como producto e instrumento del capital. Por ello, pese a que la ecología puede considerar los efectos de degradación ambiental, la falta de una visión política podría alinear este estudio hacia una visión menos crítica de la realidad ecológica. “La ecología política crítica busca presentar debates dentro de la ecología política con una aproximación a las políticas ambientales que permiten la integración exitosa del análisis político con la formación y discriminación de entendimiento de la realidad ecológica” (Forsyth 2003, 20). No solo se trata de comprender a la naturaleza desde un lente científico, sino de poseer una postura crítica para evitar caer en el discurso y promover ideas no alineadas con la justicia.

El cuestionamiento de la ciencia como discurso moderno se ampara en que el uso de la ciencia y sus conceptos es la base del capitalismo moderno, pero la politización de estos puede llevarnos a analizar con mayor cuidado discursos con miradas ambientalistas, pero funcionales a la mercantilización de la naturaleza. Por ello, “no es suficiente

enfocarse en la dinámica cultural local o las relaciones de intercambio internacional, y que la relación pasada y presente entre política o política económica en general y el ambiente necesitan ser direccionados explícitamente” (Greemberg y Park 1994, 8). La mirada posmoderna del desarrollo sostenible a partir de mercados de carbono, conservación ambiental, reparaciones económicas y restauración ecológica, ocultan los costos de la degradación ambiental y los conflictos socioambientales que trae consigo. La naturaleza es no solo una cadena de relaciones metabólicas entre factores bióticos y abióticos como una realidad objetiva, sino que es un concepto humano y por lo tanto político. “La construcción de la naturaleza es afectada por la historia, economía, tecnología, ciencia y mitos de todos los tipos como parte del tráfico entre naturaleza y cultura” (Escobar 1996, 64). Por ello, la construcción de un pensamiento ecológico político resulta de vital importancia para conocer de mejor manera los procesos históricos de las sociedades humanas en diferentes contextos espaciotemporales.

Si bien el fin de este acápite fue el de conceptualizar a la ecología política, la necesidad de territorializar nuestra agencia epistemológica nos lleva a pensar desde America Latina. “En el paisaje de las culturas híbridas latinoamericanas, las estrategias buscan ser requeridas combinando prácticas modernas y no-modernas, capitalistas y no-capitalistas” (Escobar 1996, 62). Esta invitación desde Escobar nos lleva a la necesidad de conocer la ecología política como un proceso de dialogo científico, pero que lleva la necesidad de considerar nuestra posición epistémica basada en nuestra realidad cultural y territorial. En tal sentido, la trayectoria de la ecología política latinoamericana será desarrollada en la siguiente sección como un punto de acceso hacia nuestra realidad ecológica y política, pero también a nuestra historia indígena y sus propia epistemología.

1.2. Una ecología política latinoamericana

En esta sección, nos proponemos a definir la ecología política con un punto de vista latinoamericano y con los recursos conceptuales más cercanos al análisis antropológico. Para ello, se toma como referencia conceptual la relación naturaleza-cultura y conceptos equivalentes, con los cuales la ecología política latinoamericana, explora un pensamiento crítico y ecológico con un lugar de enunciación, historia y bagaje cultural. En palabras latinoamericanas, la concepción del espacio puede plasmarse como una racionalización propia de las teorías modernas y el ejercicio de deconstrucción y adopción de una postura frente a la realidad, en lugar de una mera adopción irreflexiva.

Un ejemplo de ello es la construcción una geografía latinoamericana con posturas teóricas como las de Milton Santos. “Entonces, Milton Santos (1996) argumenta que diferentes temporalidades cohabitaron en el espacio geográfico cuestionando la colonialidad del conocimiento impuesta por una cultura moderna que sobrevalora el tiempo en detrimento del espacio” (Leff 2021, 267). Quizá el punto de partida sea un proceso de colonización histórico que marca profundamente la condición epistémica de como entendemos nuestro espacio, como una cuestión inmersa entre una cultura híbrida en el caso mestizo, pero completamente local en el indígena (Santos 2021). El espacio ha quedado relegado a ser un escenario o agente pasivo dentro de la construcción de una historia alineada con la ciencia moderna y que limita estructuralmente la existencia de otros mundos, otras historias, otras ecologías. Sin embargo, esta historia no solo es un proceso discursivo de poder, sino que consolida a la tecnocracia como eje administrativo de la naturaleza y a la sostenibilidad ambiental como una incorporación discursiva de personas y espacios al mercado de explotación y conservación. En tal sentido, el espacio en esta sección no se desconecta de la actividad humana, sino que se construyen mutuamente, y bajo la ecología política latinoamericana estos serán producto de la lógica discursiva moderna y posmoderna sobre la naturaleza y las personas que la habitan.

Escobar plantea una ecología política desde la construcción discursiva de la naturaleza a partir de la ciencia, el poder, el capital y las necesidades de sostenibilidad planteados para mantener el sistema de producción capitalista. Este proceso permite la creación de realidades hegemónicas donde la distinción de un primer y tercer mundo (Escobar 2005, 2007) puede también determinar el tipo de epistemologías posibles. “Mientras que la ecología política anglófona toma a las transformaciones socio-ambientales del Tercer Mundo como temas críticos y objetos privilegiados de estudio, la ecología política del Sur está inserta en sus procesos de emancipación” (Leff 2017, 146). Los procesos de resistencia se nutren de su propia trayectoria histórica, política y cultural en la cual su pensamiento ecológico y relación con la naturaleza marca un proceso diferente a la tradición ecológica moderna e incluso marca su identidad con respecto a otras ecologías políticas. “En este terreno, las poblaciones subalternas del Tercer Mundo ejercen estrategias de resistencia semiótica para poder seguir ejerciendo un control sobre el significado de sus vidas” (Leff 2017, 153). Los procesos de resistencia indígena presentan un proceso interesante de pensamiento ecológico, posicionado políticamente a través de sus demandas sobre su derecho a existir, resistir y también a su territorio.

Para Escobar el pensamiento ecológico latinoamericano deviene de un proceso epistemológico en el cual las comunidades del sur global se posicionan políticamente, buscan su permanencia y reproducción social, su derecho a la autodeterminación, es decir su autonomía. Este pensamiento o epistemología que nutre el discurso local se denomina como “pensamiento autonómico...Autonomía, comunidad y territorialidad son los conceptos clave de esta corriente” (Escobar 2017, 54). De acuerdo con el autor, la autonomía brinda ese proceso epistémico identitario que distingue el pensamiento ecológico indígena de los pensamientos ecológicos modernos apoyados en la ciencia. Ante un discurso tecnocrático que asume a la naturaleza como un ambiente sostenible para explotar en pro del desarrollo, el pensamiento local otorga al territorio un valor distintivo y reivindicador. “Con pensamiento de la Tierra, nos referimos...a aquella dimensión que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la Tierra y con todos los seres vivos” (Escobar 2017, 54). El pensamiento de la tierra contempla el espacio territorial o naturaleza biofísica como el lugar de la vida y ejercicio de su autonomía, por lo tanto, este permite su existencia y permanencia. Sin embargo, el pensamiento territorial o de la relación con la naturaleza, explora también la relación con otros seres vivos, no en una lógica de explotación, sino también dentro de procesos simbióticos e incluso sociales³.

La ecología política latinoamericana no se presenta como un ejercicio de pensamiento regional, sino que ampara su postura en una epistemología propia, asumida desde procesos históricos y sociales específicos. En palabras de Leff, “La racionalidad ambiental alternativa para la sustentabilidad está configurada en el campo de la ecología política por basarse en el pensamiento deconstructivo en los territorios ecológicos y culturales” (Leff 2021, 265). Si bien los espacios se plantean desde la resistencia, los procesos de alimentan dichas posturas se enmarcan en la construcción de pensamiento ecológico desde una postura local. Con respecto a los conceptos de autonomía y territorio se plantea que “El objetivo de la autonomía es la realización de lo comunal, entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades (su autopoiesis) y para su acoplamiento estructural exitoso con sus entornos cada vez más globalizados” (Escobar 2017, 61). Habitar espacios desde lo local y buscar la permanencia de su heterogeneidad desde su propia tradición e historia, por lo que este

³ El proceso relacional con seres No-Humanos será analizado con mayor detalle más adelante, pero su mención en la ecología política permite abrir la discusión y conexión epistemológica con la antropología.

solo es posible en su “espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él” (Escobar 2017, 63). Teniendo en cuenta el planteamiento de Escobar como un libro histórico, el territorio y la autonomía enmarcan un proceso diferente de interacción entre naturaleza y cultura. En adelante los conceptos de autonomía y territorio serán conceptos análogos que nos permitirán discutir los procesos humanos dentro de la ecología política.

El discurso del desarrollo sustentable nos presenta lógicas de explotación de la naturaleza, enmarcados en las necesidades del capital y de los actores que lo manejan. Un proceso claro de las condiciones de producción desde una óptica moderna es la commodificación de la naturaleza y las personas se puede verse como efecto de la inmersión del capital en dichos territorios. “El razonamiento es simple: la explotación de petróleo impacta directamente en la deforestación y de manera indirecta por que favorece los procesos de colonización y destrucción de los ecosistemas” (Villavicencio, 2020, p. 247). Es así como los procesos de resistencia se plantean contra los efectos del desarrollo, mismos que lejos de generar riqueza material en los lugares donde se explota la naturaleza, provocan marginalización, y vulneración dentro de claros y prolongados casos de degradación ambiental. Bajo este sentido los conflictos sociales también son ecológicos. Estos se generan a través de condiciones de exclusión, basados en relaciones jerárquicas, amparados en discursos modernos y posmodernos sobre la naturaleza, la riqueza y la organización social, pero que excluyen de una participación simétrica a las comunidades en despojo de su territorio.

Entonces, la ecología política latinoamericana se proyecta como una convergencia disciplinaria con amplio sentido territorial y con múltiples procesos de construcción epistémica, “no constituye solamente un campo de investigación y de prácticas sociales referidas a los conflictos socioambientales y a la distribución de costos y beneficios diferenciados que ocurren en el contexto del cambio global” (Leff 2017, 142). Si el mundo capitalista es global, los procesos de resistencia locales en el sur global, será el tema de mayor importancia para entender la ecología desde esta latitud. Ante un modelo productivo capitalista con el mayor rendimiento que se haya podido observar a lo largo de la historia, presenta también la mayor asimetría económica y social (Alvarado et al. 2017). Producto de dicho sistema los efectos del desarrollo se muestran en el crecimiento demográfico, la urbanización intensa, la *comodificación* o mercantilización de recursos para exportación y alta demanda de alimentos, traen consigo un notable problema socio-

económico pero también ambiental. En tal sentido un conflicto socio-ambiental, se desarrolla como el “enfrentamiento en evolución entre la economía y el medio ambiente” (Martínez-Alier 2006, 36), y se enmarca también en una compleja problemática que afectan las condiciones de vida de las personas que residen en los espacios explotados.

El mercado hegemónico y la neoliberalización de los recursos no contemplan la existencia de fallas productivas como la contaminación que perjudiquen a los habitantes de donde se desarrolla su actividad productiva. En tal sentido, el pensamiento ecológico ayuda a comprender que no existen decisiones sin efecto, dado que la economía no se desarrolla en un sistema cerrado y que los procesos de resistencia son la esencia para la problematización de los conflictos (Martínez-Alier, 2006). Por ello, el posicionamiento de lo local se presenta como “construcción colectiva en la que han confluido, no sin tensiones y debates, diversos autores de Latinoamérica poniendo énfasis en el estudio de las relaciones de poder, que son configuradas históricamente, como mediadoras de las relaciones sociedad/naturaleza” (Alimonda 2017, 41). Si la respuesta desde lo latinoamericano frente a la degradación ecológica del desarrollo sostenible, el pensamiento ecológico viene a ser el argumento central de lo cultural y socialmente degradado cuando el capital invade el territorio. Bajo esta consigna ambos pensamientos ecológicos desde el sur se acoplan a una conceptualización desde la autonomía (cultural) y el territorio (naturaleza) frente a los diferentes conflictos socio-ambientales en América Latina.

El sur del continente demanda de la discusión de lo político, señalar las condiciones de producción desde la postura crítica de la economía política, por lo que también es preciso trabajar ideas como fractura metabólica de John Bellamy Foster (2000). Esta propuesta retoma el problema ecológico producido a partir de la Revolución Industrial y el Materialismo Dialéctico marxista. “Para Marx, el metabolismo se refiere, en primer lugar, al intercambio físico de materiales, mediado y controlado a través del trabajo humano...” (Sacher, 2015, p. 42). En tal sentido, toda actividad productiva demanda un proceso de transformación de la naturaleza a través del trabajo y el tiempo, y de manera epistemológica se ancla en el dualismo que separa la naturaleza de lo humano. El discurso moderno del desarrollo sostenible demanda de la crítica hacia la producción capitalista para politizar la ciencia (Gudynas, 2015). “A la ecología política le conciernen no sólo los conflictos de distribución ecológica, sino el explorar con nueva luz las relaciones de poder que entretejen entre mundos de vida de las personas y el mundo globalizado” (Leff 2003, 18). En el discurso del desarrollo sustentable el ambiente

reemplaza a la naturaleza y ayuda a consolidar las condiciones de producción evocando a la ciencia como el legitimador de una modernidad basada en el capital, pero alejada de la naturaleza.

La respuesta hacia ese alejamiento de la naturaleza podría encontrarse en tradiciones no occidentales que presentan relaciones alternativas al dualismo humano-naturaleza y cuya esfera cultural presente otro tipo de pensamiento ecológico. “De la perspectiva de la ecología política, el ambiente en cuestión puede variar del muy largamente cultural, a través de la intensamente política, a la justa y significativamente natural” (Greenberg & Park, 1994, p. 8). Pese a la amplia diversidad ecológica y cultural del continente, la inclusión de los otros pensamientos ecológicos en América Latina encuentra un punto de convergencia identitario se basa en su propia historia. “El argumento central es que la marca de origen de lo latinoamericano se asienta en el trauma catastrófico de la conquista y la integración en posición subordinada y colonial en el sistema internacional” (Alimonda 2017, 41). Por lo tanto, el territorio común que da cabida al proceso histórico e identitario se construye “en referencia a una realidad geohistórica común, en la que...existe una común desconfianza hacia el instrumento teórico y metodológico de las ciencias sociales” (Alimonda 2017, 45). Por ello, la necesidad de una ecología política propia se enmarca en las herencias teóricas de la modernidad, que han dejado de lado durante generaciones el valor del pensamiento ecológico desde lo cultural. La ecología política latinoamericana no es enteramente académica, sino que al igual que su identidad basada en diferentes trayectorias culturales y territoriales, se integra de procesos de resistencia diversos que nutren su epistemología desde saberes no occidentales.

Partiendo de una herencia local, la ecología política latinoamericana puede encontrar sus raíces en el pensamiento crítico latinoamericano, donde pensadores como Mariátegui, Castro y Galeano, plantean la agencia y la historia como punto de partida y crítica ante el posicionamiento del norte y sur global (Martín y Larsimont 2016). En el caso de Mariátegui, sus ensayos sobre la realidad peruana exploran con éxito una perspectiva materialista-histórica sin conllevar una mera analogía de Marx, sino una verdadera interpretación de la sociedad y su organización (Mariátegui 1977). En tal contexto, “el pensamiento crítico latinoamericano y la ecología política comparten como punto de partida la duda sobre nuestra identidad y la búsqueda ansiosa de las claves de la misma...recurriendo al examen de nuestro pasado” (Alimonda 2017, 44). La identidad ansiada y de posicionamiento se centra en una herencia marcada por la tradición colonial

y por el posicionamiento político de los pueblos y nacionalidades indígenas a lo largo del continente “desde sus estrategias de emancipación para la decolonización del conocimiento, la reinención de territorios y reapropiación de la naturaleza” (Leff 2021, 256). Por ello, la ecología política latinoamericana conlleva la obligatoria tarea de pensar y proponer, de nutrir nuestro marco epistemológico a partir de nuestras realidades, en donde los territorios y saberes son parte fundamental.

La agencia buscada por nuestra ecología desde el sur necesita de una posición crítica ante el desarrollo y sus diferentes mutaciones. La decolonialidad en varios niveles como el epistémico, político, y el étnico y de género, mismos que contemplan los debates de la Ecología Política Latinoamericana en su ontología (Moreano Venegas et. al. 2017). El ser mismo de la ecología política latinoamericana se enmarca en sus comunidades de resistencia. La herencia de la ecología política anglófona en cuanto al planteamiento del problema no resuelve el problema de identidad epistemológica para generar una propuesta propia. Por ello planteamientos identitarios y de territorio buscan proveer el contenido epistemológico necesario para la ecología política latinoamericana, en búsqueda de entender y explorar diferentes formas de relacionamiento entre naturaleza y cultura. “Los territorios culturales de America Latina son un patrimonio derivado del legado de sus ricas y diversas culturas, de su conocimiento original y tradicional que se remonta a las formas ancestrales de ocupación del continente...” (Leff 2021, 258). El territorio y su gente desarrollan mediante su vida, tradiciones, costumbres y relaciones sus propios modos de interacción con la naturaleza, por lo que las ecologías diversas, son el germen mismo de la ecología o ecologías que aquí buscamos comprender.

Considerar los factores ecológicos como parte de la esfera de vida y creación, nos ayuda a contextualizar los efectos que las decisiones políticas, la actividad productiva y las lógicas de distribución desigual. Es trascendental prestar atención a las distintas problemáticas que el mundo moderno plantea para la habitabilidad y que todas parecen resolverse de manera discursiva dentro del desarrollo sustentable. “Desde fines de los años 90 se ha venido configurando una perspectiva diferenciada para el abordaje de las relaciones sociedad-naturaleza en la región” (Martín y Larsimont 2016, 278). Considerando que la interacción del estado, capital, sociedades vulnerables y naturaleza siempre ha sido favorable hacia intereses particulares en condiciones nada democráticas, es asumido como un proceso normal de explotación y desarrollo. La naturaleza se convierte en ambiente y el desarrollo se vuelve sostenible y manejable. La cuestión del acceso a los recursos y las maneras en los que estos serían explotados ha presentado

siempre resultados asimétricos, fomentando la desigualdad y niveles de marginación a los habitantes afectados (Castro et al., 2015). La pobreza y marginalidad es resultado de usurpaciones que provocan conflictos socioambientales que ha sido naturalizados (Escobar, 2014), y la solución a estas demandas plantea retos casi nunca asumidos por los estados y cuya acción reposa sobre la resistencia política nutrida de un pensamiento ecológico propio.

La conjunción de actores dentro de una lógica de conflictos ambientales es una perspectiva necesaria. Estudios como los de Castro (2013), logran visibilizar lógicas conflictivas de “la relación entre los derechos de propiedad y los patrones de uso de los recursos naturales” (Castro, 2013, p. 214). Es así como los proyectos colonizadores a lo largo de la historia son los mayores promotores de inequidad social y degradación ambiental. “En América Latina, los debates sobre las transformaciones y crisis ambientales han sido relacionados a inequidades ambientales y procesos extractivos iniciados desde la conquista y el periodo colonial” (Ulloa 2017, 176). Es preciso señalar que, pese a que esta lógica pareciera natural, las últimas tendencias en la investigación y la lucha social ven en esta una injusticia infundada, pero convencionalizada por las instituciones políticas (Blyth, 2003). Por ello y en resistencia ante la herencia colonial, exige la decolonización del conocimiento “como una condición y proceso a través de la reapropiación de la naturaleza y la reinención de territorios sustentables llegan a ser una tarea política compleja y retadora” (Leff 2021, 264). Aunque existan notables dificultades en el proceso de plantear los distintos pensamientos ecológicos desde América Latina como la defensa más coherente al discurso hegemónico del desarrollo “es vital realizar todos los esfuerzos para entender mejor las diferentes socio-naturalezas construidas históricamente en el seno de este magma cultural” (Martín y Larsimont 2016, 278). Así la ecología política desde el sur y desde abajo se presenta como la ecología política de la resistencia cultural y territorial.

Estrategias locales ven en el escenario de la defensa territorial, un espacio de resistencia y legitimación de sus modos de vida. Estudios como el de Castro (2013) revelan que una mayor comprensión e integración entre las esferas ecológicas, culturales y políticas, establecen mejores estrategias productivas que las que se orientan solo en el usufructo económico. Sin embargo, el desarrollo no tiene solo un discurso moderno de producción sino también uno posmoderno de incorporación de los saberes tradicionales y el territorio a la lógica productiva del desarrollo sostenible. “Ha sido observado que se espera que diferentes pueblos asuman diferentes tipos de trabajo, y que se les otorgue el

control de diferentes bienes ambientales” (Robbins, 2012, p. 201). La diferencias establecidas por el poder en el modo de acceder y manejar recursos dispone el enriquecimiento de unos y la pauperización de otros, pero también la asignación de roles románticos como guardianes de saberes y del ambiente. El gran problema de estos discursos es que los guardianes custodian algo con potencial de producción, es decir su conocimiento y su territorio son potenciales mercancías de industrias biotecnológicas. Por ello la ecología política latinoamericana también debe luchar contra el discurso posmoderno y plantear su posición epistemológica como actores políticos hacia una gobernanza ambiental.

Para América Latina la construcción de una gobernanza ambiental siempre ha sido un campo de difícil acceso, dada la compleja naturaleza de sus actores. “Las nuevas reglas formales para la gobernanza de los recursos naturales proveen de un marco político para la acción de todos los actores involucrados, pero estas reglas operan dentro de un conjunto dado de constricciones que son tanto históricas como contemporáneas” (Andrade, 2016, p. 9). Como se definiría en la Comisión sobre la Gobernanza Global, este concepto involucra la acción de actores e instituciones gubernamentales y no gubernamentales dentro de procesos de decisión de interés común (Speth & Haas, 2006). Bajo este contexto, el espacio biofísico debe ser político, ideológico, y estratégico (Sacher 2019, 13), una esfera de acción y convergencia donde los actores interactúan en condiciones asimétricas para explotar, usar o aprovechar de la naturaleza, que se ha convertido en un “recurso” (Escobar, 2007, p. 326). Para ello se demanda de una posición propia en donde actores de las comunidades rurales e indígenas adopten una posición desde su pensamiento ecológico y busquen la participación de la gobernanza ambiental: “una amalgama discursiva entre actores académicos y políticos, entre el pensamiento teórico, la investigación participativa y los imaginarios de los pueblos; en una alianza con los movimientos de resistencia y sus estrategias de lucha” (Leff 2017, 146). Por ello la ecología política es también un llamado a compartir la tradición ecológicas de las comunidades y territorios como alternativas transformadoras dentro del ejercicio político.

La ecología política es un campo para explorar nuevas perspectivas de procesos que fueron excluidos de las discusiones políticas de la ciencia moderna occidental. “Los primeros ecólogos eran naturalistas que tomaron observaciones minuciosas de los sistemas naturales y trataron de agrupar esas observaciones como una comprensión más holística del mundo” (Sagarin & Pauchard, 2018, p. 22). Por lo tanto, traer a debate la degradación ambiental y despojo que tiene lugar en los sectores denominados periféricos,

que lejos de ser espacios pasivos y vacíos, son territorios de lucha, resistencia y construcción social. La necesidad de politización a estas primeras miradas ecologistas se centra en que los procesos de exclusión pueden ser disfrazados a través de la objetividad científica, promovida a partir de los intereses del norte global. La conjunción humano-naturaleza merece la ampliación de las discusiones, permitiendo que la ecología política sea un marco para entender los procesos históricos que ayuden a contextualizar las coyunturas actuales (Collier & Collier, 2002). La posición teórica entonces debe mantener el cuestionamiento de las tradiciones científicas, los procesos de explotación y también los discursos desde el desarrollo sostenible. La consigna entonces debe ser el análisis de “las luchas históricas del poder y estrategias de apropiación sobre la naturaleza entre naciones y poblaciones, así como conflictos distributivos de los recursos ecológicos en el presente” (Leff 2021, 284). Solo así se puede entender a la ecología política latinoamericana como una propuesta propia y útil para el pensamiento y lucha desde el sur.

Una vez definido el campo de la ecología política el siguiente paso es introducirnos de lleno hacia el mundo a ser analizado. Se trata de la etnografía indígena desarrollada en la Amazonía sur del Ecuador, a lo largo del siglo 20 con un énfasis en sus primeros setenta años. Esta delimitación nos ofrece unas condiciones particulares a nivel temporal y espacial. El primero es que se trata de una realidad específica de un tiempo determinado, pero que forma parte de una transición histórica de largo plazo que coadyuva a entender la investigación ecológica, antropológica y política del Ecuador actual. De igual manera, la discusión promovida de la etnografía realizada en el Ecuador, obligatoriamente nos enmarca en las discusiones latinoamericanas. El punto de anclaje entre la ecología política y la antropología aquí propuesto es el análisis de la categoría naturaleza-cultura desde sus variantes. La posición desde la ecología política de Escobar (2016) con las categorías ambiente-sociedad, autonomía-territorio, presentan el acceso conceptual de la ecología política hacia el estudio de las culturas no-occidentales en procesos de incorporación de territorios indígenas a la producción capitalista y el estado nación. Bajo estos antecedentes, la etnografía encuentra aquí su marco de análisis.

2. La etnografía, un punto de acceso humano, temporal y territorial

La etnografía como una herramienta de investigación social, nace de la tradición antropológica de inicios del siglo 20. Este proceso de generar conocimiento sobre una

realidad social en específico se desarrolló en la tradición de pensamiento occidental, alcanzando un giro teórico hacia finales del siglo 19 e inicios del 20 en el cuál “la observación participante y un riguroso y prolongado trabajo de campo” (Sahay 2024, 119). El contexto colonial de las escuelas funcionalista y funcional-estructuralista británicas marca un importante legado del uso de la antropología para fines de dominación, mientras la tradición americana del particularismo histórico de Boas planteaba una mayor apertura hacia el valor de conocer a las sociedades no occidentales. Sin embargo, estas tradiciones de práctica antropológica presentan al trabajo de campo como un valor para el entendimiento del ser humano. En tal sentido la metodología de acceso a la cultura es la etnografía, y que plantea no solo un instrumento antropológico, sino una metodología extendida alrededor de las ciencias sociales. La etnografía presentó una revolución en la forma de hacer antropología donde autores como Malinowski, Radcliff Brown y Boas acercaron la teoría al dato y una mejor comprensión de primera mano sobre otros mundos.

Esta sección busca conceptualizar a la antropología y a la etnografía como un recurso de acceso a realidades espaciotemporales distintas y que revelan la trayectoria del pensamiento antropológico, pero también de pueblos y sus territorios. Por ello, esta reflexión plantea el abordaje de la antropología desde su propia visión crítica como la ciencia de lo humano, pero también como la que otorga el contenido epistemológico sobre cómo entender la diversidad cultural como procesos independientes de pensamiento que crean realidades y mundos igual de diversos. Para este proceso nos basaremos en el giro ontológico de la antropología y como este configura la versión más crítica de la producción y comprensión etnográfica. El objetivo es poder brindar una introducción conceptual al sentido de la etnografía y antropología como parte de las discusiones de lo humano y la necesidad de problematizar la realidad y empezar a mirar lo político como parte de la reflexión. Finalmente concluiremos con la conceptualización de las categorías naturaleza y cultura que pueden también ser analizadas desde las relaciones de poder y por ende desde la ecología política.

2.1. Etnografía, una ontología de lo humano

La antropología como la ciencia de lo humano se extiende a través de una dilatada tradición de pensamiento social, en la cual sus inicios están marcados por la alusión de la razón como organizadora de la sociedad. Este proceso puede ser visto como un producto

de la sociedad moderna donde la ilustración deja sus huellas y promueve una ética que organiza el mundo de acuerdo con lo que esta sociedad considera la línea de evolución y encuentra en occidente el punto más alto de esta supuesta evolución. Este paradigma marca el inicio de la antropología (Kant, 1978) y encuentra en la teoría kantiana el contenido epistemológico para plantear desde la ciencia la organización del mundo (occidental). Estos postulados vislumbraron la discusión sobre la raza como un tema central y promovieron discursos hegemónicos que configuraron las formas de pensar la ciencia y la sociedad. “La raza blanca contiene todos los incentivos y talentos en sí misma” (Louden 2021, 37). La jerarquía expresada por Kant (1978) demarca la asimetría en las relaciones sociales y también condiciona la visión dualista cartesiana de las formas de conocer y relacionarnos con el mundo (Escobar 1996). Por ello, que la cultura esté atravesada por jerarquías deja poco espacio para la discusión de la naturaleza como algo más que el espacio habitado.

Probablemente el inicio de la antropología trajo consigo un problema ético que tomó tiempo en ser trabajado y deconstruido. “En la modernidad surge la idea dualista: humanos y no humanos, la separación entre arriba (la metafísica trascendental) y abajo (los humanos, los hechos científicos y los ciudadanos)” (Ulloa 2004, 99). No es de extrañar que la ciencia de lo humano haya tenido que realizar diversas transiciones a lo largo de su existencia para poder abordar de manera crítica su campo de estudio, asumiendo limitaciones, pero también posibilidades epistemológicas. Lejos de querer realizar una revisión detallada de la historia de la teoría antropológica esta introducción busca abrir espacio a la reflexión sobre los métodos que nos permiten conocer la realidad. En primera instancia el fin último, al menos el contemporáneo, de la antropología “es buscar un generoso, comparativo, pero no siempre crítico entendimiento del ser humano y el conocimiento en el único mundo que todos habitamos” (Ingold 2011, 229). Desde este punto de vista la marcada diferencia de un humanismo civilizado (antropología naciente) hacia una noción integral de lo humano y natural en una lógica relacional que además vislumbra la diversidad cultural como el objetivo a seguir (antropología contemporánea), es un proceso de cambio ontológico. Con ello el ser de la antropología solo puede ser la ciencia de lo humano si logra problematizarse y discutir lo humano y natural en sus diferentes esferas y realidades.

La división de la naturaleza y cultura ha sido simplificada como una cuestión binaria y dualista, en donde la separación del ente pensante y el espacio habitado es la cuestión ontológica. En la reflexión sobre estos procesos la inclusión de un pensamiento

ecológico permitió a la antropología problematizar el contexto espacial y descentralizar los rituales y el simbolismo como el foco de estudio de la cultura (White 1943). Ahora, esta transición lejos de ser un proceso drástico y ubicado en un periodo definido de tiempo es una trayectoria que aborda el cambio de paradigmas y también la visibilidad de la naturaleza y las percepciones que las diferentes culturas tienen de ella. El mundo percibido, durante mucho tiempo fue el eje de la creación de mundos habitados como un particularismo tanto histórico como geográfico (Boas 2020). Sin embargo, la complejidad de los mundos percibidos y como las fronteras ontológicas de lo humano y lo natural abren una problemática que merece la atención de la antropología para entender la diversidad cultural por fuera de nociones jerárquicas.

La creación de mundos exige una esfera relacional que no se limita al acto simbólico por lo que “la antropología imagina (se siente compelida a admitir) que necesita poner esa cultura, de la cual la naturaleza es sólo un aspecto en algún lugar” (Viveiros de Castro 2013, 50). Sin embargo, imaginar o percibir no es suficiente para entender la cultura desde una esfera ecológica, no se trata de la representación mental de un entorno, sino de una relación con márgenes permeables en los que lo natural y cultural interactúan de maneras profundas y variadas. Esta reflexión podría ser explicada en lo que Kohn (2021) define como amplificadores de interacción, en los que las esferas de seres vivos aumentan los procesos de significación y creación de contactos y mundos que trascienden lo simbólico. Esta aseveración requiere de un giro ontológico dentro de la antropología dado que requiere no solo entender lo humano, sino ampliar la esfera de interacción de este como un organismo biológico, un ser social y un ente pensante. La invitación aquí recae no en saltarnos la reflexión sobre la representación de lo natural dentro de los sistemas de pensamiento humano, sino “criticar nuestras asunciones acerca de la representación a través del marco semiótico que va más allá de lo simbólico” (Kohn 2007, 17). Con este giro, el reto es poder comprender que es este pensamiento más allá de lo simbólico y es también el deber de incorporar a lo no-humano (espacio y otros seres) dentro de los problemas de la antropología.

La ontología antropológica parece encontrar un campo amplio de análisis en las fronteras de lo cultural, reconociendo el problema del espacio biofísico como una esfera de relaciones que percibidas a través de su capacidad de generar significados. “La mejor antropología está distinguida por su apertura y receptividad a ideas nacidas del trabajo en disciplinas muy alejadas de sus fronteras convencionales” (Ingold 1985, 16). Entonces la búsqueda de estos espacios de reflexión es vista por Ingold como paisajes, detallando que

el espacio o tierra no se limita al hecho material, sino que adopta tanto la interacción de seres sociales, la simbiosis y las percepciones en un concepto denominado paisaje (*landscape*) que se distingue de la esfera de la actividad (*taskcape*). La postura teórica de Ingold plantea que la convergencia de diversos pensamientos ecológicos son los que componen el paisaje como una conceptualización de un espacio dinámico y habitado. “El paisaje es el mundo como es conocido para aquellos quienes allí habitan, quienes habitan sus lugares y trayectorias a través de las trayectorias que los conectan” (Ingold 2016, 156). La idea del paisaje varía de acuerdo con la agencia de la tradición epistemológica desde la que se analiza, partiendo desde la idea espacial y percepción humana (Johnson 2007), pero la riqueza de la propuesta de Ingold se da con la diversidad cultural y las distintas trayectorias de pensamiento ecológico producto de la interacción entre los seres humanos, los no humanos y su entorno.

La antropología occidental plantea la existencia de una compleja red de entendimiento para definir al paisaje como una compleja interacción entre la naturaleza y la cultura. El ser humano transita entre la esfera social y la naturaleza conjugando tanto el papel social del humano como persona en interacción con otras personas mientras que también es un organismo que interactúa con elementos inanimados, plantas y animales (Ingold 2020). Esta descripción del paisaje es útil para la descripción antropológica occidental y llena epistemológicamente los espacios conceptuales que enmarcan el pensamiento ecológico. “Como organismo y ambiente, cuerpo y paisaje son términos complementarios: cada uno implica el otro, alternativamente como figura y terreno” (Ingold 2016, 156). En el caso de las sociedades no occidentales el medio ambiente encierra todas las relaciones y el ser humano interactúa con otros humanos, entidades inanimadas, animales y plantas. En tal sentido, la discusión desde una posición monista (indígena) o dualista (occidental) sobre la naturaleza nos permite examinar la ontología de la antropología.

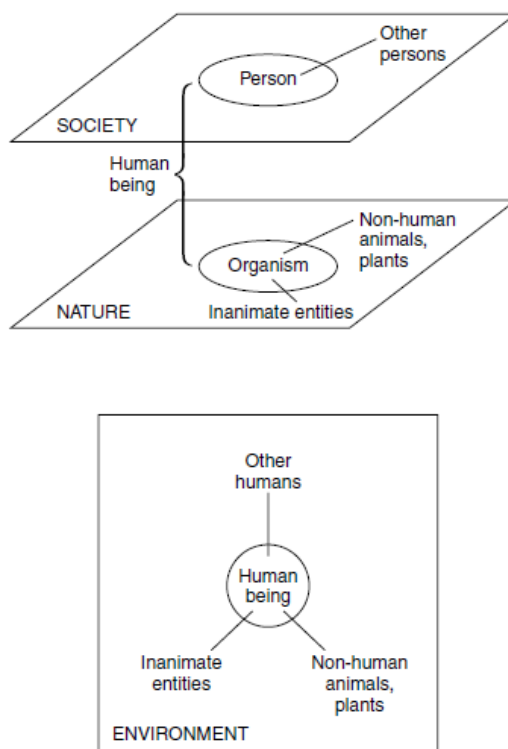


Figura 2: Economías del conocimiento de la antropología occidental (izquierda) y de los cazadores-recolectores. Tomado de Ingold (2020, 127)

Aunque la percepción del ambiente desde los puntos de vista occidental y no-occidental parece presentar una postura compleja sobre como comprender esta relación de lo social y lo natural, esta es solo una parte de la realidad. Tal como se puede pensar desde lo estético, el paisaje se presenta como un hecho estático, dado que la habitación del espacio y la vida misma (humana o no) es un proceso dinámico. Entonces en palabras de Ingold (2016) “el paisaje es la forma congelada del mundo de la acción⁴ nos permite explicar por qué, intuitivamente, el paisaje parece ser lo que vemos alrededor de nosotros, mientras la acción es lo que escuchamos” (Ingold 2016, 162). La acción (*taskscape*) plantea una respuesta hacia el espacio relacional donde el movimiento tiene lugar, mismo que haría que los esquemas planteados por Ingold (2016) ejecutarán las interacciones y por ello promoverían la generación de significados no solo entre las sociedades humanas y sus ecosistemas, sino también la incorporación de los seres no-humanos dentro de estas lógicas. El giro ontológico obliga a la antropología a “reinventar otra naturaleza que esté por encima y por fuera de esa cultura, que pueda contener, al mismo tiempo, la naturaleza y la cultura de esa cultura: una super o sobre naturaleza en el doble sentido” (Viveiros de

⁴ Ingold utiliza el término *taskscape* que evoca a las actividades humanas como conjunto activo que da forma al mundo. Véase Ingold 2016, 162.

Castro 2013, 50). Aunque las categorías plantean una compleja red de interacción, la aproximación ontológica permite mirar a profundidad esta relación de lo humano y natural y que plantea la posibilidad de pensar la naturaleza de manera más profunda.

La teoría antropológica parece encontrar en el paisaje un concepto válido para pensar en esta relación, sin embargo, a nivel metodológico el acceso a estas realidades se lo realiza a través del mayor recurso desarrollado por la disciplina. “La etnografía es seguramente no un fin en sí misma, sino un medio para el fin mayor de entender la condición humana” (Ingold 1985, 15). De acuerdo con la postura de Ingold (2008, 2017) la etnografía se debe enmarcar en un ejercicio de aprendizaje y el respeto por los interlocutores, la etnografía no es una recolección de datos culturales sino un diálogo de saberes. Aunque el método etnográfico es ampliamente usado por diversas ciencias sociales (Guber 2011), lo interesante de la antropología es su riqueza teórica y trayectoria en cuanto al estudio de lo humano y sus esferas habitadas. En el caso del giro ontológico se plantea que “la mayor innovación metodológica de nuestro campo es la etnografía...es acerca de lo que aprendemos acerca del mundo y lo humano a través de las formas en las que los humanos se relacionan con el mundo” (Kohn 2015, 313). Mientras mayor diversidad cultural y ecológica la amplitud de mundos humanos nacidos de la epistemología indígena desde el sur, plantea un proceso de posicionamiento. La pregunta por plantearse sería si el papel de lo político puede ser analizado desde el paisaje y desde la ontología antropológica.

La posibilidad con respecto a esta postura se da con la misma característica del giro ontológico en la antropología. En palabras de Kohn, su “versión ideal de una antropología ontológica sería...política, involucrado con como este tipo de problema puede contribuir a una práctica ética que puede incluir y ser transformada por otros tipos de seres con quienes compartimos nuestras vidas y futuros” (Kohn 2015, 323). Aunque la ciencia antropológica ha tendido a racionalizar el hecho cultural, la política se ve como obligatoria al brindar voz activa a los pueblos no-occidentales, en los que sus procesos de resistencia deben ser también parte de los procesos de pensamiento diversos sobre lo humano y ecológico. Sin embargo, la postura de Kohn (2021) es aún más radical, con respecto a ecologías no humanas y su capacidad de generar conocimiento. Los humanos no son los únicos conocedores, y el conocimiento (por ejemplo, intención y representación) existe en el mundo como otro no-humano, fenómeno encarnado que tiene efectos tangibles (Kohn 2007, 17). El giro ontológico lejos de ser un fenómeno moderno es un proceso trabajado a lo largo de los últimos cincuenta años y aunque la política no

siempre fue el centro de la discusión la discusión de lo natural y cultural ha tenido grandes aportes desde la etnografía de los pueblos amazónicos.

Aunque la discusión antropológica no haya centrado su interés en las relaciones de poder, sino en los procesos de aculturación y pérdida de tradiciones, costumbres y contextos simbólicos, la degradación del tejido social es también la degradación de sus espacios de vida. Desde el punto de vista de Leff (2011) el aporte de “autores como Descola, Pálsson e Ingold han aportado elementos para una antropología ambiental derivada de un enfoque fenomenológico que, más allá de un determinismo simbólico, energético o biológico, da lugar a una sociología de la praxis” (Leff 2011, 13). Esta praxis involucra los distintos procesos de comprensión y transformación de la naturaleza, y aunque el objetivo de la ecología política no se centre en lo simbólico, explorar las nociones de lo natural desde lo indígena si conlleva un ejercicio de posicionamiento identitario y político. La limitación de una antropología apolítica encuentra una oportunidad metodológica y epistémica en el giro ontológico, tomando a la política como una aproximación hacia una realidad global (Kohn 2015). Si “la antropología académica nor-atlántica no es suficiente para contar la historia del conocimiento antropológico en una escala global” (Ribeiro 2006, 365), el anclaje desde la etnografía y el giro ontológico si brinden esa entrada conceptual hacia nuevos mundos o paisajes que encuentran en propuestas como las de Escobar (1996) un campo fértil de reflexión.

3. Humano-ambiente y naturaleza-cultura: ecología política y esferas relacionales

A mediados del siglo 20 la corriente filosófica francesa había establecido un marco analítico de notable transcendencia en la Antropología. Guiados por la propuesta estructuralista de Claude Levi-Strauss (1963), los opuestos complementarios como parte de una estructura subyacente,⁵ articulan el mundo y las realidades posibles. Bajo esta mirada, la dicotomía Naturaleza-Cultura, establecía una de las bases de la interpretación antropológica. Levi-Strauss discutió en sus ejemplos etnográficos lo problemático de este

⁵ Levi-Strauss retoma las discusiones del estructuralismo lingüístico, mismo que propone que la realidad está compuesta de estructuras elementales, que son partes mínimas articuladas y cuya interacción permite la emergencia de sistemas sociales. Muestra de ello son las interpretaciones mitológicas que examina la relación binaria de opuestos complementarios (Lévi-Strauss, 2002). Esta estructura está instaurada en el mundo del inconsciente universal, lo que permite que todo ser humano sea capaz de emitir pensamiento, generar mecanismos de organización social sin importar su tiempo o espacio (Lévi-Strauss, 1966).

marco interpretativo, debido a que la diversidad de dato etnográfico profundizaba los espacios en los que ciertos seres (no-humanos) forman parte de las relaciones sociales. Para el momento en el que Phillipe Descola iniciaba su trabajo de campo en 1976, la disponibilidad del dato etnográfico inspiraba a examinar los posibles entornos en donde las ontologías (estudios del ser) se amplificaban para abarcar otros seres más allá de lo humano (Descola, 2005). “Mirar a los animales, quienes nos devuelven la mirada, con quienes miramos y quienes también son, finalmente, parte de nosotros, aunque sus vidas se extiendan mucho más allá de nosotros, puede decirnos algo” (Kohn, 2021, p. 307). Propuestas de una extensión semántica, trasciende del sentido simbólico, netamente humano, hacia procesos de comunicación basados en contextos de significación con seres no humanos. Esta propuesta, es la síntesis interpretativa de la tradición antropológica amazónica que complejiza las relaciones con otros mundos sociales y otras naturalezas posibles.

El esencialismo binario de humano-naturaleza presenta aún más dificultades para la síntesis de esta postura. Desde la Antropología estructural, esta noción fue ampliamente examinada con respecto a una estructura subyacente en la que lo natural construye lo cultural y viceversa en una lógica de opuestos complementarios (Lévi-Strauss, 1963). Ahora, la dificultad con esta posición binaria se encuentra en los diversos tipos de naturaleza o incluso en la ausencia de este concepto en las sociedades no occidentales.

La noción contemporánea de los actores No- Humanos como agentes de derecho y la comprensión de contextos simbólicos (Leff, 2003), nos acercan a una visión mucho más amplia de la interrelación humano-naturaleza. Sin embargo, este tipo de procesos no ha sido siempre tan llamativo, sino que recaía dentro de lógicas de cambio y modernización a lo largo de la historia. Quizá este proceso puede remontarse a la colonia, donde la conquista de los territorios americanos por parte de la corona española creó narrativas del nuevo mundo. En palabras de Trujillo (1996) las fabulas sobre la conquista crean una imagen de un salvajismo que había de conquistarse. De manera paulatina, los asentamientos coloniales fueron dominando los espacios a través de violentas invasiones y recias resistencias de los pueblos que habitaron la Amazonía desde hace mucho tiempo antes de la llegada europea. Este proceso puede ser visto en la historia de las provincias del norte ecuatoriano a través de procesos paulatinos pero exitosos de incorporación tanto por la estructura colonial como por el posterior estado nación. Sin embargo, las provincias del sur de la Amazonía ecuatoriana tuvieron un proceso mucho más prolongado debido a la resistencia de los pueblos Aents que habitaban las provincias de Morona Santiago y

Zamora Chinchipe. Estos procesos fueron acentuados a través de los procesos de reforma agraria en el Ecuador iniciados hacia la segunda mitad del siglo 20 (Iturralde G., 1996; Velasco, 1979).

El antecedente histórico hace una referencia hacia un mundo que se asume distinto desde épocas tempranas y cuya relación con los bosques tropicales recae en una naturalización absoluta, evocando el término de salvaje e indómito, un proceso de jerarquización y diferenciación. Una vez definida la jerarquización territorial, las urbes y la Amazonía, también se encuentra en una diferenciación cosmológica (Escobar, 1999). Esta diferenciación podría enmarcarse en la discusión ontológica en la que las relaciones de seres son más amplias, incorporando seres no-humanos como parte de los procesos de socialización y significación⁶ (Descola, 2011, 2017; Kohn, 2021; Ponce León, 2020). Posturas similares, evocan los diferentes tipos de naturalezas como parte de la posibilidad de relacionamiento que en palabras de Ingold estaría mediado por tres esferas: una esfera biofísica en la que los seres humanos son poblaciones de organismos regidos por sus propias características biológicas sus nichos ecológicos, una esfera social en que los seres humanos interactúan como parte de una sociedad con sistemas ideológicos y de pensamiento, finalmente una esfera psicológica que evoca la particularidad humana dentro de un colectivo (Ingold, 2000). Esta configuración extiende una gran oportunidad para entender al mundo como un cosmos (Hawking, 1998), una conjunción espacio temporal indivisible y mediado por la actividad y creatividad humana.

Esta concepción astrofísica coincide con el inicio del pensamiento ecológico que vislumbraba al planeta como un sistema vivo, abierto y con una conexión indivisible con los seres que lo habitan (Latour, 2017). Sin embargo, esta distinción no se separa demasiado de los sistemas epistémicos no occidentales, cuyo conocimiento tradicional entendía el tiempo y espacio de manera indivisible, tal como el mundo indígena andino con el concepto de *pacha*.⁷ “La separación entre el mundo natural y el mundo humano, social y cultural, la dualidad sociedad-naturaleza, aparece como un elemento fundamental

⁶ Ante la incorporación de los seres no-humanos, la Antropología tiene discusiones interesantes sobre como las fronteras de lo cultural y lo natural son permeables dentro de la cosmología y epistemología indígena. Basta examinar los ejemplos del huerto como selva en miniatura y la selva como huerto extendido propuesto por Descola (2017), los procesos de semánticos amplificados por la biodiversidad de los bosques amazónicos de Kohn (2021) o los estudios críticos animales (Ponce León 2020).

⁷ El concepto de *pacha* no estaría relacionado con la palabra tierra, cuya traducción al quechua sería *allpa*, *pacha* es una referencia tanto espacial como temporal. La concepción de la divinidad andina vendría con el término *Pachakamak*, que se traduciría como quien cuida la *pacha*. En tal sentido, la traducción más adecuada sería cosmos.

en la modernidad” (Sacher, 2019, p. 12). En las nociones epistémicas indígenas las barreras entre lo natural y cultural son permeables e incluso coyunturales. De acuerdo con el trabajo de Kohn (2021) con los Ávila runa, para pasar entre un cazador y una presa es relativamente fácil, pues un ser humano es tanto un cazador como una fuente de carne a través del cambio en las condiciones con la selva. En tal sentido, esta acepción nos recuerda lo especial de nuestra condición como seres humanos en comunidad, pero también la realidad biológica que nos distingue como organismos.

La ontología propuesta por Descola, en su momento fue vanguardista al proponer el término *Selva Culta* (Kohn, 2018) como la denominación del territorio en el que vivió con los achuares, aprendió de ellos y construyó su etnografía. Fiel a la tradición de académica francesa, en el que el pensamiento salvaje (Lévi-Strauss, 1966) formula el valor de la producción de conocimiento no occidental, reconociendo la importancia de la generación de formas tradicionales de pensamiento (Fitzhugh & Habu, 2002) cuya epistemología no siempre coincide con la ciencia occidental. En tal sentido, la superposición del cientificismo occidental, producido por el norte global y de un carácter hegemónico, aborda con cierto desdén el conocimiento tradicional. Por ello, el valor de exponer una naturaleza donde la producción de conocimiento está intercalada por la interacción de seres no-humanos pero vivos. “A pesar de que los pensamientos han sido domesticados y, por lo tanto, domados, también están vivos” (Kohn, 2021, p. 316). Bajo esta consideración la idea de bosques pensantes refiere a que el pensamiento, como sistema de producción de significados (no simbólicos) entre seres vivos, no es de exclusividad humana, sino que existen métodos de acceso para descifrar los mensajes del bosque.⁸

4. Leyendo etnografía desde la ecología, una aproximación metodológica

La lectura crítica de los datos se vuelve un camino hacia el análisis. Los estudios socioambientales se enmarcan en un notable trabajo de recolección de datos, con respecto a la metodología seleccionada. La oscilación entre los métodos cualitativos amparados en percepciones, levantadas a través de entrevistas, observación participante, así como los

⁸ De acuerdo con Kohn (2021) el método de comunicación entre seres vivos se da a través de los sueños, que pueden ser accedidos a través de rituales mediados de sustancias alucinógenas que ayudan a descifrar los sueños. Bajo la lógica de los Ávila runa, como todos los seres vivos interactúan entre ellos y con el bosque, todos son capaces de soñar, pero su decodificación se hace en una esfera distinta a la realidad física.

procesos cuantitativos orientados en mediciones especializadas. La etnografía se enmarcaría en los métodos cualitativos por su naturaleza contextual “Esto incluye la etnografía etnometodológica como texto, estudios científico-sociales de las ciencias (naturales), sociología posmoderna, fenomenología crítica y la escritura de autores como Goudlner y Giddens (hermenéuticas dobles)” (Alvesson & Sköldberg, 2000, p. 5), donde se pueden obtener percepciones sobre los problemas en el marco de una “espiral autorreflexiva continua” (Ordóñez Charpentier, 2022, p. 8). La etnografía en tal sentido es un punto de acceso cualitativo que puede promover el análisis de una realidad predeterminada y juega dentro de las dimensiones de trabajo etnometodológico de la Antropología.

Este trabajo se nutre de la lectura crítica de la etnografía escrita a lo largo del siglo 20 a través de las comunidades Aents en las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe en la Amazonía sur del Ecuador. La propuesta de trabajo se realizará a través de la síntesis de la revisión de los estudios de producción etnográfica a partir de un enfoque debe visibilizar las esferas relacionales humano-naturaleza como un camino de acceso hacia el paisaje perceptible a partir de la etnografía. Teniendo en cuenta esto, deberemos considerar la naturaleza y limitación de la etnografía, como un proceso de aprendizaje y diálogo mutuo, como un proceso hermenéutico o interpretativo que “resuelve esta aparentemente irresoluble contradicción por transformar el círculo en una espiral” (Alvesson & Sköldberg, 2000, p. 53). El proceso de transformar el círculo de la hermenéutica clásica (objetivista y aletica) hacia un proceso interpretativo mucho más complejo.

Entre las condiciones metodológicas de la hermeneútica podemos mencionar la coherencia como una interpretación lógica consistente a lo largo de la interpretación. Debe ser comprensible, basada en una problemática central que formule y responda preguntas. La interpretación debe ser apropiada, levantada a partir del texto y no por parte del interprete. Se debe respetar el contexto histórico y cultural, guardar congruencia con las pretensiones del autor y la interpretación establecida. El análisis tiene que ser sugestivo para estimular la imaginación y tener el potencial de generar nuevas interpretaciones (Alvesson & Sköldberg, 2000, p. 60). Nuestro propósito aquí se verá enfocado en llevar la etnografía a la interpretación contextualizada de su realidad como un punto de acceso a un paisaje relacional.

En este contexto, es necesario definir los pasos a seguir para el presente ejercicio basado en la lectura crítica de la etnografía contextualizando desde la ecología política un

recurso que había permanecido en la inmutabilidad de la academia. En tal sentido, este proceso busca que la producción etnográfica se enmarque en los procesos históricos y sociales en los que se desenvuelven. El primer referente metodológico será el de la Antropología Ecológica de Ana Tsing, en los que se politiza la etnografía y lo lleva a las discusiones del mundo global del capital. “La acción política nacional por supuesto toma lugar en el capital...El capital, en esta lógica, no necesita de identidad comunitaria porque este es el lugar donde la acción es planificada para las comunidades, esos, otros lugares” (Tsing 2005, 250). Es así como la contextualización de los efectos planetarios de los programas globales merece ser analizada (Tsing, Deger, y Zhou 2024).

El otro aspecto metodológico para considerar es la propuesta de una etnografía de las sensaciones como recurso para detallar percepciones o sensaciones como parte del paisaje de contextos de vulnerabilidad ante catástrofes naturales. “Las causas de fondo más importantes que producen la vulnerabilidad (y que reproducen la vulnerabilidad a través del tiempo) son procesos económicos, demográficos y políticos; estos afectan el reparto y distribución de recursos entre diferentes grupos de personas” (Ordóñez Charpentier, 2022, p. 26). Dentro de este proceso, el análisis de Ordóñez aborda a la etnografía del cuidado y manejo como recurso para un estudio de ecología política de los desastres.

La politización de los desastres es un marco válido para entender a la vulnerabilidad y el riesgo como parte de los factores que condicionan los conflictos socioambientales por el acceso a recursos básicos como el agua. “Para la ecología política, la sociedad y la naturaleza son mutuamente constitutivas. Su orientación, cuando se interpreta un proceso socioambiental, es hacia la justicia social y hacia la necesidad de un cambio estructural en lo político” (Ordóñez Charpentier, 2019, p. 138). Sin embargo, el ejercicio también puede ser abordado de manera inversa, siendo la ecología política el marco de análisis para entender procesos de cambio pasados como en el uso de suelo en tiempos coloniales. “Las políticas económicas influyen en las decisiones del manejo que pueden potencialmente liderar a cambios perdurables en el paisaje” (Sánchez-Morales 2018, 4). El uso de suelo y la información etnohistórica fueron analizados en un contexto politizado para entender que la configuración actual del paisaje es producto de cambios ambientales y políticos. Bajo este marco metodológico las siguientes secciones examinan la etnografía Aents de la Amazonía sur del Ecuador, mismas que alimentarán el análisis posterior de cambio social y ambiental como parte de relaciones de poder en el marco de un proyecto colonizador.

Los aportes de la interpretación amplifican las relaciones en base a la diversidad biológica o diversidad de seres interactuando en sus esferas relacionales, encuentra en Kohn y Descola, ejemplos claros de cosmología amazónica digna de analizar e incluir en los debates ecológicos. Cabe siempre la consigna de que estas estructuras semánticas no son permanente ni estáticas, sino se adaptan en su naturaleza viva a las condiciones en las que se desenvuelven. En tal sentido, los procesos colonizadores y hegemónicos “tienden a dejar inexplorado los procesos complejos por los cuales otros modos de producción fueron penetrados, subordinados, transformados, o destruidos como ellos llegaron al contacto con la economía mundial” (Greenberg & Park, 1994, p. 7). Tanto los Ávila runa como los achuar son sociedades indígenas que atravesaron procesos de interacción colonizadora que configuraron sus cosmologías, adaptándolas a una comprensión de espacios dentro de nuevas lógicas como las del capital y la introducción de formas de explotación impuestas en su territorio. Los siguientes capítulos desarrollarán un recorrido por la etnografía como recurso para acceder al paisaje Aents, concebido como esferas de interacción entre seres diversos inmiscuidos en lógicas de explotación que configuran tanto su medio ambiental como social.

Capítulo segundo

Etnografía Aents: personas y territorio

El territorio amazónico ecuatoriano contempla un amplio territorio que transitó en su historia desde la periferia hasta la alta relevancia nacional por la importancia de sus recursos naturales. Si bien el vasto territorio nacional tuvo notables intereses por apropiarse de los mismos se han podido generar diversos imaginarios en la memoria de la población de las urbes andinas. La búsqueda del Dorado (Hidalgo Nistri 2019) como ideal mitológico de exploración marcó una notable huella en cómo se pensó la Amazonía con un aire de exotismo y fantasía que marcaba la evidente desconexión que existía a nivel territorial. Quizá las menciones más tempranas para el territorio de interés del presente estudio puedan ser localizados en la colonia temprana. “El testarudo español, inicia los primeros contactos con el jíbaro hacia 1534, con el capitán Díaz de Pineda que descubre Macas y Huamboya, luego conquistadas por el capitán Rodrigo Núñez de Bonilla en 1540” (Costales y Costales 2006, 12). Con la fundación de los primeros asentamientos con la intención de explotar los placeres auríferos de la Amazonia sur marcan la relación con los pueblos indígenas que poblaban el área y con quienes la asimetría marcó el fin de los primeros asentamientos y configuró la notable resistencia a la incorporación de estas zonas al dominio colonial.

Con algo más de cincuenta años de los primeros asentamientos coloniales, “en 1599, luego de un cruento asalto, los escuadrones jíbaros y de oyaricos, borran los asentamientos de la civilización blanca” (Costales y Costales 2006, 12). Este episodio marca un notable punto de inflexión entre los intentos coloniales de dominar los bosques tropicales y la feroz resistencia bélica que opusieron los denominados jíbaros (hoy naciones Aents) al hambre de oro que tenían los conquistadores. Si bien el espacio mantuvo su autonomía y los intentos de reconquista fueron diezmados por la población local, la necesidad de adherir estos territorios no dejó de ser parte de la agenda del gobierno colonial. La estrategia por la que se apostó fue la de la aculturación religiosa a través de las distintas órdenes religiosas que mostraron relativo éxito en la incursión de los territorios amazónicos (Uribe Taborda 2024). “El último jesuita, en intentar esta tarea, fue el P. Andrés Camacho en 1767 y lo hizo con relativo éxito; pero la expulsión le obligó a dejar trunca la conquista” (Costales y Costales 2006, 14). Las condiciones sociopolíticas

de la corona española configuraron una geografía de procesos interrumpidos de conquista misional y que posteriormente condicionaron a los posteriores estados naciones en el dominio de los territorios orientales.

La independencia y posterior fundación de la República del Ecuador marca un nuevo episodio histórico en que la configuración territorial demanda la consolidación y unificación. Esta tarea fue un proceso dilatado y de mayor dificultad en los desconocidos asentamientos del oriente. “Para el Estado ecuatoriano, se presenta como necesario el iniciar una presencia moderna en la Amazonía después de 1860. Pero solo en el período liberal (1895-1925), es cuando se inician políticas más claras de control de la Amazonía” (Ibarra Crespo 1999, 31). La provincia de Oriente, como era conocida la actual región amazónica, se componía de territorios no demarcados y que involucraban diversas disputas limítrofes con otras naciones. “a lo largo del siglo XIX se produjo una diferencia de gran importancia entre el norte y el sur de la alta Amazonía...por la tendencia a especializar al norte en la extracción del caucho y al sur en la producción minera” (Báez Rivera et. al. 2004, 69-70). A nivel político la consolidación de este territorio tomaría todo el siglo 19 con la consolidación de la Revolución Liberal. “Es Eloy Alfaro quien divide el Oriente en dos Provincias, las cuales toman el nombre de Napo y Zamora, y se ubican respectivamente al Norte y al Sur del territorio oriental” (Vicuña Cabrera 1993, 10). Sin embargo, existía ambigüedad sobre la pertenencia de los territorios de la Amazonía sur, debido a que para 1901 se registran los cantones de Macas, Canelos y Gualaquiza como parte de la Región Oriental, pero sin delimitación fija, esto se resuelve hasta 1920 (implementándose de lleno en 1925) en donde se crean las provincias Napo-Pastaza y Santiago-Zamora con Tena y Macas como sus respectivas capitales (Vicuña Cabrera 1993).

La Amazonía sur que para inicios del siglo 20 se encontraba dentro de la provincia de Santiago-Zamora, se encontraba bajo procesos regionales de integración que no solo se centraban en la difícil articulación del estado nación ecuatoriano, sino también a la incorporación de la Amazonía al mercado global. Habría que señalar que la primera mitad del siglo 20 estuvo marcado por conflictos a escala regional y global que marcaron la red de suministros bajo una lógica de consumo global. “La extracción sostenida de los recursos naturales productores de látex en la Amazonía, a partir de 1875 llevó al colapso final de las actividades extractivas en gran escala en 1914, después de un corto apogeo entre 1890 y 1910...” (Uribe Mosquera 2013, 40). La primera (1914-1918) y segunda guerra mundial (1939-1945) establecieron una red de producción y consumo con una

circulación de bienes y recursos a escala global, “con diferentes nacionalismos y colonialismos en acción, los nativos fueron mayormente vistos a través de ojos modernos como personas que necesitaban ser conocidas en orden de propiciar su integración a los estado-nación o imperios” (Ribeiro 2006, 367). Estos fenómenos coinciden con la consolidación de la producción industrial, donde el automóvil se volvió un recurso esencial para la maquinaria bélica pero también para la movilidad del norte global (Mann 2012). El mercado industrial incorporó a la Amazonía como el proveedor de la goma de caucho, útil para la fabricación de llantas para automóviles y otros vehículos, prendas impermeables y otros bienes de la amplia demanda industrial. “La Amazonía ecuatoriana en el periodo 1870-1920 se constituyó en un subsistema de circulación de una esfera mayor, articulada con el polo hegemónico de la economía amazónica ecuatoriano-peruana: Iquitos” (Uribe Mosquera 2013, 78). El emporio de explotación cauchera establecido por la familia Arana en Iquitos, Perú, con lógicas esclavistas y con la exportación de commodities, convirtieron a Iquitos en el enclave de excelencia que se articulaba con el Atlántico a través del Río Amazonas.

La lógica regional condicionó la posibilidad de integración de la Amazonía ecuatoriana con las alejadas y poco accesibles ciudades del Ecuador, coadyuvando “a que la región se convirtiera en la periferia del sistema de circulación nacional ecuatoriano, débil o escasamente vinculada al eje nacional Quito-Cuenca-Guayaquil” (Uribe Mosquera 2013, 78). Este proceso es reportado a partir del tipo de relaciones que sufrieron los asentamientos indígenas en el Ecuador, donde fueron empleados de formas casi esclavistas por casas de exportación vinculadas con Iquitos (Gamarra 1996). Búsqueda de ello es el reporte de la explotación de las naciones wampí, aguaruna y achuar por parte de las compañías caucheras y que vieron en las tierras rio arriba de la Alta Amazonía del Ecuador como un refugio ante este sistema de exploración (Descola 1988). “El abandono de la región oriental se acentuó nuevamente ante la disminución de su importancia económica una vez finalizado el boom cauchero, hacia 1915 y los años siguientes” (Vicuña Cabrera 1993, 17). Tras el boom la configuración nacional volvió a relegar a la Amazonía a un lugar secundario que se vio marcado por el posterior conflicto limítrofe con el Perú.

La Amazonía sur del Ecuador a nivel administrativo y con la mira de la defensa e integración territorial, tuvo dos grandes actores: el ejército que tuvo un papel protagónico en los conflictos con el Perú y las misiones salesianas que establecerían el contacto con las poblaciones indígenas locales. “En los años treinta, el Estado ecuatoriano delegó en

el Ministerio de Defensa el control de la región amazónica ecuatoriana. Sus funciones tenían que ver con la vialidad, el orden interno y el fomento a la colonización” (Ibarra Crespo 1999, 32). La configuración del ejército con la construcción de fuertes militares a lo largo de los asentamientos existentes, tenían la función de establecer la presencia estatal en territorios bajamente poblados y cuyos asentamientos no marcaban una conexión evidente con el resto del país. “La guerra de 1941, según las interpretaciones peruanas ocurrió por que el Ecuador violó el *statu quo* de 1936, apoderándose de algunas posiciones en la frontera norte del Perú. Fue denominada la batalla de Zarumilla” (Ibarra Crespo 1999, 34). Los procesos bélicos del 41 tuvieron un fuerte impacto en la sociedad ecuatoriana, que vio en la derrota un revés político para la presidencia de Carlos Alberto Arroyo del Río y la necesidad de que el ejército ecuatoriano se volcara de lleno hacia la defensa territorial, dejando el terreno de lo político exclusivamente a la acción partidista por primera vez desde la Revolución Liberal.



Figura 3: Vista de Méndez, Provincia de Morona Santiago, ca. 1920. Fotógrafo anónimo. Archivo Patrimonial de Fotografía, tomado de INPC (2015, 141)

La integración territorial se enmarca en lógicas de explotación donde la división entre el norte y el sur se especializan en enclaves de comunicación. Si bien el caucho era parte esencial de la región, existe una particularidad para la región de la Amazonía sur con una intensa relación entre la capital azuaya y los asentamientos de los territorios de influencia de Santiago-Zamora, “donde la cascarilla y la extracción de oro está orgánica

y socialmente vinculada a las elites azuayas” (Báez Rivera et. al. 2004, 70). Este episodio se plasma en las notables industrias del austro ecuatoriano donde la exportación de la cascarilla o quina (*Cinchona pubescens*) componía parte de los grandes recursos biomédicos para tratar la malaria y otras enfermedades tropicales (Idrovo Urigüen 2019). De acuerdo con las referencias brindadas en la Monografía del Azuay (Mora y Landazuri 1926), los cien años de independencia de Cuenca estaban marcados por la presencia azuaya en los territorios amazónicos y respaldo económico a las misiones salesianas allí existentes (Crespi 1926). “En 1883, la santa sede estableció y dio a la orden salesiana el Vicariato de Méndez, que incluye tanto los territorios shuar occidental y oriental” (Salazar 1977, 18). El respaldo del proceso misional, a más de la vocación religiosa o quizá por encima de este, se presenta como “la solución de los problemas económicos y demográficos del Ecuador meridional” (Bottasso 1993, 250), aunque las expectativas demandaron un trabajo prolongado de coexistencia, despojo y lucha territorial.

Pese a que la Revolución Liberal expulsó en 1985 a varias de las órdenes religiosas del país (Salazar 1977), algunos enclaves de las misiones pudieron seguir funcionando. Este proceso histórico, estableció dos condiciones clave que, de acuerdo con Salazar (1981), fueron la clave del éxito salesiano, por encima de otros intentos en la región. La educación se vuelve el eje de la misión salesiana, en donde la captación de los jóvenes shuar para integrarse a las escuelas de la misión fue combinada con la reducción de la población en aldeas colindantes al centro de la misión (Salazar 1981). Ambas estrategias establecían el poder de educar a las generaciones más jóvenes bajo una lógica cristiana, aunque en con respeto a sus tradiciones y cultura, mientras que el cambio en la organización territorial abrió una nueva lógica para los asentamientos religiosos que después fueron los enclaves para la intensa migración tras los procesos de reforma agraria. El contexto, de mediados del siglo 20 estuvo marcado por una polarización política, si bien el Ecuador mantenía procesos internos, la política internacional estuvo marcada por la guerra fría y a nivel regional por la Revolución Cubana. En este marco, “el espectro de la represión durante el gobierno de Camilo Ponce Enríquez (1956-1960), cuyo mandato coincidió con la revolución de Castro, se hizo cada vez más patente y sobre todo tuvo un carácter marcadamente ideológico...” (Carrillo García 2016, 128-129). La alineación del Ecuador hacia los intereses norteamericanos y una política anticomunista desplegó un notorio esfuerzo para evitar que la revolución se originara desde las bases obreras, campesinas e indígenas.

Una de las respuestas del Estado ecuatoriano ante el desarrollo de procesos revolucionarios fue la reforma agraria. “La primera ley de reforma agraria de Ecuador se promulgó en 1964 en medio de un contexto de convulsión social en el que el telón de fondo era la revolución cubana y el peligro que esta representaba...” (Albornoz y Machado 2016, 4). Esta primera ley de reforma agraria inició con el proceso de modernización agrícola en el país, aunque tuvo un efecto modesto en cuanto a su intención de redistribución de tierras y el acceso de estas. A través del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) la reforma agraria se concentró en “la abolición de formas precarias de explotación laboral y de colonización” (Albornoz y Machado 2016, 5). Sin embargo, los alcances en cuanto a la transformación social fueron limitados y necesitaron de un segundo proceso de reforma con mayores expectativas. “El gobierno del general Rodríguez Lara inicia un periodo de expansión de la economía gracias a las exportaciones de petróleo y reabre el proceso de reforma agraria con su Plan Integral de Transformación y Desarrollo (1973-1977)” (Albornoz y Machado 2016, 8). Este segundo proceso concentró al país en la eliminación de toda forma de producción precapitalista, terminando el latifundio y abriendo la mano de obra de manera completa para la producción agroindustrial.

Quizá el proceso de mayor importancia para la Amazonía fue la apertura de la colonización a través de la cesión de tierras, promoviendo la migración de colonos pobres de la sierra hacia la Amazonía. Contando con una intensa migración desde Quito como el centro político de gravitación, donde se controló la explotación petrolera expresada con la infraestructura implementada para su transporte y comercialización. “Existió también una colonización semidirigida promocionada por el Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (CREA)... asentó unos 2.000 colonos repartidos en siete cooperativas en la planicie Upano-Palora entre 1969 y 1975” (Meunier 2007, 236). Los colonos de la sierra centro y sur que desde las provincias de Chimborazo, Cañar y Azuay tuvieron como objetivo la provincia de Pastaza y Morona Santiago, mientras que Loja impulsó su colonización en Zamora Chinchipe (Bustamante 1988). Este proceso enmarcó notables esfuerzos por promover la ocupación del territorio amazónico a través del establecimiento de propiedades con producción ganadera que articuló los asentamientos de Morona Santiago. Sin embargo, los procesos de colonización trajeron notables conflictos por la desposesión de tierras a los shuar en la zona de Morona Santiago y Achuar en las áreas de Pastaza (Descola 1988) y Zamora Chinchipe (Bustamante 1988). Por ello los esfuerzos de las naciones Aents fueron por el posicionamiento político y

organizativo frente a la forzada convivencia con los colonos de la sierra. “Entre 1964 y 1973 se consolida el movimiento indígena y proliferan las federaciones a nivel nacional, culminan lo que culmina con levantamiento indígena de los años noventa” (Albornoz y Machado 1999, 21). Este proceso organizativo inicia en 1960 donde varias familias shuar se organizaron en unidades administrativas llamadas centros. “Estos centros fueron grandemente autónomos y la necesidad de coordinar sus actividades lideraron la creación de la denominada Asociación de Sucúa, la cual fue oficialmente reconocida por el gobierno en 1962” (Salazar 1981, 594). Esta actividad marca el inicio de lo que en posterior se conocería como la Federación Shuar.

La organización política y administrativa de los shuar se vio plasmada con la consecución de la FICSH. “La Federación Shuar fue establecida en enero de 1964 como una organización autónoma para la mejora social, económica y moral de sus miembros, y como una institución coordinadora para los proyectos de colonización llevados por el gobierno” (Salazar 1981, 594-595). Si bien el proceso bastante temprano organizativo por parte de los shuar tuvo un papel preponderante a nivel nacional, la articulación de todos los miembros de las naciones Aents no fue completa hasta la creación de la organización de la Nacionalidad Achuar del Ecuador. “Con tan solo dos asociaciones, Pumpuentsa y Numpaim, empezamos a trabajar y socializar la propuesta de una organización Achuar. En 1990 y 1991 hicimos reuniones en Pumpuentsa, Numpaim y Charapacocha” (Vargas Canelos 2022, 149). Una vez instituidas ambas organizaciones establecieron la necesaria voz organizativa y representativa de las naciones shuar y achuar en el Ecuador y presentaron sus propias agendas de trabajo que demarcaban una posición de lucha y autonomía identitaria, cultural y territorial.

Este breve prelude histórico nos deja apreciar episodio de gran relevancia dentro del territorio amazónico del sur del Ecuador. El primero se enmarca con la feroz resistencia del shuar para salvaguardar su territorio y su autodeterminación desde tiempos de la colonia. El segundo episodio se refiere al *Boom* del Caucho como un episodio histórico que pone a la Amazonía como proveedor de recursos naturales a escala global y del cuál el Ecuador no se escapó. El tercer episodio se centra en la Guerra de 1941 donde el conflicto limítrofe con el Perú hace que la conciencia nacional vea en la Amazonía una frontera distante pero necesaria para la identidad. El cuarto pasaje histórico se inscribe en el proyecto de las misiones salesianas que logran ingresar al territorio shuar y permiten iniciar una colonización exitosa tras los fallidos intentos desde la colonia. El quinto episodio es la reforma agraria que consolida la visión del estado-nación sobre el

territorio y busca consolidar la incorporación de la Amazonía a través de una reforma que mueve a las personas y consolida la ocupación mestiza en los territorios indígenas. El sexto episodio histórico hace referencia a la explotación petrolera, aunque no abordado de lleno en el contexto de la Amazonía sur, tiene el papel más importante en la configuración política y económica del Ecuador posterior a la década de 1970. Finalmente, la respuesta a esta interacción con la sociedad mestiza y los mecanismos de incorporación del estado-nación fue el proceso organizativo shuar a través de la FICSH y achuar a través de la NAE. Aunque estos procesos no están descritos de manera cronológica logran contextualizar la historia del territorio shuar y achuar a través del siglo 20 y permiten entender que las naciones Aents provienen de un contexto complejo, en donde su interrelación asimétrica con el estado-nación y el capital global los involucra en lógicas de producción y de relación con la sociedad mestiza, el estado, el capital y la naturaleza.

El presente capítulo se centrará en los trabajos etnográficos sobre las sociedades Aents en el siglo 20. El objetivo es poder describir cuales son los testimonios etnográficos sobre los shuar y achuar a través del tiempo y el territorio que nos permiten conocer las distintas realidades y paisajes. Para ello, la metodología a seguir será la lectura etnográfica de los episodios de investigación antropológica en el territorio Aents y como este describe e interpreta las relaciones entre la naturaleza y sociedad. En tal sentido, el presente capítulo se compone siete lecturas etnográficas sobre las sociedades Aents. La primera realiza una lectura a la Antropología de inicios del siglo 20 a través de Julian Steward y los datos etnográficos del Handbook of South American Indians. La segunda sección expone el viaje de Up de Graff en la Amazonía ecuatoriana y peruana y su versión sobre los shuar y otros pueblos Aents desde un punto de vista occidental. El tercer componente examina la versión de Stirling sobre los shuar y el preludio de la antropología simbólica. La cuarta sección nos lleva a examinar el trabajo de Karsten y su búsqueda de la religión shuar como un caso de análisis. El quinto episodio etnográfico nos adentra al trabajo de Harner y su visión sobre el simbolismo ritual de los shuar y su territorio. Descola es el protagonista de la sexta lectura etnográfica, donde la selva culta nos lleva a teorizar la permeabilidad de la naturaleza y la cultura. Finalmente, la lectura etnográfica de Bustamante nos permite apreciar un punto de vista antropológico ecuatoriano y como la articulación territorial es también un hecho político y económico.

1. La etnografía Amazónica, el manual del indio americano

El estudio de los pueblos americanos desde una visión antropológica es un producto del siglo 20. Quizá una de las obras más representativas de esa tendencia sea la colección del “Handbook of South American Indians” editado por Julian Steward (Steward, 1946a). Este trabajo es una compilación de lo que hasta 1946 se había conocido de los indígenas del sur del continente americano. Su objetivo, además de proveer un resumen de las etnografías disponibles para la consulta de los adeptos e interesados, fue mostrar las deficiencias de la información citada, proponiendo problemáticas a analizar por nuevas investigaciones (Steward, 1946c). Esta colección compilatoria puso a disposición de los lectores una amplia colección de descripciones etnográficas, incluyendo las de viajeros y misioneros a más de los antropólogos americanistas de inicios del siglo 20. El *Handbook*, inicia en 1940 bajo la responsabilidad del *Smithsonian Institution* a través de su Buró de Etnología Americana. Esta serie monográfica se había pensado en un principio como una sola obra, sin embargo, la extensión y complejidad de los temas a tratar, la naturaleza y origen de sus fuentes, y las divergencias entre todos los investigadores que colaboraron, dieron como resultado amplios volúmenes con temáticas arbitrarias.

El *Handbook* está dividido en siete volúmenes. El primero se titula *Las tribus marginales* (Steward, 1946a) y trata sobre los pueblos del sur de Sudamérica, incluyendo la pampa, el Gran Chaco y el este de Brasil. El segundo volumen se encarga de las civilizaciones andinas (Steward, 1946b), el tercero abarca la temática de las tribus de los bosques tropicales (Steward, 1948a), y el cuarto sobre las tribus de la región Circuncaribe (Steward, 1948b). Cabe destacar que el uso de categorías evolutivas dentro de las designaciones de las temáticas de los primeros cuatro volúmenes son la firma personal de Steward. Es interesante ver que el único volumen que utiliza la palabra civilización es el que corresponde a las sociedades andinas, mientras que los otros tres volúmenes utilizan el término tribu, imprimiendo una carga de jerarquía evolutiva. Como se ha examinado la denominación de sociedades tribales, a manera de clasificación civilización-barbarie, corresponden a lo que en la época era el argumento teórico con mayor cantidad de adeptos.

Los tres últimos volúmenes del *Handbook* equivalen al análisis antropológico y complementos a los datos etnográficos de los anteriores. El quinto volumen se titula “Etnología Comparativa de los Indios Americanos” (Steward, 1949b), y realiza un intento se analizar de manera comparativa los aspectos culturales de las sociedades de América

del Sur. El sexto volumen se encargó de la antropología física, las lenguas y geografía cultural (Steward, 1950). Finalmente, el séptimo volumen corresponde a índice de términos (Steward, 1959), mismo que consolida de manera completa la búsqueda de temáticas en los otros seis volúmenes. La intención de Steward (1946) de mostrar la cultura de cada tribu al tiempo de su primer contacto con los europeos, había consolidado un complejo agrupamiento de información, clasificado bajo un criterio personal. Su bibliografía incluye datos arqueológicos junto con información etnográfica, a más de ciertas fuentes, principalmente las que hacen referencia a tribus ya extintas para la época, fueron las versiones de misioneros y viajeros. Lleno de vacíos, el *Handbook* es un producto de su época que presenta la temática de las sociedades indígenas americanas (Radin, 1948).

Al respecto cabe señalar que las pretensiones de objetividad y positivismo hacia el trabajo etnográfico son solamente una sección de las críticas que se le presentaron al trabajo de Steward. El contexto académico de la época marcaba una distribución asimétrica en el contexto global. Es decir, se debe reconocer la dominación ideológica, implícita en la obra, para comprender que el *Handbook* es un producto de una sociedad colonialista. Las propuestas conceptuales formuladas, marcan una hegemonía académica de Europa y Estados Unidos como norte global, quienes tenían preponderancia sobre la incipiente academia de las naciones del sur. “Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa española se la sucedió la inglesa y francesa. Pero siempre es la Europa la obrera de nuestra civilización” (Alberdi, 1946, p. 69). La academia sudamericana se veía a sí misma como heredera de postulados lejanos, sin embargo, las consideraciones raciales y de jerarquización, se escondían bajo el bagaje teórico del neoevolucionismo antropológico.

Lejos de profundizar en los siete volúmenes de la serie, esta obra es un punto de partida para entender la lectura de la etnografía. Tal como fue señalado en una de las tantas revisiones a la obra “este no es un manual del todo, sino una mezcla entre un manual y un libro de texto, y que ha sido hecho por las pocas imperfecciones estructurales que posee” (Radin, 1948, p. 540). La antropología que inicia la revisión etnográfica, critica una obra ambiciosa, no por demérito, sino que el trabajo etnográfico y sus pretensiones empiezan a ser cuestionados. Las pretensiones de la obra son un intento de universalización de la teoría interpretativa de las culturas americanas, a partir de una postura teórica positivista. Específicamente la distribución geográfica de los pueblos, la disposición de los temas que agrupan los artículos de los contribuyentes, y su análisis

posterior, corresponderían a una tendencia neoevolucionista. Sus detracciones estarían también ligadas a las formas de como asumir la divergencia de las trayectorias de los pueblos, frente a condiciones que clasificaban y categorizaban los aspectos culturales, desde una mirada positivista.

Comentarios hacia la arbitrariedad de la obra, no se hicieron esperar. “[M]ucha de la información sobre Colombia en el volumen 2 debería haber sido incluida de manera más propicia en el volumen 4” (Bushnell, 1948, p. 162). El comentario de Bushnell obedece a que una buena parte de las culturas colombianas presentadas dentro de las civilizaciones andinas del volumen 2, tienen más relación cultural con el área Circuncaribe. Debe precisarse que el altiplano colombiano presenta condiciones distintas de desarrollo que la hacen más particular antes que plausible de categorizar. Además, señaló la urgencia de un índice para un mejor entendimiento. En tal cuestión, la discusión de Bushnell involucra no solo la divergencia de clasificación y entendimiento de la cultura en el *Handbook*, sino también el marco teórico disperso, que no proveía de herramientas para entender el entendimiento del origen de las civilizaciones americanas.

La descripción geográfica, pese a ser el principio ordenador de la obra, se ve muy poco reflejada en varios de los artículos. De hecho, en el artículo de las tribus marginales del oriente brasileño “se siente la falta de investigación geográfica del distrito, mismo que se repite en otros prefacios en el libro” (Ryden, 1948, p. 255). A estas críticas se une el marco teórico Steward como precursor de la ecología cultural y la neoevolucionismo en la Antropología. “El conocimiento que tiene el hombre de su universo físico y su dominio desde el punto de vista técnico sobre el mismo tienden a ser cumulativos en gran medida” (Steward, 2003, p. 133). Su teoría hablaba de la relación ambiental con respecto al aprovechamiento de recursos y las ventajas de ciertas innovaciones para el desarrollo de las sociedades. Además, sus aportes relacionaban la evolución humana con respecto a la evolución biológica, señalando que la sustitución de los rasgos fisiológicos por instrumentos correspondía a una evolución darwiniana.

Para inicios del Siglo 20 el evolucionismo darwiniano, en todo su esplendor, se volvió un paradigma a seguir dentro de la academia occidental. Bajo una metodología positivista la observación argumentaba la clasificación de los fenómenos observados y su variabilidad testimonio de evolución (Bowler, 2009). Es decir, la etnografía es un producto de una sociedad que está en capacidad de estudiar, describir y analizar a otra, desde pretendida superioridad objetiva y positivista. Con este trasfondo, la lectura del *Handbook*, con relación a los pueblos indígenas del Ecuador y específicamente de los de

la Amazonía Sur, requiere del examen del tercer volumen de la serie. En tal cuestión, la separación temática de las sociedades andinas y las de las de bosques tropicales, no solo identifica áreas geográficas, sino también consideraciones jerárquicas, definiendo categorías como tribu y civilización, donde los Aents⁹ se ven descritos en el artículo de Steward y Métraux (1948).

La descripción de Lowie (1948) con respecto a las tribus de los bosques tropicales, evoca un conocimiento amplio de los datos etnográficos. Las consideraciones interpretativas como: la diferenciación marcada Andes-Amazonía, el cultivo de ciertas plantas como influencia directa de otras áreas, hoy serían replicadas desde la información arqueológica (Góes Neves, 2013). Al respecto, se detalla de manera generalizadora un paisaje complejo de diversos ecosistemas, donde se desarrollan actividades agrícolas, recolección, cacería y pesca, expuestos en dos listados de especies vegetales usados por los pueblos analizados. Entre ellas se detalla una gran cantidad de plantas cultivadas en huertos o secciones pequeñas de terreno, donde se encuentran especies introducidas, pero también domesticadas (Lowie 1948). Las tribus de los bosques tropicales se dividen en cinco categorías que lejos de asociarse a la diversidad ecológica de la cuenca amazónica, se fijaron bajo un criterio culturalista, primando el aspecto lingüístico (Pearce et al., 2020; Steward, 1948a).

Geográficamente, la Montaña y la Yunga son bosques tropicales o selva, pero a diferencia de la Cuenca Amazónica ha escarbado su topografía y muchos cauces de rápidos. El ambiente ha aislado a las tribus de una con otra, restringido las áreas habitables, y limitado la navegación y la pesca en los ríos (Steward, 1948c, p. 507). Partiendo de la descripción de la montaña o Alta Amazonía (Lathrap, 1970), el paisaje se configura como un bosque tropical con la presencia de barrancos y torrentes fluviales, típicas de las estribaciones orientales de la cordillera de los Andes. Para el Caso de Bolivia, Ecuador y Perú, la descripción de la montaña y sus tribus evoca también limitaciones en cuanto a la habitabilidad de estos espacios. La disponibilidad de recursos y las formas de su explotación representan, etnográficamente, una relación humano-naturaleza hostil. La afirmación de Steward considera que los espacios de habitación y los de recursos están restringidos por las condiciones de la montaña, y por lo tanto las interpretaciones que se presentan de estos sistemas culturales seguirán esta línea.

⁹ Cabe destacar que la referencia utilizada para la familia lingüística Aents, era la del término jívaro, que mantiene una carga colonial y despectiva, rechazada por las naciones shuar y achuar y reemplazada por el término aquí referido (Deshoullière & Utitaj Paati, 2019).

En la introducción a esta temática se realiza una breve revisión de las tribus que habitan la zona de montaña. Entre ellas se mencionan a varios de los pueblos del Ecuador, incluyendo a los Quijo, Cofán de los que se dice disponer poca información, pero se hace una mención especial sobre los Aents debido a la relativa abundancia de información disponible sobre ellos. Sus fuentes se basan en una cantidad considerable de archivos etnográficos, aunque se destaca también el uso de fuentes de viajeros y misioneros. Con un tinte histórico Steward (1948) propone tres periodos para la organización del conocimiento sobre el proceso de aculturación posterior a la conquista europea. La división arbitraria de estos periodos presenta como primero al (1532-1643) denominado Exploración y Conquista. Este tiene que ver con el contacto español, la búsqueda del Dorado y la fundación de pueblos en la Amazonía, su abandono y su posterior retorno. El segundo periodo denominado periodo colonial o de las misiones (1630-1830), tiene que ver con el éxito de las misiones jesuitas en los sectores de la Amazonía Occidental y su posterior decadencia, con su expulsión. El periodo final, definido como Nacional, evoca al periodo de la exploración y asentamientos más consolidados tras la independencia de las repúblicas sudamericanas. Esta además introdujo cambios abruptos en las poblaciones, por el boom del caucho de 1890 a 1915 y la apertura de estas áreas a asentamientos permanentes.

La relación humano-ambiente, de acuerdo con los datos provistos en el *Handbook* se establece a través de los sistemas de provisión de recursos tanto para la alimentación, la elaboración de artículos y consumo de plantas alucinógenas. Esta relación con la naturaleza también forma parte de su estructura social, dado que involucra parte de sus rituales y ceremonias. Por ello, para el aspecto agrícola, se distinguen dos etapas de cultivo dentro de los Aents. En el siglo 16, se señala que cultivaban “maíz y una especie de yuca, mientras se recolectaban frutas, cacao y nueces” (Steward & Métraux, 1948, p. 619), mientras que para el siglo 20 las fuentes señalan una producción mucho más variada (Warner, 1937). Dentro de las plantas cultivadas por las tribus de la montaña, Steward señala a la “yuca dulce, maíz, maní, chonta, macabo, calabaza, plátano, banana, caña de azúcar, ñame, tabaco, algodón, barbasco y achiote” (Steward, 1948c, p. 516). Como se puede apreciar la diversificación en el reporte, puede estar basado a las breves menciones de los viajeros durante la misión, simplificando la producción agrícola de los Aents. La división sexual del trabajo señalaba que las actividades hortícolas son de exclusividad de las mujeres, mientras que la tala de árboles para la apertura de nuevos espacios es una actividad masculina. La importancia de la yuca, como fuente de calorías y también como

materia prima de la chicha, ejemplifica la conexión entre una actividad agrícola, vínculos sociales y rituales, práctica también vista hacia los años noventa en la *randimpa* shuar de Morona Santiago (Salazar, 2006).

En tal cuestión, el acceso territorial encuentra en esta breve descripción un punto de acceso hacia el paisaje Aents de inicios del siglo 20. A primera vista, la relación que establece las condiciones culturales y productivas se configura en el huerto y demás bienes de consumo por caza, pesca y recolección, en tal sentido los espacios de interacción humano-naturaleza y hombre-mujer construyen el mundo conocido (Descola, 1996b). La transición en el uso de técnicas de caza y pesca se ve reflejada en la diferenciación de periodos en los cuales unas técnicas dejan de ser efectivas o la influencia cultural introduce nuevos artículos y formas de usarlo, como la pérdida del propulsor, el arco y la flecha, siendo sustituidas por la cerbatana, la lanza sin propulsor y las armas de fuego (Steward y Métraux 1948). La tradición guerrera resulta atractiva a viajeros y estudiosos que cursaron por dichos lugares y trajeron los reportes de los cuales se compuso la analogía etnográfica aquí desarrollada.

La tendencia temporal de ese momento señala una brecha marcada entre la teoría de la categorización humana por la neoevolucionista, las determinaciones ambientales y la superposición de las sociedades. El *Handbook* evoca a la perfección la antropología de la época y nos obliga a analizar contextualmente sus fuentes y vislumbrar la trayectoria de la disciplina tras este periodo. Es en sí mismo el punto de acceso hacia una Ecología, humana, que merece ser releída desde un punto de vista contemporáneo para vislumbrar que los procesos de colonización subsiguientes marcan ritmos de cambios culturales y ambientales. El punto de acceso parte de la importancia de la etnografía para la Antropología, que en palabras de Ingold obedece a un proceso de aprendizaje en el que el antropólogo es un interlocutor de un dialogo de saberes (Ingold, 2008). Esta premisa obliga a que la etnografía sea una conversación de enseñanza mutua, antes que un proceso netamente descriptivo. Sin bien el ejemplo del *Handbook* no establece un proceso diálogo, las lecciones aprendidas sobre los pueblos amazónicos, son nuestro punto de acceso hacia una realidad específica a la que se le puede dar una nueva lectura. La siguiente sección, realizará un breve recorrido por la incorporación de una ecología de seres en sus esferas relacionales, en las que se admiten naturalezas diversas.

2. Crónicas de viaje, Up de Graff y su introducción al mundo Aents

Los pueblos de la familia lingüística Aents, son sociedades de la ceja de montaña que habitan en los bosques tropicales de las estibaciones orientales de los Andes del Ecuador y Perú. Para inicios del siglo 20, la tradición etnográfica identificaba cuatro pueblos, pertenecientes a los Aents: “Los Jívaro,¹⁰ Malacatos, Paltas y los ahora extintos Bracamoros” (Steward & Métraux, 1948, p. 617). Estos datos indicaban la amplia distribución histórica de los Aents en los bosques tropicales de la ceja de selva, en la Amazonía sur del Ecuador y los territorios del Departamento de Loreto en Perú. Para precisar, los Paltas y Malacatos serían los pueblos asentados en la provincia ecuatoriana de Loja, y como bien se indica los Bracamoros serían los pueblos extintos que se asentaron en la Amazonía ecuatoriana. Para la época los pueblos existentes que se emparentaban con la familia Aents, estaban divididos en: Antia, Aguaruna, Huambiza y Achuale. Los primeros estarían en el margen derecho del Río Santiago desde el Zamora hacia el río Alto Marañón. Los Aguaruna en el margen derecho del Marañón entre los ríos Nieve y Apaga (Perú). Los Huambiza en el margen derecho de los ríos Morona y Mangosia y en el margen izquierdo del río Santiago desde la Cordillera del Cutucú hasta el Marañón. Finalmente, los Achuale (Achuar), entre el Pastaza y el Morona desde el Lago Puralina hasta Andoas. (Steward y Métraux 1948)

Esta información al igual que la descripción del paisaje y la vida de los Aents, planteada desde el *Handbook*, corresponde a una revisión de autores, en cuya obra se basa la síntesis de Steward. Aunque no se trata de una etnografía per se, la conceptualización de la etnográfica de Steward, nos permite acercarnos a una problemática naciente y empezar a discutir estos estudios como productos contruidos (Ingold, 2008), antes que manifestaciones objetivas, sobre un hecho acontecido en un tiempo específico. Siguiendo la revisión de la información etnográfica para este trabajo, hay que ir hacia sus fuentes. Por lo tanto, a continuación, se examinarán dichas fuentes, con la intención de analizar su trabajo etnográfico, observando la noción de la relación humano-naturaleza y la construcción del paisaje presentado en los trabajos que citaremos a continuación. Quizá la referencia etnográfica de los Aents más temprana para el siglo 20, sea la realizada por Verneau y Rivet, para el año de 1912. En esta obra dada por los trabajos de la Segunda Misión Geodésica Francesa, se da una brevísima referencia de la ubicación de este pueblo dentro del gran conglomerado de pueblos indígenas en el Ecuador. Se aduce “el

¹⁰ Traducción literal de la fuente.

parentesco de la lengua Jívaro¹¹ con el Arawak y que este también está relacionado con los Paltas de Loja” (Verneau & Rivet, 1912, p. 63). Es notorio que para ese entonces la descripción de los grupos amazónicos en la obra citada es demasiado breve, dando solamente referencias sobre datos geográficos y lingüísticos. Mientras que para los grupos de la costa y sierra ecuatoriana la explicación sea mucho más abundante.

Esta primera referencia evoca la dificultad que para ese entonces significaba la investigación de los pueblos amazónicos. Sin embargo, viajeros que se aventuraron a adentrarse en los territorios amazónicos lograron tener mayores referencias sobre los pueblos del territorio Aents. Una de las fuentes más importantes es la de Up de Graff (1923), misma que se centra más en una crónica de viaje, antes que en un estudio etnográfico. Fritz W. Up de Graff, ingeniero eléctrico, publica este libro basándose en su viaje a América del Sur durante siete años. Las descripciones se centran en contar los acontecimientos vividos durante los viajes realizados. Por ejemplo, se dan descripciones de la bebida masata, chacras, instrumentos musicales, rituales y demás (Up de Graff, 1923). El viaje de Up de Graff inicia con su llegada a las costas ecuatorianas para iniciar su recorrido por el Ecuador y Perú a través de parajes muy exóticos y de difícil acceso para la época. Aunque la obra de Up de Graff reporta a las ciudades de Guayaquil, Quito y Riobamba, nuestra atención se centra en sus descripciones de los bosques tropicales amazónicos y principalmente a los que él denomina jíbaro, mismos que corresponderían a la nación shuar.

¹¹ Valga señalar que el uso de la palabra Jívaro en este estudio se limita a la referencia utilizada en las fuentes de la época analizada y no a un uso neocolonial del término. En posteriores secciones de este trabajo las referencias a utilizarse serán las de Shuar y Achuar.



Figura 4: “Una típica escena en casi toda la impenetrable jungla Amazónica”. Tomado de Up de Graff (1923, 280)

La forma de presentar la información dentro del trabajo de Up de Graff, pese a tener poca relación con el trabajo etnográfico, nos sirve como una aproximación a las sociedades Aents de ese momento. “Estos primeros trabajos son meros relatos de viaje y, como era costumbre en ese tiempo, Karsten, al igual que Up de Graff, se deleitó con el exotismo y la sangre fría de los nativos” (Perruchon, 2000, p. 15). Sus viajes inician a través de la Amazonía Norte donde desciende a través de Quito hacia Archidona, Tena, y los posteriores asentamientos de la cuenca del Napo. Posteriormente su incursión en los territorios shuar se da a través de las tierras bajas del actual Perú en donde su interacción con los Wampí (reportados como Huambisa en la obra de Up de Graff) nos permite ver las dinámicas sociales e interacción de estos grupos, ambos pertenecientes al grupo lingüístico Aents Chicham (Deshoullière y Utitaj Paati 2019). Entre las primeras menciones de la nación shuar, Fritz Up de Graff refiere el papel del *shamán*, curandero o

uwishin, dentro de la sociedad: “él es el doctor, con un bosque lleno de remedios a su disponibilidad...que entiende el uso de ipecacuanha, quinina (bellaca-cara en quichua), y un número de otras medicinas naturales que extrae desde el bosque, algunas conocidas por la ciencia moderna y otras no” (Up de Graff 1923, 325). El papel de este curandero no se limita al ejercicio de la medicina tradicional, sino que ante todo es un *nexus* de fuerzas capaz no solo de curar sino también de hacer el mal. Este papel resulta importante dadas las conductas bélicas que Up de Graff describirá a continuación.

De acuerdo con los acompañantes de Up de Graff la configuración social dentro de los grupos shuar se da con respecto a la interacción bélica entre asentamientos. Se identifica que el curandero es también un guerrero y que participa activamente del conflicto. “En tiempos de guerra, el curandero acompaña a los guerreros (él también pelea) para enviar hechizos al enemigo, para predecir la victoria (invariablemente), y para brindar a sus camaradas en armas inmunidad de la influencia hostil” (Up de Graff 1923, 327). El manejo de las plantas del bosque y el conocimiento sobre el manejo de energías y espíritus se ve reflejado en la lucha que enmarca no solo la violencia a nivel físico, sino también espiritual. Aunque Up de Graff no señala una interpretación del sistema ritual de los shuar, denota varias observaciones sobre los procesos de interacción que median la actividad bélica. Entre ellas la más llamativa para un viajero extranjero es el de las cabezas trofeo que llaman la atención como verdaderos símbolos de victoria a partir de interacciones violentas.

La incursión en batalla dentro de los shuar denota como el uso de instrumentos de producción local dentro de los asentamientos en la cuenca del río Santiago, permiten ver una suerte aislamiento, pero también una norma de violencia estructural muy bien establecida. “El enemigo habiendo dejado sus muertos y muriendo detrás de ellos en su lucha, los vencedores se lanzaron hacia adelante para apoderarse del más ansiado de los botines de batalla, las cabezas del enemigo asesinado” (Up de Graff 1923, 259). El conflicto originado por pugnas entre grupos, rivalidades de los líderes y la apropiación de recursos y mujeres, tiene como fin último la toma de las cabezas de los enemigos caídos. El proceso para este punto en la historia es descrito como una práctica rudimentaria. “Con hachas de piedra y cuchillos de bambú partido, conchas de almeja afiladas, y machetes de chonta, ellos fueron de cuerpo en cuerpo recolectando y atando sus horribles emblemas de victoria” (Up de Graff 1923, 259). Esta descripción menciona como el corte de las cabezas de los enemigos vencidos es realizado a partir de herramienta propia, aunque ciertos grupos de las tierras bajas manejan instrumentos de metal obtenidos a través del

intercambio con asentamientos mestizos caucheros que llevan sus productos a Iquitos. Sin embargo, la mención de herramientas preindustriales en el grupo shuar con el que Up de Graff pudo interactuar nos deja entrever que las relaciones de intercambio para la segunda década del siglo 20 aún son escasas y los shuar mantienen sus lógicas de interacción y manejo territorial similares a los descritos en las crónicas.



Figura 5: “Los botines de batalla más apreciados por los cazadores de cabezas”. Tomado de Up de Graff (1923, 260)

Uno de los aspectos importantes dentro de los relatos de Up de Graff es el papel de las mujeres dentro de la guerra y sobre todo una aparente indivisión simbólica con respecto a su participación. “Una mujer que pelea, o una mujer quien rechaza acompañar la fiesta de la victoria a sus hogares y servir a un nuevo amo, se expone a sí misma por el conocido código de guerra entre esas personas al riesgo de sufrir el mismo destino que sus compañeros hombres” (Up de Graff 1923, 259). Los jibaros que acompañaron a Up de Graff recolectaron una cabeza de una mujer caída en batalla aseverando que no existía una muestra de distinción entre hombres y mujeres tras una batalla. Aunque la organización social shuar no describe la inclusión de mujeres como parte de la ceremonia de la *tsantsa*, en estas versiones temprana se menciona que tanto hombres como mujeres pueden ser muertos en batalla y tomados para reducir sus cabezas. Este aspecto resulta interesante si se analizan las interpretaciones etnográficas futuras que concentran el tema de la *tsantsa* con los rituales que división de actividades según el sexo, donde las mujeres dirigen la actividad hortícola y agrícola basados en los mitos de *nunkui*, mientras que los

hombres son cazadores y guerreros, por lo que la búsqueda de *Arutam* es primordial. Esta ceremonia será tratada con mayor detalle en las etnografías posteriores.

La ceremonia de la *tsantsa* es descrita como una actividad colectiva, en donde el asentamiento victorioso se alistaba para celebrar a sus guerreros y procesar las cabezas de los vencidos con el fin de convertirlos en símbolos de la victoria. En la descripción se señala que los guerreros ganadores “quienes han merecido esta inoculación de nicotina por la razón de haber participado en la matanza de las víctimas y sumergido sus lanzas en la sangre, procedieron a remover la piel de las cabezas” (Up de Graff 1923, 262). Es costumbre entre los shuar el consumo de hojas de tabaco machacados e inhalados por la nariz, mismo que tiene la función de purificar el sistema respiratorio y además abrir la mente para el consumo de otras sustancias estupefacientes que permite el encuentro con los espíritus del bosque y sus ancestros. La remoción del cráneo y de los músculos faciales de la cabeza tiene el objetivo de lograr separar la piel de todo otro tejido y dejarla lista para su tratamiento final. “La razón para cerrar la boca parece estar conectada más con lo metafísico que lo físico como esto actualmente tiende a distorsionar las líneas naturales del rostro” (Up de Graff 1923, 263). Entre las prácticas posteriores se encuentra el cierre de la boca y ojos, que, de acuerdo con la cita anterior, tiene más un significado simbólico que un sentido práctico o tecnológico.

De acuerdo con la tradición shuar descrita por Up de Graff, “los Jívaros nunca toman prisioneros hombres adultos, pero las mujeres y niños quienes son capturados en los viajes periódicos son dados los mismos derechos en la tribu ganadora como aquellos que nacieron en ella” (Up de Graff 1923, 266). El fin de esta práctica parece remontarse a la evitación de muertes innecesarias en primera instancia, así como de obtener acceso a mujeres y la consolidación de nuevas alianzas para evitar conflictos posteriores. Sin embargo, la inclusión de estos niños y mujeres dentro de estas nuevas tribus parece estar vinculada a nuevos ciclos de venganza en donde se conserva la memoria de matanzas previas y quienes deben tomar la posta de la venganza (Vargas Canelos 2022). Tras el tratamiento de las cabezas, que son reducidas a partir de la aplicación de arena y piedras calientes más la inmersión en agua caliente con resinas vegetales, se obtiene la *tsantsa* propiamente dicha y se realizan los festejos con consumo de chicha, cánticos y danzas guerreras. Sin embargo, un dato de importancia vendría de la versión de Up de Graff sobre el fin último de las *tsantsas*. “Después de todo las cabezas son cortadas su cabello, el cual es convertido en trofeos permanentes en la forma de cinturones para ser usados alrededor de los taparrabos de sus distinguidos dueños, en batalla o en una fiesta” (Up de

Graff 1923, 267). De acuerdo con Up de Graff, las cabezas pierden su valor tanto así que son otorgadas a los niños como juguete y finalmente perdidos en el río o pantano. Este curioso dato, parece limitar el valor simbólico de la *tsantsa* a la ceremonia y fiesta y donde el espíritu del guerrero parece ser tomado en su cabello y su uso funcional como artículo de vestimenta. En descripciones posteriores el valor intrínseco de la *tsantsa* se da por su representación simbólica del guerrero caído, que a su vez es un espíritu capturado y poseído. La *tsantsa* no es solo un símbolo de guerra y prestigio sino una conexión con el mundo de los espíritus, una representación de la vida, fuerza y valor de cada guerrero.

En cuanto al manejo de plantas dentro de la comunidad shuar Up de Graff se centra al uso que se tiene de ciertas plantas dentro de los sistemas rituales y de la vida cotidiana. La primera y más visible se da con respecto a la colecta de plantas silvestres usadas en actividades cotidianas como el consumo y la caza. “Para el colector de orquídeas (vainilla) este sería en verdad un campo maravilloso para la caza” (Up de Graff 1923, 246). El aroma de las especies florales amazónicas muestra los distintos recursos que son apreciados desde las actividades cotidianas vistos por Up de Graff desde su óptica de visitante temporal y ajeno a la dinámica local. Dentro de estas actividades uno de los que más llamó la atención de Up de Graff fue la pintura corporal utilizada por los shuar mismos que provenían de una nuez conocida como huito “...esto era huito, una clase de nuez gigante, de la cual la cascara contiene un tinte...puede ser pintada de negro azabache, simplemente frotándolo en estado líquido. Todos las tribus Jívaro la usan para pintarse para la batalla, y poco dispuesto a atacar sin hacerlo” (Up de Graff 1923, 252). Si bien la vinculación del uso de recursos vegetales parece estar estrechamente vinculado con la actividad bélica, la nuez es un recurso valioso a nivel local en el cual el tinte es un potente símbolo del conocimiento ecológico y como este se vincula con las actividades sociales en los cuales los shuar se relacionan.

Desde el interés buscado para este análisis me permito señalar que la relación naturaleza-cultura descrita por Up de Graff parece referirse en la relación social de grupos bélicos en un entorno de bosque tropical. Up de Graff y su viaje a través de los grandes ríos de la Alta Amazonía y el ser testigo del manejo de plantas medicinales y la interacción bélica entre los shuar y otros grupos, generó un trabajo de notable interés por su temprana publicación. Sin quitar el valor al trabajo de Up de Graff, la información presentada por el autor parece reducir la vida de los shuar a una esfera de salvajismo contemplada desde el privilegio de un espectador civilizado. Sin embargo, dejando de lado la distancia epistémica de Up de Graff con la nascente antropología, su trabajo ofrece datos de

importancia que demandan la interpretación de las categorías simbólicas y de conocimiento ecológico que actualmente manejamos. En este caso podemos ver que el eje que llamó la atención de Up de Graff fue la guerra y como esta actividad central articula las otras esferas de la vida de los shuar, incluyendo la relación con la caza, la recolección de plantas y frutas silvestres, y la pesca.

En cuanto a la organización social se puede evidenciar que los hombres y mujeres participan en la guerra por igual. Los procesos tras la victoria implican el manejo del cuerpo de los vencidos en una especie de dominio por lo natural y una reinserción simbólica del espíritu del vencido al mundo social. La muerte es un estado natural y la ceremonia es un consumo de la fuerza vital, donde el poder espiritual de los *uwishin* o curanderos se ve reflejado en la victoria. El consumo de plantas a través del tinte y las especias de las áreas de caza, reflejan el constante conflicto, mientras que las herramientas rudimentarias de chonta, piedra y chonta evocan a un periodo menos tecnificado de la guerra, pero más conectado con el paisaje. En este episodio podemos suponer un paisaje con una menor inserción en las lógicas de poder del estado-nación, pero colindante, aunque con distancia geográfica, de las áreas más afectadas por el boom del caucho. En pocas palabras este relato etnográfico nos habla de una naturaleza y sociedad shuar previa al discurso del desarrollo moderno y ajena aún a interpretaciones sistemáticas sobre su comportamiento, tradiciones y costumbres dadas por la antropología. En todas luces la naturaleza y la cultura parecen estar muy bien delimitadas en la perspectiva de Up de Graff y aun sin mayores inferencias hacia el simbolismo o conocimiento ecológico de los shuar para inicios del siglo 20.

3. El etnógrafo de las religiones, Rafael Karsten

El exotismo de los paisajes de la Amazonía, lograron atraer no solo a aventureros, sino también a científicos. Rafael Karsten, antropólogo finlandés, quien arriba a tierras ecuatorianas a inicios del siglo 20, expone un trabajo amplio y sistemático de observación etnográfica en los bosques tropicales. La obra de Karsten representa una importante fuente de información para la comprensión de los pueblos Aents (Karsten, 2000) aunque, como se verá más adelante, su revisión con futuras etnografías presenta diversas críticas a su metodología. Los tres años de viajes de Karsten en la Amazonía Ecuatoriana (1917-1919 y 1928-1929), reportan un paisaje con apertura reciente. Dentro de su obra se resaltan las fotografías y la llamativa escritura con que se describen sus viajes desde Quito

hacia la Amazonía Ecuatoriana. El viaje de Karsten detalla su ingreso a la Amazonía a través de Riobamba donde se detalla el trayecto de siete días hasta Macas, actual capital de Morona Santiago. “El poblado está incluso situado en medio de la selva virgen y prácticamente incrustado en la vegetación” (Karsten 2000, 58). De las imágenes se puede evidenciar un paisaje bastante más hostil, sin carreteras, edificaciones, ni poblados grandes, pero si con lugares que siguen siendo grandes referencias de la relación sierra-oriente.

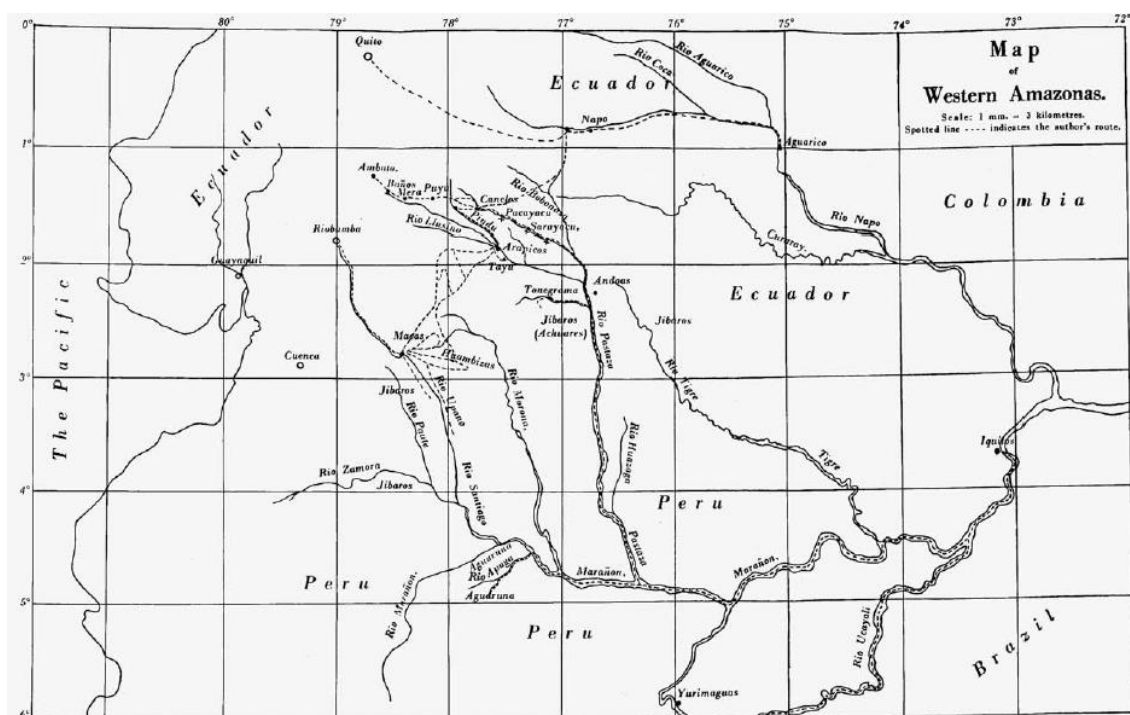


Figura 6: Mapa de la Amazonía Occidental y ruta de viaje de Karsten en líneas entrecortadas. Tomado de Karsten (2000, 10)

En cuanto a la metodología utilizada por Karsten se puede evidenciar que su relación con los shuar estuvo mediada por intérpretes macabeos. “He mencionado antes que algunos de los nativos de Macas conocen perfectamente el idioma de los Jívaros y que durante mis viajes en las regiones del Upano y del Pastaza estuve siempre acompañado por sirvientes e intérpretes de Macas” (Karsten 2000, 59). Como casi todos los viajeros y científicos que se dedicaron al estudio de los Aents, su mayor interés estaría en su tradición guerrera. Tanto Up de Graff como Karsten vislumbraron el tema ritual relacionado con la guerra como su centro de atención. “A más o menos tres días de viaje al norte de Macas hay un pequeño río, Arapicos, un afluente al oeste del del Pastaza. En el curso superior de este río hay algunos asentamientos jívaros, y cuando yo los visité, los indígenas estaban todavía en su estado natural” (Karsten 2000, 61). La tradición guerrera,

que aparentemente es el centro de la estructura cultural de los Aents en las etnografías de Karsten, es parte de un complejo sistema simbólico donde la guerra, la captura de mujeres, la ceremonia de la *tsantsa*, rituales de celebración y demás, configuran una compleja red de relacionamiento social (Karsten, 1923).

Como primer aspecto tratado por Karsten se puede vislumbrar la relación de los shuar con la naturaleza. Por ello la relación de los seres humanos con los animales involucra no solo una simbiosis del bosque sino también un sistema simbólico que se construye alrededor de una premisa clara, el simbolismo shuar a partir de la institución de una religión indígena compuesta por seres espirituales y sobrenaturales vinculados con la selva. La mediación de los seres humanos y los espíritus en la selva está dada por los *uwishin*, brujos o curanderos shuar que actúan como conocedores de estas esferas a través del consumo de plantas alucinógenas. “Los indios salvajes tienen la misma idea acerca del jaguar como acerca de la boa y de los reptiles venenosos. Cuando tal animal o reptil toma actitud agresiva hacia el hombre es que un brujo maligno, que ha tomado ese disfraz, trata de dañar a un enemigo” (Karsten 2000, 62). En la versión de Karsten la relación de los seres de la naturaleza no siempre se da como una interacción natural, sino que se trata de elementos dominados de manera espiritual por parte de un *uwishin*.

La representación simbólica puede verse a través del uso de los ornamentos que se crean a partir de las interacciones con los seres con los que interactúan. “Los collares de dientes de jaguar son usados especialmente por viejos guerreros y se cree que ellos confieren al que lo usa de la fuerza y ferocidad de esta salvaje bestia” (Karsten 2000, 89). A nivel simbólico la selva como cosmos construye la existencia a partir del símbolo y se le otorga el carácter de sagrado a un ser que evoca la fuerza encarnada de seres en un mundo espiritual. En tal sentido la organización social también evoca la presencia de otros seres, unos en la esfera de lo no-humano que incluye tanto a los espíritus del bosque como a los animales que allí residen. “Estos wakáni, aya o supai, son para los indios no otra cosa que los espíritus o almas de los hombres que han fijado su residencia en las plantas y de este modo se han convertido en sus almas” (Karsten 2000, 111). La relación con los seres vivos demarca la necesidad de utilizar instrumentos que representen esa conexión, pero también a distinguir ciertos elementos como organizadores del mundo. “Ambos sexos llevan collares preparados con semillas o cáscaras de frutas secas y son muy variados...Un tipo común de collar consta de un gran número de semillas grises...y otro igualmente común está hecho de un tipo de haba de selva roja con manchas negras” (Karsten 2000, 89). Si bien el mundo de las plantas y de los animales representan esferas

de interacción social y seres que componen la ritualidad shuar, se precisa que los elementos distintivos tienen un anclaje en creencias animistas en donde cada elemento juega un papel organizador.

Los hombres y las mujeres shuar se visten de maneras distintas logrando entrever el uso de los recursos del bosque dentro de una lógica utilitaria. “La principal prenda de vestir de los hombres es un taparrabo (itipí) que llega un poco más debajo de las rodillas...esta prenda de vestir es tejida por los hombres, con algodón cultivado por los mismos Jívaros y es teñida en ciertos colores...” (Karsten 2000, 87). El desarrollo de la vestimenta se concentra dentro de actividades cotidianas y divididas como la agricultura que en el caso de shuar (reportados por Karsten) estará a cargo de las mujeres. Se señala que la transición de costumbres manufactureras puede ser vistas en el cambio de fibras utilizadas para la elaboración textil. “Tanto los Jívaros como los indios Canelos saben que antiguamente era costumbre usar camisa y taparrabos de corteza, obtenida del gran árbol que los Jívaros llaman kámaka y los indios de Canelos llancháma” (Karsten 2000, 87). A la vestimenta básica como los taparrabos y los accesorios de semillas se deben sumar una serie de accesorios con materiales mucho más suntuarios. “Se prefiere para este propósito el plumaje o plumas del Tucán, de diferentes clases de papagayos, especialmente del gran guacamayo, o del pavo salvaje (Crax paugí) y de algunos pequeños pájaros de la selva...” (Karsten 2000, 88). Las prendas compuestas con una aparente representatividad del sistema ritual de los bosques se basan en la relación humano-naturaleza que puede ser interpretado como una relación jerárquica.

Si la vestimenta evoca la consecución y dominio de los recursos en procesos de transformación de la naturaleza para crear la vestimenta y accesorios shuar, la construcción de la vivienda evoca la demarcación de una frontera entre lo social y lo natural. Haciendo referencia a las descripciones de Karsten una casa shuar presentaba forma elíptica con una longitud de 15 a 20 metros y un ancho de 8 a 10 metros, mientras que el techo se sostiene por dos o tres postes grandes de chonta (Karsten 2000). “El techo (kambánaka), consiste en hojas de palma trenzadas, y en el clima tropical está sujeto a ser atacado y gradualmente destruido por los insectos, de manera que tienen que ser renovados después de algunos años” (Karsten 2000, 91-92). La casa shuar se abastece de recursos vegetales disponibles en la selva y que requiere de renovación debido a que estos cumplen ciclos de descomposición y no pretenden una permanencia de larga duración. En cuanto a la estructura y composición de los espacios de la casa shuar “consta de dos departamentos, uno de los cuales está destinado para las mujeres y niños y se llama

ekínturu, el otro para los hombres y para los huéspedes y se llama tangamasha” (Karsten 2000, 92). Hay que señalar que estas viviendas tienen una duración pretendida de algo más de una década, sus residentes plantean una alta movilidad en búsqueda de nuevos recursos de caza, pesca y recolección.



Figura 7: Casa jíbara desde el lado de la puerta de la parte masculina, Río Upano. Tomado de Karsten (2000, 92)

Si la casa establece un espacio dividido entre los hombres y mujeres shuar, esta representa la organización de sus cosmos en el cual el hogar representa el tipo de actividades que cada sexo debe adoptar. Dentro de estas actividades la división entre la guerra, caza y pesca reservada para los hombres y la agricultura netamente femenina, también tendremos espacios para la creación de objetos utilitarios que se encuentran vistos como parte de los espacios habitados. “Los bancos, que también sirven a los indios Jívaros como sitios para dormir en la noche, son extremadamente simples e incómodos... En ninguna tribu Jívara se usan hamacas” (Karsten 2000, 93). El fuego como elemento permanente se combina con la presencia de bancos de madera creados por los hombres y objetos cerámicos de creación femenina que sirven para la cocción, consumo y almacenamiento de alimentos y bebidas. “El barro es obtenido de la tierra y la tierra es

una mujer; por eso las mujeres tienen que hacer las vasijas de barro. Es interesante notar en este punto que barro en la lengua jíbara es *nui* y tierra *nunga*, de cuya palabra también deriva el nombre de la madre tierra *Nungüi*” (Karsten 2000, 97). El contexto doméstico de la casa nos lleva a las actividades cotidianas por fuera del hogar y de la chacra que conlleva a la relación con la naturaleza y la interacción con seres no humanos a través de las actividades cotidianas. Este simbolismo fue de notorio interés en Karsten.

Las visitas de Karsten reportan la presencia de animales domésticos, criados por los shuar como cerdos y gallinas proporcionan el acceso a proteínas en combinación con presas de caza como “el puerco salvaje y el pequeño pecarí, diferentes clases de monos, el agoutí, la paca, así como también gran variedad de aves” (Karsten 2000, 106). La cacería es una parte vital dentro de la cosmovisión shuar, misma que guarda una fuerte relación con un sistema de parentesco establecido con ciertas especies de animales que Karsten define como restricciones por superstición. Se puede ver que animales como el venado son evitados a toda costa al ser considerados como perjudiciales debido a una aparente filiación con espíritus de antepasados (Karsten 2000). Por ello existen presas predilectas como “el paugi, diferentes clases de pavos salvajes, y una clase de perdiz, el pájaro trompetero, el tucán, y diferentes clases de loros, entre los cuales el gran guacamayo es el más apreciado” (Karsten 2000, 106). En síntesis, la cacería a más de obtener proteínas predilectas no es una fuente segura de carne, pero genera una relación normada con los bosques y al igual que las mujeres y su mundo agrícola esta práctica abre el mundo masculino desde la caza hacia la guerra.

El mundo femenino de la agricultura se ve plasmado en la relación de las mujeres y la tierra (*Nunkui*) divinidad conocida como la madre de la tierra quien le confirió a los Aents la agricultura. Cabe mencionar que la mención de la leyenda en Karsten (2000), ofrece una explicación al origen de todos los productos que cultivaban al momento de su visita. Esta acepción está basada en un complejo orden ritual en el que las mujeres son portadoras de la práctica agrícola y la vinculan a través de la fertilidad y su capacidad para atraer las buenas cosechas a través de cantos. La yuca como el cultivo por excelencia de las sociedades amazónicas derivan varios productos de este cultivo, preparación y fermentación. La chicha como elemento de articulación social shuar, se prepara a través de la cocción de la yuca “una parte de ellas son cuidadosamente masticadas y mezcladas con saliva, el líquido es escupido en una vasija especial y mezclada con cierta cantidad de yuca machacada...mientras el contenido se fermenta” (Karsten 2000, 109). La chicha es consumida en todo ámbito con especial énfasis en las temporadas festivas, marcadas

por rituales de caza, guerra o agrícolas constituye el elemento de relacionamiento masculino basado en una actividad agrícola femenina. “Cuando las mujeres atienden al nuevo plantío de yuca y lo deshieran, ellas igualmente entonan canciones mágicas a Nungüi y al espíritu de la yuca” (Karsten 2000, 116). Tanto hombres como mujeres se cuidan del consumo de la guayusa (*Ilex*) posterior a la siembra, para evitar perjuicios en sus cultivos y prosiguen con cantos para promover el crecimiento de las plantas. Por ello esta actividad organizativa permite la construcción de lo shuar a través de un cultivo, pero también del uso social de este producto en el tejido social de los distintos asentamientos shuar.

La siembra de las plantas en la etnografía de Karsten es en sí mismo un proceso ritual. Lo primero para cualquier cultivo, es la abertura del espacio, que es una actividad masculina “derriban los árboles, despejan y nivelan el terreno” (Karsten, 2000, p. 113), mientras que las mujeres cantan canciones mágicas a las plantas, incluso las masculinas, para que estas crezcan rápidamente. Se menciona que en tiempos antiguos estas actividades eran hechas con hachas de piedra y cuchillos de chonta, lo que manifiesta un esfuerzo mayor a esta pesada tarea. En el caso de la yuca, esta es sembrada por la mujer, mediante una ceremonia de introducir una vara de chonta (*shingi*) en la tierra para poder introducir los tallos de yuca, mientras se canta a Nunkui. Las mujeres tienen pintada la cara de rojo al igual que sus senos y espalda con achiote (*bixa orellana*). Un pedrusco redondo denominado *nantára*, símbolo de Nunkui, es cantado mientras se lo cubre con un recipiente de mate, se enumeran las clases de yuca que los Aents conocen y cultivan, posteriormente siembran los tallos. La pértiga de chonta (*shingi*) es dejada en el extremo del campo. En lo posterior se asumen rituales asociados al buen crecimiento de la yuca plantada, mismos que incluyen la abstinencia de bebidas como la guayusa. Finalmente, la cosecha se realiza por parte de las mujeres quienes entonan cantos, para evitar los males de brujos enemigos sobre su sembrío.

La actividad agrícola descrita por Karsten se presenta descrita con la interpretación del autor, haciendo referencia a los elementos simbólicos y rituales que enmarcan la actividad. “Las prácticas agrícolas de los indios Jívaros y Canelos se fundan en una visión animística de las plantas que ellos cultivan” (Karsten, 2000, p. 111). Bajo esta aseveración, se entendería que cada uno de los elementos del medio físico tiene espíritu y por lo tanto es un agente participante de la dinámica cultural. Esta visión coincide con el animismo (Descola 2001), asignando roles sociales a los elementos naturales observados bajo la etnografía. “Estos *wakáni*, aya o *suapi*, son para los indios

no otra cosa que espíritus o almas de hombres que han fijado su residencia en las plantas y de este modo se han convertido en sus almas” (Karsten, 2000, p. 111). Por ello, las plantas que son manejadas por los Aents sean por cultivo o recolección, tienen un significado simbólico que complementa el utilitarismo básico de las mismas. “En primerísimo lugar se tiene a la planta del tabaco usada como planta medicinal y como narcótico...Las otras bebidas narcóticas principales...se preparan de la enredadera *Banisteria caapi* y del arbusto *Datua arbórea*. Ambos cultivados por los indios” (Karsten 2000, 112). Bajo una cosmovisión animista se centra en el uso de ciertas plantas por parte de los curanderos o shamán (*uwishin*) para poder establecer contacto con el mundo de los espíritus y cumplir con rituales organizadores de la sociedad y que permiten la realización de ceremonias de transición para las bodas, caza, guerra y agricultura.

Existen procesos diferenciados al de la yuca para otras plantas. El plátano es sembrado mediante la colocación de retoños en el terreno, y su crecimiento depende de dietas estrictas y canciones mágicas femeninas. El sembrío de otras plantas como el maní, frejol y maíz también se encuentran mediados por una serie de rituales y abstinencias para evitar su deterioro (Karsten, 2000). En tales casos se reconoce que su sistema ritual sitúa al tabú (Karsten, 1926) como una regla social, ligada a la producción de alimento. En tal cuestión, la inversión de trabajo, reportada en Karsten, es mayor a la que se requiere bajo preceptos mestizos, sin embargo, contempla vital importancia en la organización social. “El único árbol que produce frutas comestibles, cultivado por los Jívaros, es la palma de *chonrúru* (*guilielma*), llamada *uí* por los Jívaros...madura en febrero y marzo...la aprecian a tal punto que reconocen el inicio del año cuando la fruta de la palma madura” (Karsten 2000, 106). La referencia al *uí* o *uwi* (*chonta*) deja apreciar que los ciclos de cultivo de palmas marcan también las épocas del año. Otra palma de gran importancia es el producto conocido comúnmente como palmito, “se la obtiene de la parte alta de la palma de Tarapoto tierna, llamada *tingíme* por los Jívaros o de la copa de otra palma llamada *thu*” (Karsten 2000, 106). Esta información puede ser contrastada con versiones actuales de la comunidad de Kuankus en la ribera del Santiago, Limón Indanza Morona Santiago (José Saant comunicación personal).

La taxonomía de las plantas utilitarias por parte de los shuar es también una clasificación sexual entre estas y en su relación con los humanos. Por ejemplo, la actividad agrícola que es casi exclusivamente femenina se identifica por plantas de espíritu femenino, entre estas: “la yuca, el camote, la zanahoria, el frejol, el maní, la papa dulce, el maní, la calabaza, el árbol de mate, la *tsimbimba*, el *chiki*, y el *achiote*” (Karsten,

2000, p. 112). Mientras que las plantas de espíritu masculino son “el plátano, el maíz, la palma de chonta, y las plantas narcóticas tabaco, *Banisteria caapi* (ayahuasca) y *Datura Arborea*, lo mismo que el barbasco” (Karsten, 2000, p. 112). Esta identificación de plantas por sexo organiza las actividades específicas, es decir, la manera en cómo los Aents se relacionan con el medio físico, que a su vez es una relación social, dado que cada planta y animal fue humano en tiempos pasados. Un ejemplo de ellos son las plantas rituales que son cultivadas en combinación con las plantas de consumo alimenticio. “Tsinsímba es el nombre de una pequeña planta aromática, cultivada por los indios, a la cual se atribuyen poderes mágicos... Hay otra planta similar cultivada por los Jívaros, a la que llaman chikí” (Karsten 2000, 112). De acuerdo con Karsten, la primera se utiliza en fiestas de mujeres, como “la del tabaco” (Karsten 2000, 166), y niños para hacerlos más fuertes, mientras que la segunda se utiliza exclusivamente por las mujeres para purificar su estómago y prepararlas para rituales de iniciación agrícola y el matrimonio.

Para Karsten el mundo masculino parece concentrarse en dos actividades principales: la cacería y la guerra. Ambas están conectadas con procesos de educación e instrucción que vuelven a los jóvenes aptos espiritual y físicamente hábiles para enfrentarse con los seres de la selva, incluyendo animales y otros humanos. En la etnografía de Karsten la cacería está asociada a instrumentos modernos, como las armas de fuego (escopetas), sin embargo, “la cerbatana y la lanza” (Karsten 2000, 123) son también instrumentos asociados a esta actividad. “La lanza se usa para matar a la caza como el tapir, el cerdo salvaje, y el venado, así como a las bestias como el jaguar y el oso. Con la cerbatana y las flechas envenenadas los indios cazan aves, monos y otros cuadrúpedos pequeños” (Karsten 2000, 123). A estas herramientas se une el uso del perro, mismo que es entrenado y además se le dota un valor espiritual a través de fiestas y el consumo de alucinógenos. “Para cazar grandes piezas y animales más pequeños, los indios comúnmente emplean perros de una raza cruzada especial, los que son criados con gran cuidado” (Karsten, 2000, p. 123). Desde cachorros los perros son dedicados específicamente para la caza, incluso su participación en rituales similares a los de los jóvenes cazadores tienen lugar. “Cuando el perro ha crecido y se supone que está capacitado para rastrear y cazar animales, la fiesta Yawápani tiene lugar... la ceremonia principal consiste en dar continuamente al perro una bebida mágica (kungúna y guayusa)” (Karsten 2000, 140). Estos elementos tienen similar relevancia en pueblos como los Avila Runa donde los perros son también inmersos en el consumo de sustancias psicotrópicas y promover su estado de trance (Kohn 2021). La presencia de un animal doméstico más

insumos introducidos como las armas de fuego, marcan el contacto con la sociedad mestiza y el intercambio de bienes industriales e ideas modernas en la actividad de la caza.

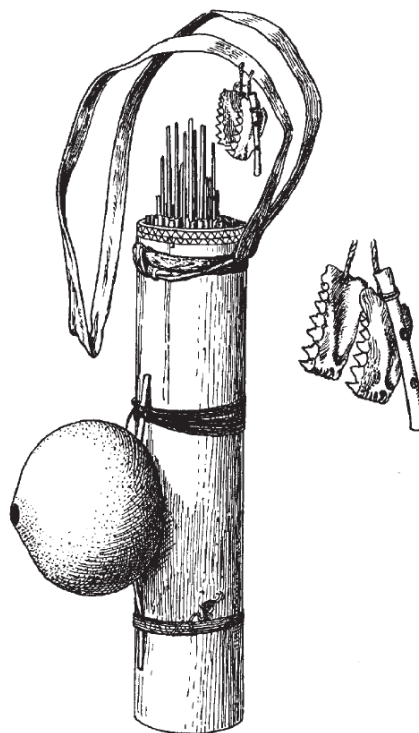


Figura 8: Ajibaba para las flechas envenenadas. A la derecha, una mandíbula de paña y un pequeño pito para llamar animales y aves. Tomado de Karsten (2000, 134)

La caza a nivel tradicional se complementa entre el uso de armas de fuego y las lanzas, pero el uso de cerbatanas combina también el conocimiento sobre la flora existente en los bosques y su manejo. En versiones de Descola (1988) las cerbatanas no son elaboradas por los shuar sino obtenidas a través del intercambio con los achuar. El funcionamiento del veneno “actúa solamente cuando entra en la corriente sanguínea provocando una coagulación instantánea y una parálisis de los músculos” (Karsten 2000, 129). El contexto ritual del uso del veneno se menciona con la efectividad de este en la caza de presas como las aves, que requieren precisión y el uso del veneno, sin embargo, existen otros animales que representan un tabú. “Ciertos animales y aves demoniacos, como serpientes, el oso hocicudo, los gallinazos, búhos y halcones, no son nunca disparados con flechas venenosas. El veneno en este caso perdería totalmente su eficacia...” (Karsten 2000, 131). Aunque las flechas de las cerbatanas están directamente involucradas en la caza, el veneno como una actividad especializada y parte del ritual también tienen un uso mágico. Sobre el uso del veneno, “el primero es la mordedura de

una serpiente, el segundo, las misteriosas flechas mágicas que los brujos dirigen contra sus víctimas ocasionándoles la muerte, el tercero, el veneno que ellos mismos usan para cazar animales y pájaros” (Karsten 2000, 134). Un uso similar puede ser visto en la pesca, donde el arponeo se complementa con la red y el barbasco como facilitador de la captura de los peces. En tal sentido, la caza de presas y de hombres (guerra) intercala el conocimiento sobre la naturaleza y el veneno es tanto una sustancia mágica como funcional.

Si la caza es la inducción de los jóvenes a la relación con la muerte y los procesos de interacción con la naturaleza, la guerra evoca la interacción con otros mundos por fuera del espacio doméstico. La organización de los shuar para la actividad bélica demanda de la preparación de las expediciones de incursión hacia los asentamientos enemigos, estos demandan de la comandancia de un jefe de guerra y la incorporación de los jóvenes como un proceso de educación. “Cuando un jefe Jívaro va a una expedición de guerra, él a menudo lleva consigo a sus jóvenes hijos, a fin de que ellos puedan fácilmente aprender el arte de la guerra y se acostumbren a las escenas sangrientas que tienen lugar” (Karsten 2000, 204). En cuanto al origen de los conflictos estos suelen derivarse de rivalidades o afrentas previas como incursiones por parte de aldeas vecinas o incluso la muerte casual de uno de los miembros de la familia que es asumida como el ataque de un uwishin rival. “A menudo la hostilidad entre dos tribus es solamente latente, haciéndose súbitamente activa a través de algún accidente casual, en cuyo momento surge una guerra” (Karsten 2000, 215). La guerra es una actividad de gran importancia, en donde el enfrentamiento requiere de la inversión de vidas y armas que pueden ser vistas como producto de los tiempos modernos, pero también asentados en la tradición. Un poder especial se atribuye a las lanzas de chonta, debido a la creencia de que la espinosa palma de chonta es un árbol demoniaco, el asiento de un espíritu, wakani o iguanchí...inspira temor no solo a los hombres sino a también a los espíritus y a los demonios” (Karsten 2000, 208).



Figura 9: Guerrero victorioso, llevando la tsantsa en el pecho, haciendo su primera entrada en la casa. Tomado de Karsten (2000, 232)

Al igual que la cacería la guerra se ha tecnificado siendo la incorporación de las armas de fuego la innovación principal en el mundo de los shuar. “La lanza, nánki, y el escudo, tandára...también usan comúnmente armas de fuego, akáru, que reciben de los blancos, generalmente a cambio de una cabeza humana (tsantsa)” (Karsten 2000, 207). En el ritual de la tsantsa tras el éxito guerrero se ejecuta la captura de las cabezas de los vencidos que evoca el prestigio del guerrero y la ejecución de una ceremonia de reconocimiento a los vencedores. “Entre los Jívaros la regla es que un guerrero que ha capturado una cabeza, tsantsa, debe celebrar una fiesta...abre para el jívaro, el camino hacia el honor, la fama, la riqueza material hacia nuevas victorias sobre el enemigo, y hacia una larga vida” (Karsten 2000, 225). La ceremonia busca la producción de un símbolo de poder, pero también el simbolismo que este evoca. “Puesto que la tsantsa misma es un objeto cargado con poder sobrenatural, es comprensible que muchos de los arreglos para su preparación serán de naturaleza mágica o se deban a supersticiones de una clase u otra” (Karsten 2000, 227). En cuanto al proceso de elaboración, Karsten (2000) precisa que se realiza a través de la extracción del cráneo con un corte “de la parte de atrás de la cabeza desde su punto más alto hacia abajo...El cráneo y la carne a él adherida se botan lejos...” (Karsten 2000, 226). Posteriormente se incorpora arena fina caliente que se vierte dentro de la cabeza para la reducción del tamaño de la piel hasta volverlo una fracción de su dimensión inicial.

El interés simbólico de la tsantsa es el objeto que representa en el contexto de la interacción ritual entre los shuar y otros grupos humanos. La cabeza reducida portada por el guerrero incorpora la búsqueda del Arutam con el refuerzo espiritual a través de la guerra y la captura del enemigo. “El guerrero Jívaro no solo trata de tomar la vida de su enemigo; sino, sobre todo, quiere asegurar el control de su espíritu” (Karsten 2000, 276). La posesión de cabeza reducida evoca un estatus simbólico de dominio, es el poder del guerrero por sobre su propio grupo y otros rivales como un hombre de gran habilidad guerrera y poder espiritual. Adicionalmente, la tsantsa sigue un proceso simbólico de dominio sobre la muerte, los espíritus y la domesticación de las fuerzas que viven en los bosques. Bajo este aspecto la tsantsa configura tanto el sistema de guerra como el de las creencias sobre la vida, muerte y relación con la naturaleza. El interés de Karsten por las religiones primitivas (Karsten, 1926), lo lleva a elaborar una etnografía bastante amplia, describiendo todos los aspectos de las sociedades Aents que visitó durante sus viajes. Por ello, la construcción del paisaje en la etnografía de Karsten consta de la descripción de los aspectos productivos, la cultura material y finalmente el componente ritual. Dado que el modelamiento del paisaje está entendido como la manifestación visible de la relación humano-naturaleza, es preciso identificar el proceso de interrelaciones que Karsten presenta en su etnografía.

Las nociones de cambio social relatados por Karsten se presentan como un proceso de incorporación del mundo shuar hacia el mundo moderno. “La civilización con la que estos inocentes hijos de la naturaleza se han relacionado no ha respondido en general con los elevados ideales del cristianismo, y esos hombres que la ha representado desafortunadamente no han sido cristianos de verdad...” (Karsten 2000, 403). El paisaje presentado en la etnografía de Karsten describe un espacio de actividades cargado de un sistema simbólico. La producción de alimento, alucinógenas, la cacería y la pesca están mediadas por una relación animista, reconocen humanos entre las presas de caza y deidades en algunas plantas. El simbolismo, muestra que el trabajo no es solo utilitario sino también ceremonial. La relación entre humano y naturaleza se muestra como hechos simbólicos, observados y definidos por el autor. “El indígena aprecia su libertad e independencia más que ninguna otra cosa...El progreso material, sin duda, estará seguido por el progreso intelectual y moral, y así se conseguirá un cambio gradual de la visión indígena del mundo” (Karsten 2000, 404). Las descripciones pretenden explicar el mundo, su organización social y una esfera de aparente armonía en su paisaje en resistencia al ideal moderno (cristiano) propuesto por Karsten. Este no se limita a la casa

y chacras, sino al bosque mismo donde recolectan, cazan, viajan, combaten, viven y reproducen su sociedad. Esta perspectiva resolvería el asunto de la sociedad Aents, sin embargo, la pretensión positivista de la etnografía de Karsten será criticada desde nuevos enfoques antropológicos y la transición de las fronteras entre la naturaleza y la cultura comienzan a verse como permeables.

4. Materiales históricos y etnográficos, los shuar según Stirling

Mathew y Marion Stirling desarrollaron para 1938 una compilación y traducción de material etnohistórico con la intención de traer al público inglés sobre los jíbaro. Esta compilación tiene un mérito y es el de sistematizar las fuentes y proponer una conjunción de recursos ordenados sobre los shuar entre crónicas y etnógrafos. Para el caso de Stirling su descripción de la cultura material brinda un lugar especial a todos los artículos relacionados con las celebraciones tras combate y la ceremonia de la reducción de cabezas (Stirling, 1938). Para el caso de Stirling su descripción de la cultura material brinda un lugar especial a todos los artículos relacionados con las celebraciones tras combate y la ceremonia de la reducción de cabezas (Stirling, 1938). Este episodio etnográfico tiene una riqueza especial en su sentido de textos cuidadosamente seleccionados y tratar de puntualizar información su localización geográfica y material visual. “Los Jívaro propios son aquellos quienes viven en las cuencas de los ríos Zamora y Upano y sobre el alto Pastaza” (Stirling 1938, 2). La ubicación de los jívaro en las tres provincias amazónicas del sur del Ecuador permite tener una idea global de los shuar en el territorio. “Los pueblos de habla Jívaro están divididos en secciones denominadas tribus. Estas divisiones tribales, sin embargo, son meramente denominaciones artificiales dadas por los blancos a los grupos más o menos aislados en ciertas unidades geográficas como ríos” (Stirling 1938, 38). Con esta denominación se da nombre a las diferentes comunidades y aldeas que se distribuyen a lo largo de los ríos amazónicos.

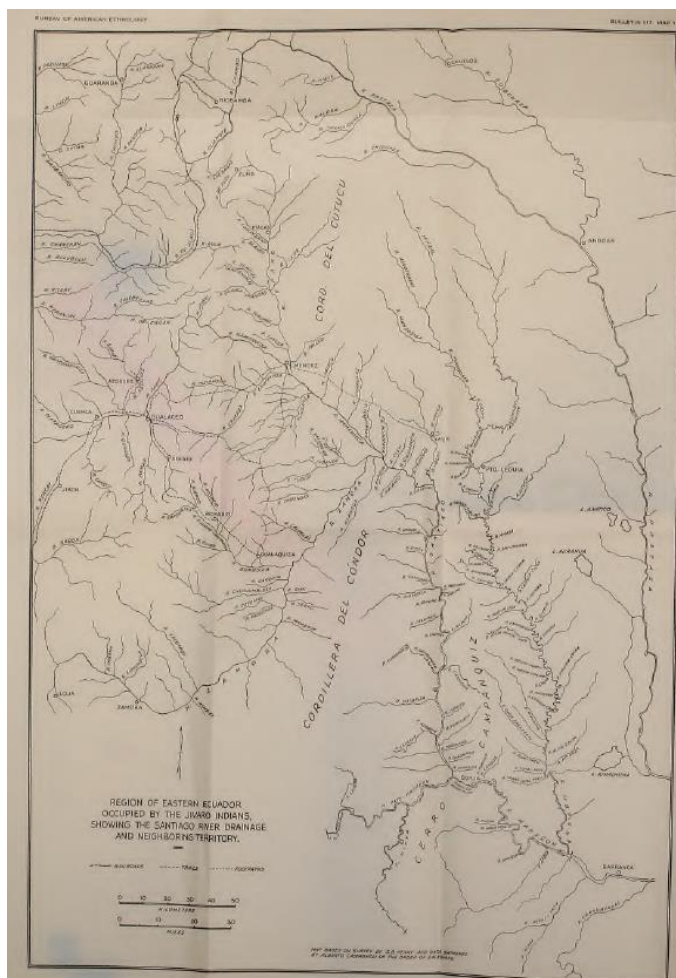


Figura 10: Mapa de la región oriental ecuatoriana ocupada por los indios Jívaro, mostrando el drenaje del río Santiago y el territorio vecino. Tomado de Stirling (1938)

En los reportes de Stirling se define como la unidad doméstica se distingue por la descendencia de un líder familiar que organiza una familia extendida viviendo en el mismo círculo doméstico. “La más simple unidad de organización es el grupo familiar patrilineal viviendo bajo un mismo techo...La cabeza de la casa es usualmente el hombre de mayor edad, conocido por el termino español capito” (Stirling 1938, 39). Cada una de las unidades domésticas potencialmente pueden establecer una relación conflictiva que puede desatar guerras inter-tribales y que configuran el paisaje shuar. “Cuando hay un número de casas en la misma vecindad general, estas pueden reconocer un líder de guerra común conocido por el término Quechua curaka” (Stirling 1938, 39). Aunque Stirling precisa la referencia de curaka también asevera que en la lengua shuar no tiene una palabra específica para acreditar el tema del liderazgo, “es significativo que aparentemente no hay palabra en el lenguaje Jívaro indicando el equivalente de nuestra idea de un jefe” (Stirling 1938, 39). La descripción de la guerra, entonces, se da como un

relato un poco más literario que etnográfico, sin embargo, nos permite conocer la tradición bélica del pueblo shuar, aunque sin una perspectiva interpretativa.

Dentro de los rituales de guerra se puede señalar la presencia de mujeres, aunque esta versión no coincide con la de Up de Graff y Karsten se puede contrastar con otras versiones etnográficas posteriores. “Cada hombre es acompañado por una mujer portando nijimanche en jarros cerámicos. Desde este tiempo hasta el inicio del ataque nadie habla, excepto el curaka, quien lo hace solo para dar las órdenes y consejo necesarios” (Stirling 1938, 53). Aunque se resalta el poder ejercido por el líder sobre el grupo de guerreros, los textos de Stirling especifican que la guerra distingue miembros emparentados y evita la matanza de estos para prevenir conflictos a futuro. “Durante la pelea un hombre es siempre excesivamente cuidadoso de no matar a nadie de sus familiares consanguíneos, quienes son plausibles de estar presentes entre las dos fuerzas combatientes si ellos viven en la misma región” (Stirling 1938, 56). Sin embargo, un aspecto que coincide de manera exacta con las versiones etnográficas anteriores es la de la captura de las cabezas de los vencidos para la elaboración de la tsantsa, así como la adhesión de las mujeres del grupo vencido a su propio grupo. “Cualquier hombre quien ha matado un oponente y no ha tomado su cabeza por su razón es permitido de hacer una tsantsa de una cabeza de perezoso...Las mujeres capturadas son divididas entre los guerreros victoriosos, siendo el curaka quien elige primero” (Stirling 1938, 56). Con la victoria de guerra cerrada y los botines divididos, la ceremonia de la tsantsa es el ritual por excelencia que debe tomarse como el paso obligatorio para poder consolidar el prestigio ganado.

En palabras de Stirling sus reportes atribuyen que “la preparación de la tsantsa es considerada un insulto definitivo al enemigo” (Stirling 1938, 76), el procedimiento descrito en Stirling se basa en testimonios etnográficos previos en lo que se precisa el corte de la cabeza del enemigo, la extracción del cráneo y músculos, así como los procesos para la reducción de la cabeza hasta convertirla en un accesorio portable. “Al final de este tiempo la cabeza, reducida a casi un tercio de su tamaño original, es recogida de la olla. Está bien cocida, la piel muy fina y de una consistencia cauchosa y de un color amarillo pálido” (Stirling 1938, 57). En esta versión la riqueza histórica de la compilación de Stirling distingue que la tsantsa se ve inmersa desde una esfera mitológica. La leyenda de origen de la tsantsa distingue la existencia del primer jívaro mítico “el perezoso” (Stirling 1938, 72) fue asesinado y su cabeza fue transformada en tsantsa. Ante esta versión cabe la reflexión sobre la naturaleza y cultura donde la sociabilidad entre seres humanos (shuar) y la naturaleza (el oso perezoso y primer shuar), en tal sentido la mitología y la

religión shuar se anclan en la sociabilidad de los seres de la naturaleza y los espíritus como parte activa del mundo shuar.

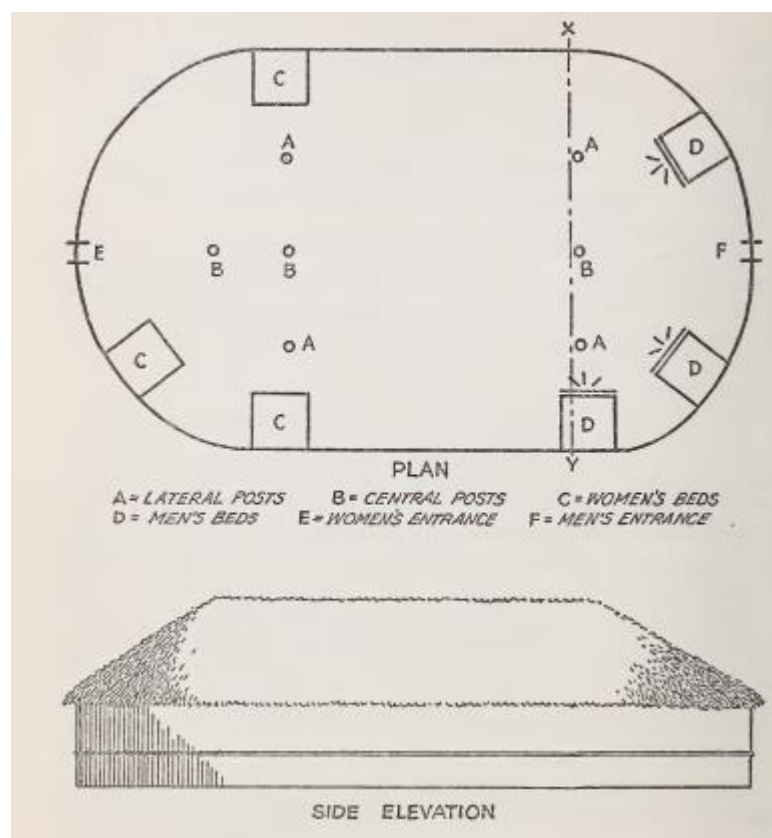


Figura 11: Plano de una casa shuar y la descripción de su estructura interna y vista lateral desde el exterior. Tomado de Stirling (1938, 88)

El espacio doméstico shuar se enmarca en la descripción de la casa shuar y la distribución de sus espacios. “La casa típica Jívaro tiene cerca de 75 a 80 pies de largo con un ancho de 40 a 45 pies” (Stirling 1938, 87) la forma de la casa es circular o elíptica y con paredes construidas con madera de chonta, así como sostenida con postes de bambú (Stirling 1938, 87). Entre las actividades realizadas dentro de los círculos domésticos de está la manufactura de instrumentos cotidianos como la cerámica y los detalles descriptivos de cómo son elaboradas. “La vasija es entonces construida sobre una superficie plana de madera por un proceso de acordelado. Cuando se levantan las paredes de la vasija, cada cordel de arcilla es acomodado alrededor del borde con la mano derecha mientras la izquierda lo aplana...” (Stirling 1938, 94). A la par de las actividades artesanales que elaboran la vajilla utilitaria, esta es la conjunción con respecto al consumo de alimentos que se desprenden de la agricultura, recolección, caza y pesca. “A una limitada extensión, particularmente en el Upano, los Jívaros habían domesticado gallinas

y cerdos, estos siendo introducidos por los españoles. Ellos son criados por las mujeres y entendidos como propiedad de ellas” (Stirling 1938, 91). Aunque la particularidad de la crianza de animales es asignada a las mujeres al igual que la agricultura, la crianza parece ser una actividad femenina en la cual la naturaleza es domesticada, mientras que la captura directa de lo natural corresponde a los hombres.

La labor agrícola destaca la compleja organización social de los shuar y las tareas domésticas que son asignadas al mundo femenino. La primera labor se centra en las actividades hortícolas de la agricultura doméstica shuar se centra en la división de labores. En el caso de los hombres se da a través de la tala de árboles, roza y quema que da lugar a las actividades femeninas. “El sembrío, cuidado, y cosecha de los cultivos es todo un trabajo de las mujeres” (Stirling 1938, 107). De la labor hortícola la más importante es la producción de la yuca que es consumida a partir de la elaboración de chicha fermentada. “La yuca dulce, tomada en forma de nijimanche, constituye el más importante insumo alimenticio. La fruta cocida de la chonta es de igual forma usada para preparar una bebida de la misma manera de nijimanche” (Stirling 1938, 107). El uso de uwi o chonta también evoca el uso fermentado de la fruta de chonta que es una parte importante de la dieta shuar y de sus actividades sociales a partir del consumo de la bebida. En el caso de otros cultivos se detalla una amalgama de productos introducidos: “maíz, camote, caña de azúcar, zapallo, y maní...Las bananas, plátanos, y papayas son cultivadas extensivamente, pero no requieren más cuidado que la siembra” (Stirling 1938, 107). Ahora el mundo de la selva se ve como la naturaleza de los espíritus en donde los procesos de interacción son la caza, la pesca y la guerra.

La pesca se da en las aguas yumi donde los peces habitan y que su captura implica un proceso de uso de herramientas y también veneno, es decir un dominio cultural de las sustancias de las plantas y también la creatividad. “El método aborígen de pesca parece ser el envenenamiento, trampas y arponeo...El veneno de barbasco es recogido en cantidades suficientes, maceradas por medio de machacarlo entre piedras y luego vertido en el agua ” (Stirling 1938, 104). El barbasco o compuesto por la combinación de plantas venenosas es una sustancia de alto valor en la Amazonía y comerciada entre los grupos. En cuanto a la cacería sus procesos se dan con respecto a diversas técnicas descritas como procesos de conocimiento de la ecología local y el comportamiento de las poblaciones de presas de caza. “Un método común Jívaro de cacería es para construir en una locación adecuada un refugio hecho de hojas de palma en el cual el cazador se sienta silenciosamente con su cerbatana, repitiendo los llamados de ciertas aves y animales para

atraer a la presa” (Stirling 1938, 105). La cerbatana siempre cargada con cargas de veneno es un instrumento conseguido a través del comercio y como este evoca también la interacción entre las plantas que pueden matar y el conocimiento que produce el veneno.

Desde la perspectiva reportada por Stirling el conocimiento es visto como un aspecto descriptivo en el cual los seres humanos dominan la naturaleza para domesticarla y crear espacios culturales. En el caso de los curanderos o shamanes shuar se destaca su conocimiento sobre el mundo espiritual y las plantas del bosque, pero cumplen un rol organizador al legitimar su poder entre los shuar. “No puede haber duda de que los uwishin creen en sus poderes. Él es realmente consiente como un practicante e invierte muchas largas noches sin dormir, trabajando con sus pacientes” (Stirling 1938, 115). La acción de los pacientes y el acto de cumplir con hechizos para la guerra le otorga su poder social, pero también su nexo entre la naturaleza y los seres humanos. En este caso los recursos etnográficos y etnohistóricos brindan un acercamiento a la historia shuar como un probable acceso a un mundo exótico y ajeno a lo occidental. Al igual que Karsten es estudio de la ritualidad es el centro del ente que simbólicamente domestica la naturaleza, sin embargo, estos procesos no son del todo culturales o naturales, sino que abren espacio a permeabilidad y fluidez entre ambas esferas. Harner brinda este primer acercamiento a una dualidad no estática y que nos habla de espacios sagrados en la selva.

5. Las cascadas sagradas, el shuar según Harner

En 1956, Michael Harner, antropólogo estadounidense, inicia su trabajo etnográfico con los Aents. Coincidiendo con los diez años de la publicación del primer tomo del *Handbook of South American Indians*, Harner marca un segundo periodo dentro de la etnografía en la Amazonía Ecuatoriana y a su vez en la transición hacia una antropología cultural (Clifford, 1986). Como se vaticinaba, los datos presentados en el *Handbook* tendrían repercusión en los antropólogos de la época. En la obra de Harner se menciona que su interés nace de la postura del Profesor John H. Rowe, del Departamento de Antropología de la Universidad de California, Berkeley, quien advirtió a Harner sobre “las inconsistencias del material publicado sobre los Jívaro” (Harner, 1972, p. 7). Los cuestionamientos hacia el positivismo y aparente universalismo de la Antropología de principios del siglo 20 cuestionan la etnografía, como oficio del antropólogo, y marcan indicios de cambio. Harner inicia su trabajo sobre los shuar con una revisión crítica a los trabajos de Karsten (2000) y Stirling (1938). “Encontré que había escasamente un párrafo

de información etnográfica en ambos trabajos que pueda ser considerada completamente precisa” (Harner, 1972, p. 2). Esta afirmación se desprende de la visita que realizó Harner a varios de los informantes de Karsten señalando que su error fue metodológico por el uso de intérpretes mestizos en lugar de Aents.

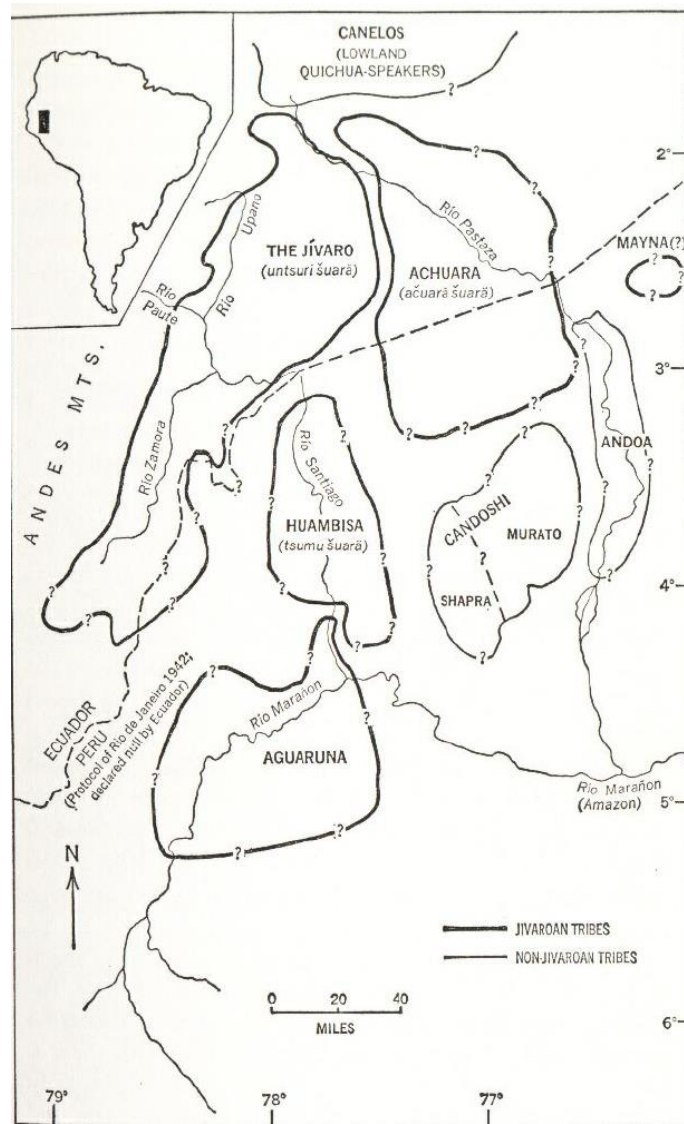


Figura 12: Figura: Localización de las tribus jíbaras y sus vecinas. Tomado de Harner (1972, 11)

La construcción de la etnografía de Harner evoca la diferenciación de métodos y la búsqueda de suplir lo que se consideró como vacíos de información por parte de Rowe. Por ello, el desplazamiento de intereses en Harner muestra un mayor cuidado en la recolección de la información, aunque no se abandona la tradición positivista. La relación humano-naturaleza descrita en Harner es presentada de manera dicotómica, distinguiendo espacios naturales y culturales. Pese a la postura animista de Karsten, lo natural y cultural siguen estando separados, pero en Harner esta división es aún más evidente, dado que el

animismo es dejado a un segundo plano. Al igual que en Karsten, Harner señala cuatro grupos de Aents: “los Jívaros,¹² Achuara, Huambisa y Aguaruna” (Harner, 1972, p. 11). Los dos primeros ubicados en territorio ecuatoriano y los dos últimos en el peruano. Cabe indicar que para Harner los Canelos no son considerados Aents, por el hecho de no ser hablantes de esta familia lingüística sino de la Quichua. El término Shuar “hombre o persona” (Harner, 1972, p. 14) es referido por primera vez en esta obra y los ubica en las cuencas de los Ríos Upano, Santiago, Zamora y Pastaza. Estos parajes coinciden con los bosques húmedos de ceja de montaña, descripción ya usada por Karsten (2000), pero también denominada Alta Amazonía (Harner, 1973).

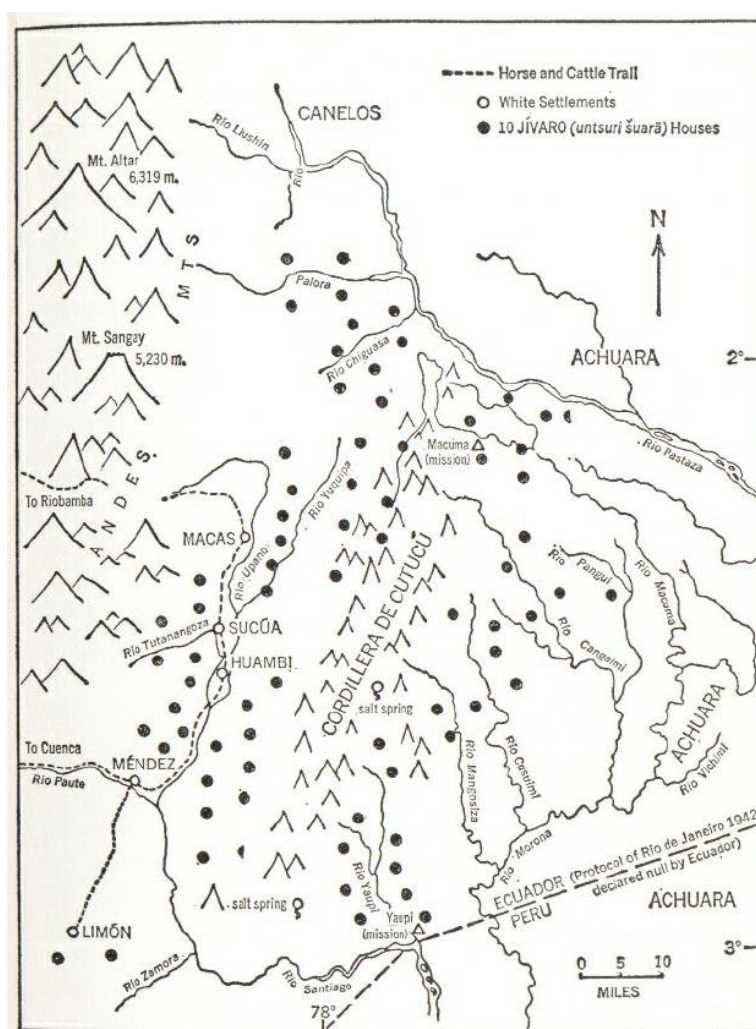


Figura 13: Distribución de los shuar al norte del río Zamora en 1956-57. Tomado de Harner (1972, 15)

¹² Referencia a la nación shuar.

El paisaje estará modelado por la presencia del domicilio Shuar, descrito como una casa de habitación de familias ampliadas, donde el hombre vive con su esposa o esposas, hijos, hijas y yernos. “El centro de la vida Jívaro es la casa individual, normalmente ocupada por una familia nuclear poliginia y rodeada por un huerto en profundo aislamiento en el bosque” (Harner 1972, 41). Esta separación en el bosque hace referencia a la amplia dispersión entre las familias extendidas shuar y sus prácticas guerreras que necesitan del aislamiento para funcionar. Aunque el mundo interno de los espacios domésticos es de estrecha relación, la interacción bélica con otros círculos domésticos articula la lógica de pugna de mundos espirituales equiparable al de la guerra. “Muchas casas Jívaro son unidades económicas y sociales muy cercanamente tejidas, en contraste a las sociedades vecinas y tribales como un conjunto...Las casas adyacentes, cuando las hay, invariablemente pertenece a los familiares cercanos ” (Harner 1972, 78). La división interna de los hogares shuar ya visto en las etnografías anteriores divide a los hombres y a las mujeres. “Los Jívaro dividen la casa conceptual y funcionalmente en dos mitades: el extremo de los hombres (tanamasa), y el de las mujeres. Los hombres sirven como lugar de audiencia y alojamiento de los visitantes” (Harner 1972, 46). Igual que a lo visto en Karsten (2000) el mundo social masculino es también visto en la casa como el espacio de interacción entre hombres y también visitantes.

Generalmente se define una filiación matrilocal en cuanto al parentesco establecido para la habitación de los hombres. Este espacio doméstico estará complementado con “un gran huerto o varios pequeños” (Harner, 1972, p. 47). Este estará compuesto de varios cultivos, como la yuca dulce, asociado a la elaboración de la chicha, varias clases de tubérculos como el taro, dos clases de papas dulces, tres clases de araceae, mayas (una especie de zanahoria). En cuanto a las plantas no tuberosas, se reporta el maní, plátano y maíz blanco, complementando sus huertos con cultivos menores como el ají, el tomate, cebolla, bananas, piña, papaya, caña de azúcar, tabaco, achiote, mate y algodón. En cuanto a las plantas no comestibles como el barbasco y las plantas alucinógenas, pueden ser “cultivadas en el huerto o recolectadas de forma silvestre en el bosque” (Harner, 1972, p. 48). La duración de los huertos descrita por Harner plantea un periodo de tres a cinco años, esto debido a que el deshierbe de los espacios, que en promedio comprenden unos “5000 pies cuadrados (1500 m² aproximadamente)” (Harner, 1972, p. 49), demanda de mayor trabajo con cada año transcurrido. Por lo tanto, es más conveniente abrir nuevos espacios mediante la roza y quema, en un sistema de amplia disponibilidad de tierras.

La configuración de un nuevo huerto comprende la apertura, su preparación y uso. La roza y quema representa una técnica agrícola generalizada a lo largo de los bosques húmedos de la Amazonía (Meggers, 1976), misma que consiste en la tala de los árboles, el agrupamiento y quema de los restos vegetales. Según Harner, la roza es una actividad masculina por excelencia, aunque las mujeres participan recolectando los restos vegetales, donde se utilizan “hachas de acero y machetes” (Harner, 1972, p. 49). “Las varias especies de palmas son las fuentes más importantes de plantas silvestres comestibles. La chonta, royal, y otras palmas son taladas con machetes para obtener sus frutos” (Harner 1972, 62). El huerto en Harner presenta una disposición especial, dando un lugar prioritario a la yuca, que es el cultivo más preponderante. Las demás plantas son cultivadas juntas a excepción del maíz, mientras que el plátano y la banana son cultivados a manera de lindero, separando el huerto del bosque. “La agricultura de subsistencia, especialmente, está conectada con un sistema de creencias que se centra en una madre tierra llamada Nunkui” (Harner 1972, 70). Harner (1972) reporta una división sexual del trabajo en cuanto a las labores agrícolas, mismas que son en su mayoría exclusivamente femeninas amparados con la mitología de la deidad de Nunkui, teniendo como únicos cultivos masculinos al maíz y maní.

Pese a que el uso de herramientas metálicas se encuentra extendido para la época, Harner (1972) menciona dos herramientas aborígenes equivalentes a un bastón puntiagudo para realizar los agujeros de las semillas y una pala para remover la tierra. Bajo estos datos es visible que la sociedad Shuar presenta mayores signos de contacto en la etnografía de Harner. Sin lugar a duda, una mayor relación e intercambio con los centros urbanos equivale a una adhesión paulatina a un sistema estatal. Sin embargo, se precisará esta relación de forma más evidente en las etnografías más tardías. “La caza es la fuente más importante de proteína, y es una fuente de alimento más importante que la pesca o la recolección, contribuyendo un estimado de 20% de la dieta” (Harner 1972, 55). El arma de caza es por excelencia la cerbatana con dardos envenenados con curare, aunque debido a su corto alcance también el arma de fuego es también utilizada. Sus presas incluyen “loros, tucanes palomas y gallinas de monte, así como el pecarí, agoutí (paca), armadillos y varias clases de monos” (Harner, 1972, p. 56). A más de su carne, se aprovecha la piel y plumas de las presas obtenidas, por ello se cazan jaguares, ocelotes y otros felinos, aunque no se menciona si su carne es consumida. Cabe notar que conejos y venados no son cazados para ser consumidos, el en caso de los conejos por ser considerados animales inferiores y los otros por ser considerados espíritus malignos

(Harner 1972, 150). También el uso de perros es común para la caza de grandes presas, aunque si el cazador cuenta con un arma de fuego, prescindirá de este.

En cuanto a la pesca, el uso de redes, cañas de pescar, trampas y el barbasco son utilizadas con frecuencia (Harner, 1972). El consumo de larvas de palma, que se relaciona con la tala de las palmas de chonta para su recolección. De igual manera casi todas las familias crían gallinas, algunas poseen patos y en menor cantidad cerdos. Se menciona que las gallinas y patos satisfacen la demanda de proteína cuando la cacería no rindió los frutos esperados mientras que los cerdos son consumidos en fiestas. Esta información contrasta con la examinada anteriormente donde se mencionaba el uso de herramientas de caza como la lanza y el arpón. Al parecer los instrumentos de caza y pesca fueron suplantados con nuevos artefactos de acuerdo con una mayor eficiencia. Mediante la interpretación ecológica cultural de la época, la introducción de mejores herramientas disminuiría el tiempo y la energía usada, teniendo un mayor rendimiento (White, 1943). En preceptos de ecológico culturales, la evolución por adquisición de caracteres culturales vendría dada por su relación con la sociedad mestiza en un proceso de difusión tecnológica (Steward, 1955). Sin embargo, aspectos como el de la rotación de tierras para residencia y cultivo, en lugar de la intensificación agrícola, aparece como un rezago de la estructura social previa.

El constante movimiento de las familias shuar, basado en los sistemas bélicos y ecológicos de los bosques. La guerra como la institución de articulación social contempla una circulación de violencia, pero también de reconocimiento. “Los guerreros sobresalientes ganan prestigio y obligaciones sociales, ayudando a la población de su localidad a eliminar a sus enemigos. Ese hombre es conocido como kakaram (el poderoso)...posee una gran cantidad de poder espiritual Arutam” (Harner 1972, 112). El arutam obtenido a través del ritual de consumo de alucinógenos a partir de “Datura por la ingesta de jugo crudo de la corteza verde de los troncos” (Harner 1972, 137). El papel central del ritual se torna en la transición de espacios domésticos hacia lugares sagrados con el simbolismo del agua de las cascadas con respecto a los jóvenes que buscan el arutam. “Si el buscador del arutam es afortunado, él se despertará cerca de la media noche para encontrar a las estrellas en el cielo” (Harner 1972, 138). La experiencia de los shuar que consiguen encontrar al arutam, describe la experiencia como un espíritu que “aparece de las profundidades del bosque, algunas veces en forma de un par de grandes criaturas...incluyendo un par de jaguares peleando entre sí...o dos anacondas haciendo lo mismo” (Harner 1972, 138). La fortaleza de la experiencia del consumo de ayahuasca

y viaje hacia las cascadas sagradas evoca un mundo mucho más extenso hacia la ritualidad que enmarca a la naturaleza, la sociedad y la dinámica entre seres humanos y no-humanos.

La búsqueda del arutam no solo involucra animales de gran valor simbólico, sino que también explica que estas representaciones son también parte de su parentesco. Dentro de la etnografía, los sueños con el arutam identifican al espíritu que se presenta de la siguiente manera: “Soy tu ancestro. Así como he vivido un largo tiempo, tú también lo harás. Así como he matado muchas veces, tú también lo harás...inmediatamente el alma arutam de su ancestro desconocido entra en el cuerpo del soñador, donde se alberga en su pecho” (Harner 1972, 139). A nivel figurativo la etnografía de Harner permite explorar a fondo el simbolismo del ritual y como lo sagrado se compone a través de acciones constantes y reforzadas por el papel social que sus creencias tienen. “Cuando alguien ha obtenido un alma arutam, generalmente es poseído por un tremendo deseo de matar, y es ordinariamente solo cuestión de unos pocos meses antes que él se una a una expedición asesina” (Harner 1972, 139). Una vez obtenido el arutam su utilidad como espíritu de fuerza y paso necesario para poder participar de la guerra, establece una serie de reglas como la posesión de dos almas arutam a la vez. “En otras palabras, mientras la adquisición de las almas es consecutiva, la adquisición de poder es acumulativa” (Harner 1972, 141). El poder acumulativo se refiere a que la adquisición de arutam por parte de un guerrero resulta valiosa por capturar la fuerza acumulada del enemigo y por ello el prestigio es adoptado a partir de esta circulación de arutam a través de la muerte y la adquisición de la tsantsa.

Las expediciones de guerra describen los aspectos de violencia social, pero también del enfrentamiento entre espíritus arutam. Tras el éxito de una expedición de guerra “todos los participantes retornan a la casa del kakaram, desde donde, de acuerdo con la costumbre, todas las fiestas de asesinato tienen su punto de partida y retorno en la casa del líder” (Harner 1972, 115). El umbral de los hombres se da a través de un líder que guía las campañas de guerra y también orientan al grupo. Aunque este papel ya es descrito por Karstern (2000) hay que resaltar que tanto el inicio como el fin de las campañas tienen un sentido planificado y no un evento de violencia casual. “Los Jívaro creen que el poseedor de un alma arutam no puede ser muerto por ninguna forma de violencia física, veneno, o por brujería, sin embargo, él no es inmune a la muerte por enfermedades contagiosas como sarampión o varicela” (Harner 1972, 135). Por ello, el valor del arutam se ve como una necesidad funcional pero también simbólica, tanto que las creencias establecen poca esperanza de vida para los niños que no lo encuentren. “Un

niño empieza la búsqueda de una sola alma arutam cerca de la edad de seis años. Acompañado, comúnmente por su padre, él hace una peregrinación a la cascada sagrada en su territorio” (Harner 1972, 136). Harner distingue al menos tres almas (wakani) que son buscadas por los shuar, la primera es el arutam, ya explicada anteriormente, la segunda evoca a la venganza y se denomina muisak y la tercera llamada nekás o alma ordinaria (Harner 1972). En tal sentido la búsqueda de almas se encuentra mediada por el papel del shamán con el objetivo de orientar el mundo de la guerra y de la vida.

Las plantas alucinógenas parecen ser el nexus entre los mundos de los humanos y los espíritus, estos siempre están mediados por el conocimiento del shamán. El uso de plantas se ve con la identificación de distintas especies de alucinógenos. “Maikua, de los cuales los Jívaro distinguen y usan seis tipos diferentes, es reconocido por ellos por ser el más poderoso y también el más peligroso alucinógeno con los cuales ellos están familiarizados” (Harner 1972, 137). Este conocimiento tiene una aplicación práctica con respecto a la tradición guerrera atribuyen a los uwishin como “la causa de la amplia mayoría de enfermedades y muertes no violentas. Prácticamente las únicas enfermedades no atribuidas a la brujería son las del hombre blanco” (Harner 1972, 152). Por lo tanto, la introducción de enfermedades mestizas o colonas escapan del sistema ritual shuar, que concede que toda enfermedad es el producto de la acción de un shamán enemigo con el fin de vengar la muerte de un aliado o familiar. El poder de los shamanes se ve como una habilidad adquirida, donde las relaciones de intercambio permiten la adquisición de poder. “Entonces, entre los Jívaro y Achuara, hay un tráfico regular de shamanes haciendo peregrinajes al menos cercanamente hacia el norte de sus vecindarios para asegurar un fuerte poder sobrenatural” (Harner 1972, 119). Lo que resulta interesante es que mientras la guerra es una relación hostil entre distintos grupos tribales, la adquisición de poder es una relación social que involucra el movimiento, visita y relacionamiento cercano con otros grupos con shamanes poderosos, incluso sin distinguir si son shuar, achuar o quichua (Vargas Canelos, 2022).

Las relaciones inter-tribales entre shuar y achuar están vistas como procesos delicados de equilibrio donde la amistad es el único elemento que evita la conflictividad. “El salvo conducto provisto por su amigri es absolutamente esencial cuando un Jívaro va hacia un territorio Achuara a comerciar, porque cualquiera de la tribu ajena tiene teóricamente el derecho de matarlo para obtener su cabeza como trofeo” (Harner 1972, 131). La conflictividad de los shuar se ve inmersa entre las interacciones de los shamanes uwishin y el empleo de sus rituales y hechizos, saberes sobre el mundo de los espíritus

“fuerzas invisibles, las cuales pueden ser vistas y utilizadas solo con la ayuda de drogas alucinógenas” (Harner 1972, 134). La obtención de la tsantsa como el símbolo que articula la guerra, el prestigio y los límites sobre la vida y la muerte. “Técnicamente, el alma de la venganza es solo llamada una muisak mientras esta está en el cuerpo, subsecuentemente en la cabeza trofeo reducida (tsantsa), o su equivalente inmediato” (Harner 1972, 144). A nivel práctico la tsantsa encarna el prestigio guerrero manifestado en la posesión del arutam adquirido por la guerra, pero legitimado socialmente a través de la ceremonia de la tsantsa en donde el símbolo se vuelve un elemento colectivo portado por un ideal social. “El propósito primario de la fiesta de la tsantsa, desde el punto de vista Jívaro, no es sobrenatural...es adquirir prestigio, amistad y obligaciones a través de ser reconocido como un guerrero consagrado y a través de la fiesta por ser un anfitrión generoso...” (Harner 1972, 191-192). La combinación de personajes de poder como lo son el guerrero y el uwishin se remontan a la mitología, en la cual ambos personajes se originan en la selva como el espacio de donde nace todo aspecto social y a donde se vuelve para articular los mundos domésticos. “El origen del conocimiento acerca del uso de tsensak está atribuido a Tsuji, el primer shamán mitológico quien se cree aún vive hoy bajo el agua” (Harner 1972, 154). Estos elementos permiten ver como la interacción entre seres no es solo una actividad humana, sino que involucra sobre todo la inclusión de seres no-humanos.

El cambio social visto desde Harner se concentra en la visión propia de los shuar con respecto a sus modos de vida y la incorporación de nuevos elementos. “La información sobre el cambio cultural entre los Jívaro del interior fue obtenido exclusivamente desde los informantes mayores, un método el cual fue necesitado por la falta de registros escritos” (Harner 1972, 194). Aunque las versiones de los informantes clave fue la mayor innovación metodológica en Harner, le otorga voz a los shuar por sobre su autodeterminación “para juzgar por sí mismos la utilidad de continuar o cambiar su comportamiento tradicional sobre terrenos muy pragmáticos y personales”(Harner 1972, 196). Centrando el discurso de la relación naturaleza y cultura, la incorporación de elementos modernos “especialmente las herramientas cortantes de acero y las armas de fuego” (Harner 1972, 209), involucra cambios considerables. La yuca, al igual que en la etnografía de Karsten, ocupa un lugar preponderante en la agricultura, la vida y la configuración del paisaje en los Shuar. Aunque en Harner su descripción es menos simbólica, esta planta configura el paisaje doméstico de los Aents, en conjunto con otras de consumo. Sin embargo, habremos de precisar que la disposición diferenciada del

huerto y la selva mantiene la asunción de categorizar los aspectos culturales en base a un estereotipo social occidental urbano. La caza sigue siendo la principal fuente de proteína, aunque se ha descrito la presencia de animales domésticos como complemento a la dieta diaria. En tal aspecto, la interrelación humano-naturaleza configura una etnografía positivista, que centra su atención en la estructura social con respecto a los mecanismos de identificación propios de Harner antes que los observados en los shuar.

6. La selva culta, Philippe Descola

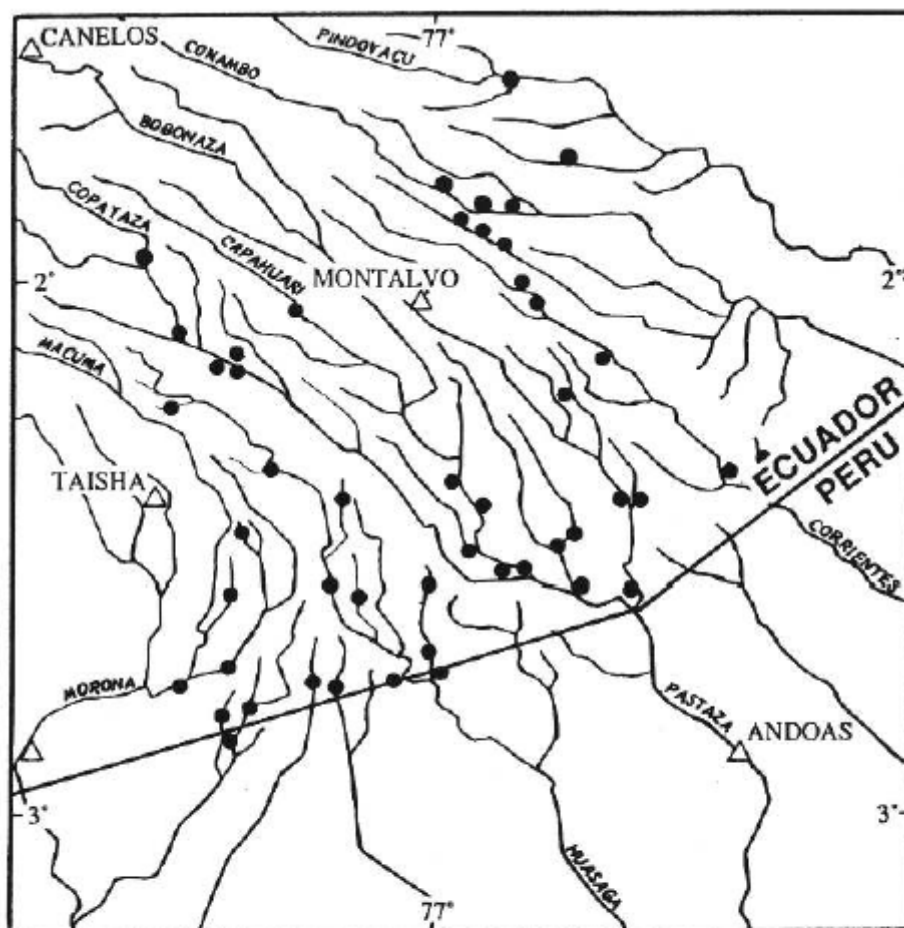
El giro ontológico dentro de la antropología abrió espacio para el análisis de categorías permeables entre los mundos de la naturaleza y la cultura. Bajo este aspecto los seres humanos son tanto creadores de los espacios domésticos como una conjunción de esferas relacionales donde los seres vivos interactúan. La etnografía de Descola nos abre el espacio hacia una etnografía de lo no-humano, descentralizando la cultura y permitiéndonos explorar mucho más a fondo lo que significa ser humano. La selva culta de Philippe Descola se enmarca en la antropología posterior a la ecología cultural. “Los procesos políticos del periodo post-guerra convergieron pronto, en la década de 1960, a una crisis mayor de representación de la antropología hegemónica causada por un claro cambio en la posición del sujeto de los grupos nativos y/o sin poder” (Ribeiro 2006, 369). En el caso de Descola, su primera intención vinculada al neomarxismo y la orientación estructuralista francesa, transfiere el objeto de investigación clásico de la antropología a la problematización del ser y cómo nuevas formas de integrar las relaciones nos permiten ver cómo la antropología de Descola, nacida de su trabajo con los achuar en el Ecuador, desarrolla una importante contribución al pensamiento ecológico y a la antropología más allá de lo humano.

crítica a los trabajos anteriores establece su recolección de información a través de informantes Shuar que hablen español.

Pese a que el aspecto ritual está también presente entre los intereses de Harner (1982), es mucho más cauto al realizar interpretaciones sobre los datos recolectados. Por ello el paisaje visto por Harner es uno donde la naturaleza es dominada bajo técnicas adaptativas aparentemente exitosas que permiten la permanencia de estos modos de vida. Sin embargo, un tercer periodo vislumbró posturas interpretativas bastante maduras, que usaran los datos como referencia para un estudio antropológico antes que realizar una nueva etnografía. Descola y Bustamante, marcan el tercer y último periodo etnográfico a analizar. Uno con un entendimiento mucho más complejo de la configuración del mundo Aents y otro con tinte histórico político sobre los procesos de relacionamiento con la intensificación de los procesos de colonización de la Amazonía sur.

Philippe Descola, antropólogo francés, realiza su investigación de campo con los Achuar en la Amazonía Ecuatoriana desde 1976 hasta 1980 (Descola, 1988). Con la publicación de la edición francesa en 1986 su traducción y publicación en español se consolidó solo dos años después. Esta obra marca la vanguardia en los estudios antropológicos sobre uno de los grupos Aents. “Durante mucho tiempo este universo original se presentó a los sabios europeos como una especie de reserva botánica y zoológica, muy accesoriamente poblado de seres humanos” (Descola, 1988, p. 17). En tal cuestión las consideraciones etnocentristas en el estudio de la antropología determinaron que la estratificación cultural diera mayor preponderancia a las culturas andinas y una menor a las amazónicas u otras consideradas periféricas.

Un claro ejemplo de esto es el ya citado ejemplo de Steward (1946b) en su Handbook, donde el uso de la palabra civilización se limita al de las sociedades estatales andinas, mientras que los demás grupos humanos fueron categorizados como tribus. Descola propone una nueva postura a esta visión, misma que es manifestada en su trabajo etnográfico, definiendo al estado de la naturaleza implícito a los grupos Aents, son consideraciones ilusorias. Sobre los Achuar, refiere a las interpretaciones erróneas de su constitución cultural, donde Descola advierte que los estudios anteriores son meras descripciones que denigran a estas sociedades. “Ofreciendo la imagen casi caricatural de una especie de grado cero de la integración social, ellos constituyen la ilustración viva de la inadecuación de los modelos conceptuales por medio de los cuales la interpretación funcional explica los hechos sociales” (Descola, 1988, p. 25).



Mapa de la ocupación humana

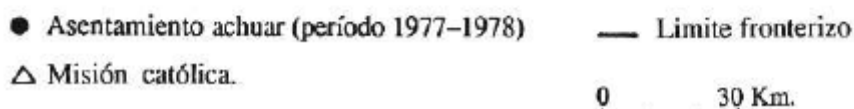


Figura 15: Territorio Achuar en el Ecuador durante la investigación de Descola. Tomado de Descola (1988, 35)

El paisaje en Descola se configura a partir de consideraciones complejas de la definición de espacios y la relación existente con la naturaleza. Se asume al huerto como un espacio “temporalmente sustraído a la jungla invasora” (Descola, 1988, p. 195). De acuerdo con Descola este es un modelo reducido de la selva, en el cuál un ecosistema natural se sustituido con uno artificial. La roza y quema se aplicará solamente a lugares donde no se haya desbrozado antes el espacio, es decir virgen. “El trabajo es así sexual y hortícola, ya que en los dos casos actualiza una fertilidad potencial socializándola” (Descola, 1988, p. 196). El trabajo sobre los huertos coincide con las aseveraciones de la división sexual del trabajo, manteniendo así el esquema visto desde la etnografía de Karsten. La disponibilidad de yuca establece el movimiento de la casa achuar, “la

construcción de una casa y la instalación definitiva sólo intervienen cuando el huerto comienza a poder satisfacer las necesidades alimenticias de la unidad doméstica” (Descola, 1988, p. 209).

Para las actividades de roza y quema se utiliza el machete y el hacha metálica. Se establece que existe un orden en la roza, empezando por los arbustos y malezas, y posteriormente los árboles de gran altura. “El lapso de la roza y quema oscila entre tres semanas y dos meses, según las condiciones climáticas” (Descola, 1988, p. 220). Sin embargo, el tiempo real de la limpieza del suelo es de un año, teniendo en cuenta que la quema y limpieza de los residuos es continua. En cuanto al cultivo del huerto se establece primero el cultivo de “hileras de bananos que hacen función de límite y bordadura” (Descola, 1988, p. 224). Se documenta que entre las plantas utilizadas en la horticultura se distinguen las domesticadas de las silvestres aclimatadas a los huertos.

En tal cuestión Descola identifica 62 especies cultivadas que se presentan en la mayoría de los huertos que inventariados. Los cultivos de uso alimenticio corresponden a los mencionados en los trabajos etnográficos anteriores, aunque algunas plantas sean novedades como el aguacate, achira, jícama y otras. Hay que mencionar que en los cuatro cuadros que Descola detalla los cultivos para el uso cotidiano de los achuar, se mantiene una mayor precisión de la especie y el uso que se le da, que en los trabajos anteriores. Sin embargo, puede también ser que la ampliación del número de plantas sea también consecuencia de adaptaciones tardías de plantas agrícolas o introducción de plantas silvestres a los huertos. Cabe destacar que el interés de Descola en los achuar era por su aparente poca relación con los procesos colonizadores. “Muchos achuares eran aun suficientemente afortunados de no tener relaciones regulares con la sociedad dominante nacional, algo muy raro en aquel tiempo” (Descola, 1996b, p. 5).

Descola en su reflexividad de una selva como escenario social, distingue la cosmología achuar dentro de la configuración de sus espacios. A más de las consideraciones animistas y animatistas que distinguieron las etnografías de Karsten (1923) y Harner (1973), Descola explora nociones de ontología y articulación de cosmos a través de una organización y concepción de espacios. “Cada casa aislada en la selva se considera como un centro peculiar e independiente en el cual se pone en escena de modo permanente la relación con la naturaleza” (Descola, 1988, p. 27). Sin embargo, la perspectiva de Descola se complejiza con la concepción de espacios como mundos simbólicos, a partir de su aprendizaje con los achuar: la selva y el huerto son paralelismos a diferente escala de esferas naturales y sociales. El huerto como espacio femenino de

cultivo de subsistencia e involucrado con la deidad Nunkui, es una selva en miniatura, sus cultivos son un conjunto de plantas en interacción con animales e insectos que conviven con espíritus y demandan actividades rituales para su mantenimiento. La selva como espacio masculino de caza y pesca, es un huerto a gran escala porque las relaciones simbióticas y simbólicas vistas en los huertos aquí son amplificadas. Entonces la escala establece el mundo de relacionamiento no limitado a lo cultural, sino que huerto y selva componen el paisaje achuar.

7. La larga lucha del Kakaram, la visión política en Bustamante

La incorporación del territorio amazónico al estado-nación ecuatoriano resulta un proceso histórico y de notorio interés para el examen de los conflictos sociales, donde el territorio es el escenario de disputa. La tierra amazónica no es un mito, y no está vacía, por lo que la incorporación a las lógicas de mercado, producción y administración del mundo mestizo resulta complicada para los habitantes locales. En este contexto, una etnografía amazónica desde una mirada ecuatoriana se produce por parte de Teodoro Bustamante, quien resalta el contexto en el que desarrolló su etnografía. La primera es la presencia de Anne-Christine Taylor en el Ecuador y especialmente en las aulas del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, debido a su trabajo junto a Philippe Descola en el territorio achuar, al igual que una oportunidad laboral en la provincia de Zamora Chinchipe (Bustamante 1988). La etnografía de Bustamante presenta una propuesta de notorio interés dado que la inclusión de la esfera política le otorga una visión mucho más asentada a la realidad histórica nacional, proponiendo que la antropología no es una ciencia libre de conflictos, sino que es tan humana como la sociedad en la que se desarrolla. Esta etnografía muestra el conflicto de la relación de los shuar de Zamora con respecto a la dinámica social de la que comienzan a ser parte. Para finales de los años 70 e inicios de los 80 la colonización de la Amazonía Sur intensificó la migración de personas de la sierra centro y sur hacia estos territorios (Trujillo León, 1996). La incorporación de Zamora al estado nación nos reporta la transición de territorios shuar a asentamientos político-administrativos del oriente ecuatoriano.

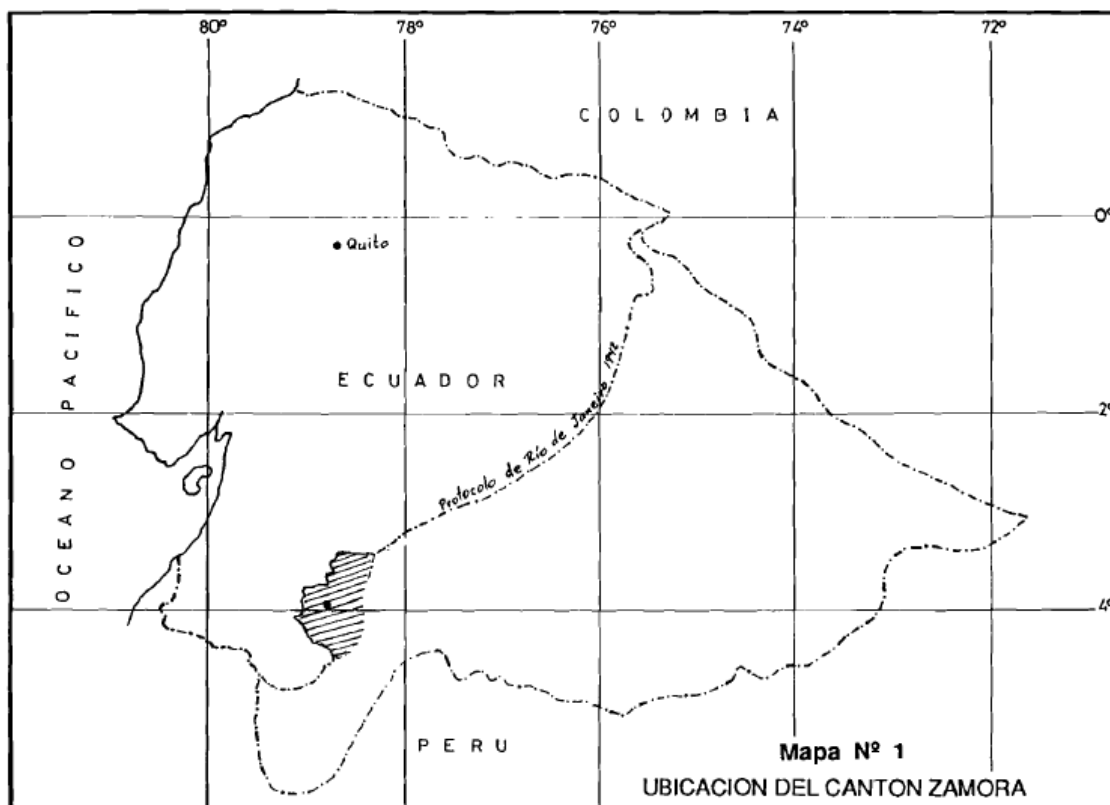


Figura 16: Mapa 1 en la publicación de Teodoro Bustamante, que muestra su área de estudio en Zamora Chinchipe. Tomado de Bustamante (1988, 18)

Para Bustamante la etnografía se plantea como un hecho de encuentro e interacción entre dos mundos, bajo una lógica asimétrica, cuyo efecto es sin duda alguna la aculturación y la desposesión territorial. Es por ello por lo que entre los planteamientos que el establece se centra en el contacto y sus efectos sobre la cultura shuar. “El proceso de interrelación cultural con sus consecuencias de cambio, re-estructuración, adaptación o desestructuración tienen hoy en día una enorme importancia para la comprensión de los procesos que viven los pueblos indígenas” (Bustamante 1988, 9). En este precepto, se marca una diferencia de la intención académica de Descola, cuyo acercamiento hacia los achuar se asentaba en una motivación de encontrar una comunidad aislada y poco vinculada con la comunidad mestiza. Para el caso de los shuar en Zamora, la rápida transformación del territorio en principio bosques de caza, pesca y recolección se iban transformando en terrenos ganaderos con una lógica de producción y comercio con asentamientos urbanos distantes. Es así como el trabajo de Bustamante se va a centrar en los ahora grandes asentamientos de Zamora (capital provincial) y Tantzaza (actualmente centrado en la actividad minera a gran escala) “(aproximadamente 7000Km² según el INEC) e incluyó algunas referencias al cantón Yacuambí” (Bustamante 1988, 15). A

continuación, se examinarán los rasgos más importantes vistos desde la mirada del antropólogo ecuatoriano como parte de este proceso de transformación.

Dentro de la descripción geográfica se denota que para la época los nacientes asentamientos mestizos en territorio shuar se enmarcaban en procesos de migración y colonización en el marco de los procesos de reforma agraria llevados a cabo por el estado ecuatoriano. “La característica más importante de la población de Zamora es que se trata de población inmigrante. Se trata de una migración de colonización y apertura de la frontera agrícola” (Bustamante 1988, 21). Esta promesa de tierra y oportunidades es a su vez el claro movimiento del estado ecuatoriano de incorporar estos territorios de manera definitiva al espacio nacional, involucrándolo en la lógica productiva centrada en la agricultura. Los procesos de interacción demarcan una gran diversidad, mostrando la convergencia no solo de mestizos sino también de otros pueblos indígenas que se asientan en la zona. “Si hablamos específicamente de los Shuar tendremos que éstos tienen en la actualidad por vecinos a los Canelos. Al oriente diversos grupos Jíbaros, al occidente sus vecinos actuales son mestizos y el mitimae de habla quechua de los Saraguros” (Bustamante 1988, 34-35). En este contexto, la descripción de Bustamante presta notable atención a las condiciones materiales en las que los shuar desarrollan su vida, pero siempre con el principio de resistencia como posicionamiento ante una comunidad heterogénea y no siempre armónica.

Las primeras interpretaciones de Bustamante apuntan a una reflexión ecológica cultural, donde principios como la circulación de energía y bienes marcan el tipo de sociedad que habita dicho territorio. “La circulación de vida y de energía en un sistema ecológico ha sido transformado en un sistema que produce y circula ‘energía social’ expresada en un valor social que ha exigido sus propias leyes de circulación” (Bustamante 1988, 45). Esta propuesta teórica se basa en el pensamiento ecológico previo al giro ontológico, en donde la búsqueda de un posicionamiento materialista sirve de base para entender la estructura y regulación social (Harris 2011; White 1943), “En este trabajo... trataremos de proponer algunas hipótesis respecto a las leyes fundamentales de funcionamiento de la sociedad Shuar” (Bustamante 1988, 45). Establecidos los objetivos interpretativos la descripción del mundo simbólico va a estar anclado a una base material que configura a la sociedad, es decir la ecología, el modo de producción y los recursos van a moldear el mundo simbólico o ideológico. Un punto de vista interesante y útil para plantear discusiones sobre el tipo de relación naturaleza y cultura, aquí buscado.

Para empezar esta discusión Bustamante se centra en tres símbolos clave dentro de la cultura shuar: “Estos tres polos simbolizados en el panteón Shuar, serían, Etsa, la caza; Nunkui, la agricultura; y por último los Arutam, la fuerza y organización social (guerra)” (Bustamante 1988, 47). Si bien las deidades shuar Nunkui y Arutam han sido abordados en la etnografía anterior, Etsa¹³ (sol en shuar) centra su mitología en el papel masculino de la caza y como este se relaciona con la existencia e incluso conservación de la vida animal. El huerto en la etnografía de Bustamante adopta un papel más acentuado hacia la producción y su rendimiento en términos económicos. “La agricultura gira en torno a la yuca, cultivada mediante técnicas de quema y roza, las cuales consisten en aprovechar claros o crearlos mediante una limpieza preliminar que permite cultivar pequeñas extensiones de yuca, papa china, camote, ají, barbasco y maní” (Bustamante 1988, 48). Aunque los cultivos señalados aquí no están enfocados hacia el comercio e intercambio, si se logra ver un análisis más enfocado en el rendimiento productivo y su problematización como fenómeno humano. “Esta horticultura no implica un proceso de capitalización...No existe un proceso por el cual se vaya incorporando tierra agrícola, por lo tanto, no existe un aumento de la capacidad productiva que no sea el que se deriva del aumento demográfico” (Bustamante 1988, 50). Esta conclusión resulta de notable importancia si se considera que el proceso de relacionamiento con comunidades no shuar, obliga a una transformación de las condiciones de producción (Escobar 1996). Una explicación básica de estos elementos es la transformación evidente de la producción a través de la introducción de herramienta moderna. “En general podemos afirmar que la introducción de nuevo elementos tecnológicos rompe el equilibrio tecnológico y social de lo Shuar y esto a través de diferentes mecanismos” (Bustamante 1988, 155). El cambio social es detallado a partir de la transformación de las relaciones simbólicas de interacción entre los shuar y como la apertura forzada de su territorio desarrolló consigo también una transformación de las formas de producción social.

La primera relación que traeremos a discusión será la familiar, en este caso se explora los procesos de cuidado familiar y forma de crianza como una base interpretativa para el tipo de sociedad shuar. De acuerdo con la observación y análisis etnográfico de Bustamante el papel productivo de las madres shuar dentro de la agricultura condiciona

¹³ De acuerdo con la mitología Aents, Etsa era un hábil cazador que fue criado por Iwia (demonio del bosque), después que este matara a sus padres. Etsa cazó todas las aves del bosque hasta extinguirlas por orden de Iwia. El última ave le contó la verdad a Etsa y este mató a Iwia. Luego, recuperó las aves del bosque soplando plumas a través de su cerbatana.

el tiempo y calidad que ellas le prestan a los hijos varones. “El papel de socialización implica forzosamente conflictos, y si la madre Shuar genera conflictos en su hijo probablemente no hace sino cumplir con una exigencia, no sólo de su propia cultura, sino de toda cultura humana” (Bustamante 1988, 57). Considerando esta argumentación, el carácter bélico estaría basado, psicoanalíticamente, en el deseo del niño de acceso a su madre, por lo que este se plasmaría en una actitud bélica que busca la posesión de las mujeres y la guerra entre hombres como un intento de subsanar esta carencia previa. Por ello, el espacio de interacción masculino en la caza, pesca y guerra contrasta con el femenino de la agricultura. “En gran medida es la capacidad de identificarse con los contenidos simbólicos y prácticos de su rol femenino, lo que permite a una mujer conducir y domesticar las fuerzas peligrosas presentes en la huerta” (Bustamante 1988, 74). Para los hombres los espacios de interacción se centran en el dominio de la selva, de las mujeres y de otros hombres, mientras que el de las mujeres se centra en el simbolismo de la agricultura, si los hombres son Etsa (cazadores y guerreros) las mujeres son Nunkui (madre tierra).

Retomando el papel articulador de la guerra shuar, este se enmarca en una explicación de acceso a recursos limitados. De acuerdo con la visión materialista ecológica de Bustamante, no solo se quiere acceder a tierra, presas de caza y pesca, sino también a las mujeres. “La guerra, como hemos visto, no es meramente un mecanismo de regulación del crecimiento, se convierte en la esfera central de la acción social, por lo mismo, los acontecimientos militares adquieren una realidad social especial” (Bustamante 1988, 88). Dentro de una lógica shuar pura, la interacción inter-tribales es siempre una relación de potencial violencia, dado que su forma masculina de socialización le concede trascendental importancia a la guerra. Sin embargo, al modificar las lógicas espaciales previas, con la presencia de otros actores, este tipo de interacción se modifica no sin resistencia y conflicto. “La injerencia blanca en la circulación de violencia shuar...fue en realidad el primer momento en que las dos culturas se enfrentan en cuanto a mecanismos de funcionamiento que intercambia cosas entre sí, que funcionan entre sí” (Bustamante 1988, 189). La guerra no es solo un mecanismo regulador de la violencia, sino también uno de circulación, pero este al igual que otros factores va a tener una transformación crítica y sin retorno. “El aspecto tecnológico...repercutió en la evolución de las tensiones internas shuar (paz-guerra, alianza-desconfianza, trabajo masculino-trabajo femenino, consanguíneos-afines, etc.)” (Bustamante 1988, 189). Esta modificación compleja, abarcó todas las aristas culturales de la sociedad shuar y se

afianza como una consecuencia de la aculturación y el contacto. La modificación de las condiciones de circulación tradicional de recursos mediante la guerra desarrolló un conflicto en el cuál la tierra se volvió un recurso a disputar y esto trajo una notable transformación de estrategias para la supervivencia shuar.

La cuestión del territorio se precisa como central dentro del argumento de Bustamante. Bajo esta lectura, las relaciones humano-naturaleza se modifican de forma irreversible. “El Shuar por su parte utiliza una noción de territorio, en la cual más que propiedad existe un derecho de usufructo negociado constantemente con los verdaderos dueños de la selva, esto es, con las madres de la caza” (Bustamante 1988, 138). Partiendo de una visión distinta del territorio, no tierra, el proceso de resistencia shuar no deja de ser simbólico, sino que la posición del líder guerrero (kakaram) deja de enfocarse en la guerra inter-tribal y se mueve hacia la guerra contra el capital y la amenaza a sus formas propias de vida. La discusión se centra en que “la economía shuar no se oriente hacia el mercado sino hacia ciertas formas de circulación al interior del grupo, a través de intercambios ceremoniales y de prestigio” (Bustamante 1988, 146), por lo tanto, la adopción de mecanismos de producción que permitan el acceso hacia el capital monetario será el principal eje de transformación. Si bien “se han visto desposeídos de aquello que podía asegurar su subsistencia digna y su subsistencia en cuanto pueblo. Siguen perdiendo su patrimonio étnico, siguen perdiendo sus condiciones de vida, su territorio” (Bustamante 1988, 147). Es aquí donde la interpretación de Bustamante desde la base material cobra valor político, los guerreros ahora plantean una guerra contra el capital en defensa de su propia existencia.

Entre las estrategias planteadas, está la necesidad de fijar su posesión permanente de territorios, reduciendo su ritmo tradicional de movilidad y estableciendo su legítimo reclamo por sus tierras, esta vez bajo la norma mestiza de la propiedad. Efectos visibles de este cambio son vistos en “la ampliación de la superficie dedicada a la yuca” (Bustamante 1988, 153) que sirve tanto como una estrategia de posicionamiento y menor movilidad de los huertos, pero también como una fuente de recursos para “comercializar excedente en los pequeños mercados locales” (Bustamante 1988, 153). La interacción mercantil es solo un efecto de procesos de interacción que históricamente han tenido “a debilitar paulatinamente las características culturales Shuar, aunque se mantenga la conciencia de pertenencia étnica” (Bustamante 1988, 161). La participación del shuar en el mercado colono capitalista se basa en los procesos de incidencia previos que promovieron la entrada de estos al territorio shuar, que sin duda establecieron la necesidad

de la organización social como otro instrumento de resistencia. “Ni los salesianos ni los franciscanos procedieron en su relación con los Shuar a establecer reducciones o misiones que constituyeran una organización global de las sociedades indígenas” (Bustamante 1988, 167). Si bien las misiones no promovieron relaciones suficientemente hostiles como para promover la articulación organizacional en los shuar, la entrada colona si lo hizo.

A nivel organizativo, el ejemplo por excelencia recae en el papel de la Federación Shuar como el primero ente colectivo de representación de la nación shuar. Por ello, “la incidencia de la Federación tiene enorme importancia en cuanto logró hacer fracasar el esquema más típico de articulación entre grupos subordinados y la sociedad nacional” (Bustamante 1988, 169). En otras palabras, la naciente Federación Shuar abrió la puerta al planteamiento político que sería plasmado en el movimiento indígena a nivel nacional. El valor de este episodio radica en que la realidad social no puede ser alejada del estudio etnográfico y reconoce la agencia de la nación shuar como un actor social dentro de la gobernanza del estado nación ecuatoriano. A partir de este enunciado la reflexión de Bustamante vuelve a la resistencia indígena como la base de la permanencia social y lo que ha evitado la desaparición de los modos de vida shuar. “Se trata de mostrar cómo ese valor (vida humana) circula no solo por agregación y o trasladado (alianzas, matrimonio, tecnología) sino también por oposición y negación, esto es a través de la muerte y la guerra” (Bustamante 1988, 187). La guerra aquí escapa de la selva descrita en las etnografías anteriores y lleva su contexto hacia la lucha política. “Este sistema de oposiciones está compuesto tanto por el polo indígena, como por el polo no indio... incluye a los mestizos que deben participar en la reflexión, discusión y búsqueda de alternativas...a pesar de nuestra identificación occidental” (Bustamante 1988, 196). Las palabras de Bustamante cierran la idea con la necesidad temprana de abordar la plurinacionalidad y multiculturalidad como un hecho innegable de la realidad social ecuatoriana.

En palabras de Bustamante el resultado de la colonización y la interacción asimétrica fue la notoria reducción de los territorios Shuar y Achuar, frente a la demanda, de tierra que los nuevos pobladores (colonos). Un segundo efecto se ve en la acelerada incorporación del shuar a la lógica capitalista y de comercio, modificando su estructura tradicional de circulación de recursos. “En el caso del Pangui, la reacción Shuar, ha sido la de desplegar esfuerzos para convertirse en un productor incorporado al mercado, que utiliza racionalmente los recursos para producir un excedente” (Bustamante, 1988, p.

159). El paisaje modelado en este esquema rompe los parámetros vistos en la etnografía anterior. Ahora, el paisaje tendrá que compartir la apuesta estatal por la ganadería como parte de su configuración. Entrando así en la politización de un problema cultural que además tendrá un trasfondo ambiental. Bajo esta mirada la estructuración de la naturaleza-cultura está completamente mediada por el capital, pero encuentra en los procesos de resistencia shuar una oportunidad para la defensa de su territorio, formas de vida y cosmovisión. Quizá la base material se modifique, pero la cultura encuentra los mecanismos para mantener fronteras permeables con una naturaleza no mercantilizada del todo. Ese es el paisaje shuar que Bustamante nos muestra en esta etnografía.

8. Construyendo un relato etnográfico: motivaciones a la lectura etnográfica

El 29 de noviembre de 2021 como parte de mis actividades profesionales tuve la oportunidad de participar de una expedición hacia la Cueva de los Tayos. Este lugar, conocido por los misterios alimentados por publicaciones especulativas (Von Dániken, 1974), se localiza en el cantón Limón Indanza, provincia de Morona Santiago en la Amazonía Sur del Ecuador. El acceso más popular hacia la cueva se realiza a través de la comunidad shuar de Coangos (Kuankus), quienes participan como guías comunitarios junto con los guías especializados que realizan tours hacia la misma. El camino inició con la movilización desde Cuenca hacia Limón Indanza, luego hacia la Y de Patuca y posteriormente al puerto fluvial de Yukiantza. Desde este lugar una lancha motorizada nos llevó hacia Coangos en un viaje de aproximadamente 40 minutos, a través del río Santiago.



Figura 17: Vista de una de las áreas abiertas en la Comunidad de Coangos, Morona Santiago. Fotografía del autor

Desde la playa del río Coangos se inició una caminata de cuatro horas hacia la comunidad, donde se encuentra la casa comunal y la escuela de Coangos, por un sendero estrecho de colinas empinadas y cuya mitad se encontraba señalada por una imagen de la Virgen María, aludiendo a la fe cristiano-católica de la comunidad, a quien se encomiendan al salir y regresar de su comunidad. Coangos presentaba una concentración de casas rodeadas de huertos familiares que se organizaban alrededor de un espacio abierto que servía como área social y espacios deportivos para la práctica de fútbol. Mientras almorzábamos un ayampaco de palmito y pollo de campo con una infusión fresca de piña, cuyo aderezo principal era ají machacado con sal, mientras la guarnición consistía en verdes y yucas cocidas en agua. Nuestro almuerzo fue en la sala comunal de Coangos donde nos reunimos con los líderes de la comunidad, incluyendo el presidente y el síndico de la comunidad.

El ingreso hacia la cueva se dio a través de una caminata de dos horas y media desde la comunidad. El ingreso a las galerías de la Cueva de Los Tayos se remonta al origen de esta, caracterizada por la memoria oral de la tradición shuar de cómo entender la relación de los humanos con la naturaleza. Las galerías se encontraban a 60 metros de profundidad, solo alcanzables a través de rapel con equipos de espeleología desde la entrada hasta el fondo de la primera galería. El campamento se localizaba a media hora de caminata desde el fondo hacia una amplia galería en donde sus paredes tenían alrededor de 20 metros de altura en donde los tayos (*Steatornis caripensis*) o aves de aceite anidaban. Tuvimos un total de dos noches pernoctadas dentro de la cueva sin ver la luz del sol y explorando las distintas galerías. Sin embargo, la verdadera riqueza del viaje venía del contexto simbólico de la comunidad hacia la cueva, con lo que la actividad se conjuga en las historias allí contadas. José Saant,¹⁴ compartió con nosotros el mito de origen de la cueva, misma que me permito presentar en las siguientes líneas.

En el pasado los ancestros de los habitantes shuar de la comunidad de Kuankus, eran nómadas, guerreros y tenían entre sus rituales la reducción de cabezas. Sus hombres eran polígamos, tenían muchas mujeres e hijos. Sin embargo, para el caso de las mujeres la historia era distinta, el adulterio femenino era castigado con la muerte y la ceremonia de la tsantsa para la reducción de cabezas. En aquel tiempo una mujer casada llamada

¹⁴ Historia redactada a partir de la transcripción de la entrevista realizada a Nurimkias José Saant Santchim, presidente de la comunidad shuar de Kuankus y quién acompañó al equipo como guía local en 2021.

Nunkui Nua, cometió adulterio al haber traicionado a su esposo con otro hombre. Su esposo al darse cuenta de esta afrenta fue a contárselo a su suegro para poder aplicar el castigo correspondiente a su esposa infiel. El padre de Nunkui Nua, en obediencia a sus reglas, en correspondencia a la ofensa hecha por su hija, ordena que se le mate y reduzca su cabeza. La madre de Nunkui Nua, al escuchar la decisión de su esposo y yerno, decide advertirle a su hija para salvar su vida. Entonces le dice a Nunkui Nua que huyera hacia el bosque para evitar que la mataran sus familiares, y que su condena fuera el ser devorado por los animales de la selva.

Nunkui Nua huyó de su casa y comunidad, adentrándose en el bosque. Sin embargo, al pasar el tiempo sintió hambre. Buscando algo para alimentarse, se encuentra con una quebrada, en donde al descender se encuentra con una cueva con aves que volaban a su alrededor. Es así, como Nunkui Nua descubre a los tayos y a la mítica cueva. Como no sabía el nombre de estas aves, ella decide atrapar una e ir a mostrársela a su madre. Entonces Nunkui Nua regresó a su aldea, más decidió esconderse en la chacra y esperar a que su madre fuera a realizar sus labores agrarias y recoger la yuca. Al encontrarse con su madre, Nunkui Nua le muestra el ave que había encontrado, y le preguntó qué clase de ave era esta. No obstante, su madre desconocía el nombre del ave, entonces ella decidió tomar el ave e ir a preguntarle a su esposo, mientras dejó a Nunkui Nua, oculta en la chacra.

Cuando el hombre vio el ave, exclamó: ¡este es tayo!, ¿Dé donde lo sacaste? ¿Quién lo trajo? En ese momento, la mujer respondió: lo trajo nuestra hija, la que traicionó a su marido y cometió adulterio, la que tu consentiste matar y reducir su cabeza. Entonces, el hombre al ver en el tayo una esperanza para su pueblo, llamó a su yerno y le manifestó: sabes yerno, tu mujer ha encontrado un tayo, yo como padre he decidido perdonarla, por lo que te solicito que tú también le perdones, para que nos pueda mostrar donde anidan estas aves. Es así como el esposo decidió perdonar a Nunkui Nua, pero ella mantuvo su temor, debido a que su falta no solía ser digna de perdón y temía ser asesinada al regresar a su casa. Sin embargo, su padre y su esposo la perdonaron, y Nunkui Nua les mostró el acceso a la cueva en donde había encontrado a los tayos. Cuando llegaron, vieron una gran abundancia de pájaros y todos exclamaron: ¡este es tayo! Y quedaron muy sorprendidos.

En la cultura y costumbres shuar se acostumbra a que todo descubrimiento de algo nuevo o extraño debe ser acompañado obligatoriamente de una ceremonia. Esta costumbre se mantiene que, al acercarse sin haberla realizado se espera tener mala suerte

o incluso la muerte. Mas, las personas al estar tan impactadas por la abundancia de las aves se dedicaron a capturarlos y no realizaron la ceremonia. Una vez que los pájaros existentes en la parte externa decidieron bajar a las entrañas de la cueva, pero Nunkui no podía bajar al no haber sido realizada la ceremonia, así transcurrió un año completo. Los relatos de quienes bajaban a la cueva afirmaban que dentro había maravillas, abundancia de aves, muchas cosas. Estas palabras incitaron a Nunkui Nua a bajar y conocer la cueva, porque creía injusto que al ser ella quien descubrió la cueva, no pudiera bajar y ver con sus propios ojos lo que había dentro.

En el año transcurrido Nunkui Nua había quedado embarazada. Para descender en la cueva, el sistema consistía en la elaboración de escaleras con lianas de pambil. Nunkui Nua se atrevió a ingresar en la cueva para ver lo que había dentro, por lo que descendió por las lianas. Como estaba embarazada, su vientre abultado choca con la pared de la cueva y se precipita hacia atrás. En la cueva había dos paredes estrechas, muy juntas una de la otra, por lo que Nunkui Nua al estar embarazada queda atrapada en dichas paredes, es allí donde ella se transforma en piedra y se dice que se la puede ver allí, entre las paredes, la descubridora de la cueva reposa eternamente en ella.

En la cueva hay dos clases de aves, unos denominados Nunkui Nua de color negruzco y con puntos blancos en las alas, mientras que las otras aves son conocidas como Yampitzmar, de color café claro y puntos blandos en las alas. Los abuelos shuar tenían un gran respeto por la cueva, porque afirmaban que la dueña de la cueva era su descubridora, cuyo espíritu habita en ella. Por ello, todos quienes bajaban a capturar tayos debían pedir permiso mediante cantos tanto al descender como al subir por las lianas, agradeciendo a Nunkui Nua. Las expediciones de colecta de tayos eran dirigidas por un jefe que lideraba todo el proceso. Por lo que la construcción de las escaleras de lianas y el descenso eran regulados, así como el corte de las escaleras tras cada expedición era obligatorio, para evitar que alguien muriera por bajar por lianas deterioradas.

La cueva fue bautizada con el nombre de Nankupas, debido a que dentro existe una quebrada con cascadas conocida como Nankupas, misma en la que se encuentran cangrejos y conecta con los sumideros. La cueva fue descubierta hace siglos, y la historia es transmitida de generación en generación.

La mitología explica los procesos de orígenes como explicaciones del mundo. Quizá la mejor explicación proviene del estructuralismo francés en donde la función de los mitos evoca la construcción social para comprender la razón de lugares, costumbres, rituales y demás que configuran la realidad de su sociedad (Lévi-Strauss, 1963). Este

proceso, conjuga una notable comprensión del territorio bajo la lógica de una historia de ancestros que se ajusta bastante bien a la estructura típica del mito y explica mediante la transición de un personaje que se enfrenta a un conflicto, sale de su mundo conocido, regresa y resuelve el conflicto. En el caso de la Cueva de los Tayos Nankupas, la historia de Nunkui (nombre de una deidad femenina shuar) encuentra en los tayos un recurso que compensa su transgresión hacia las normas sociales de la comunidad. Es también, notable que Nunkui fallece al caer en la cueva al transgredir una vez más la norma de su comunidad, cuando ingresa a la cueva en estado de gestación y quiere reclamar el crédito de su hallazgo.

En este contexto, el ejercicio de construcción etnográfica nace de las concepciones del paisaje a través de la tradición oral de la comunidad y también con la experiencia propia descriptiva del bosque alto amazónico de la cuenca del río Santiago. Sin embargo, la cueva como lugar tangible no solo es un lugar geográfico, sino también un lugar de significados con un nombre definido y profundamente asociado con la feminidad. De las experiencias sensoriales de la cueva, la relación de la oscuridad con el nacimiento y la muerte, así como la abundancia y fertilidad con la mujer shuar, componen un proceso de acceso hacia la cosmovisión shuar en su proceso de articulación y significación de las interacciones humano-naturaleza (Kohn, 2021). Es por ello, que la descripción objetiva de los bosques y formaciones kársticas está cargada de un contexto simbólico que nos da acceso a un territorio conformado por personas y bosque en conjunción, siendo un cuerpo social, un cuerpo físico y un cuerpo simbólico (Tsing & Satsuka, 2008).

Lejos de romantizar la narrativa de José Saant, la vida de Coangos no se limita al turismo comunitario, sino que alberga producción agrícola, la administración de lanchas de motor para el transporte fluvial, y minería artesanal, dada por la presencia de maquinaria a lo largo de las orillas del río. “El medio de vida de muchas comunidades y grupos autóctonos se transforma y pasa a consistir en el cobro a los turistas por las visitas a sus lugares y santuarios sagrados, por el espectáculo de sus rituales o por la exhibición de su vida diaria más o menos etnologizada” (Villavicencio, 2020, p. 402). En tal sentido, el acceso a Coangos encuentra un valor especial en este relato etnográfico, pues no es el bosque de la cuenca del Santiago habitado por el shuar, sino un paisaje con interacciones y significados que tratan de existir y resistir ante un exterior distinto y hostil.

La creación etnográfica no es un ejercicio sencillo ni tampoco aduce a que su creación se puede lograr en estancias cortas ni con contactos efímeros con personas de las comunidades que visitamos. Sin embargo, un ejercicio etnográfico personal se ve

reflejado en esta y otras experiencias que me permitieron contrastar los conocimientos etnográficos adquiridos durante la lectura consciente de los autores examinados en este capítulo y mi experiencia profesional me permitieron crear una perspectiva propia de como los shuar establecen su posición identitaria y política frente a su territorio y realidad contemporánea. Conocer de primera mano, relatos de su mitología y conocer los lugares referenciados como la Cueva de los Tayos, la selva (Ikiam), los ríos (mayu), me permiten crear mi propio relato etnográfico. Estas páginas no son sino un acercamiento en primera persona que motivó mi lectura de la etnografía shuar y achuar, inspirado en mis episodios de aprendizaje sobre la vida y cultura shuar. De primera mano tuve la oportunidad de compartir y trabajar en investigación arqueológica con jóvenes shuar del cantón Pablo Sexto, participar de reuniones sobre la tsantsa y su cosmovisión en la Federación Interprovincial de Comunidades Shuar-FICSH en Sucúa, conocer procesos agroecológicos y de soberanía alimentaria con la reintroducción de hongos silvestres en la comunidad San Luis de Inimkís (Sevilla Don Bosco), y conocer procesos de artesanía tradicional en la comunidad de Yukutais (Sucúa). Todas estas experiencias forjaron de primera mano mi compromiso académico, profesional y personal con las comunidades Aents y su territorio. Este relato es una postura personal sobre la etnografía y el pueblo shuar que se suma a la discusión etnográfica y ecológica política sobre la vida en la Amazonía sur del Ecuador. El siguiente capítulo desarrolla la discusión sobre la lectura etnográfica de la categoría naturaleza-cultura desde el pensamiento ecológico político.

Capítulo tercero

Etnografía y cambio hacia una ecología del paisaje amazónico

La transformación de los espacios parece mantenerse estable en los trabajos de Descola, mientras que un rompimiento se vislumbra en la obra de Bustamante y su trabajo en Zamora Chinchipe. El establecimiento de centros urbanos en los territorios shuar, hace que el huerto se despliegue hacia espacios cada vez más restringidos. La producción comienza a verse amenazada por el acceso a la tierra que permitía la rotación de los cultivos y de las casas. La formación de las cooperativas Shuar que tienen un sentido similar al de las reducciones misionales de la colonia y la república temprana, establecen un contexto de transformación drástica. Ahora, la información que me permite llegar a configurar el paisaje etnográfico en los trabajos de inicios del siglo 20 y su transformación hasta los años 80. Establecen cambios en la concepción de los usos del espacio y la consideración simbólica que esta representa. En el caso de Descola, la naturaleza está representada en el huerto y la mención de una micro selva. Para Bustamante su atención se centra en la tierra y el conflicto que se desencadena por su desposesión, mientras que su eje articulador es la guerra, que guarda cercanía con el acceso a recursos (Bustamante, 2006). A continuación, la Tabla 1 resume los detalles más representativos de la producción reportada por las etnografías citadas, y que nos permitirá desarrollar la discusión.

Tabla 1
Síntesis de los trabajos etnográficos abordados en este estudio

Autor	Producción hortícola	Caza y pesca	Aspectos simbólicos
Up de Graff 1894-1901 Publicado en 1923	Agricultura de roza y quema, con residencia itinerante. Producción de yuca en huertos denominados chacras	Arpón y barbasco para la pesca. Lanza para la cacería.	Tsantsa Instrumentos musicales Rituales
Rafael Karsten 1916-1919 Publicado en 1923 1928-1929 Publicado en 1935	Agricultura de roza y quema, con residencia itinerante. Cultivo femenino: yuca, camote, zanahoria, frejol, maní, papa dulce, maní, calabaza, mate, tsimbimba, chiki, achiote. Cultivo masculino: plátano, maíz, chonta,	Arpón y barbasco para la pesca. Lanza para la cacería y uso de perros.	Tsantsa Religión animista Ritos agrícolas

	tabaco, ayahuasca, barbasco		
Michael Harner 1956-1957 Publicado en 1972	Agricultura de roza y quema, con residencia itinerante. Rotación de tierras para el cultivo y residencia. Uso de hachas de acero y machetes.	La cacería abandona la lanza e incorpora el uso de cerbatana y curare. También se menciona el uso de armas de fuego. Cultivo de yuca, taro, papas dulces, araceae, mayas, maní, plátano, maíz, ají, tomate, cebolla, bananas, piña, papaya, caña de azúcar, tabaco, achiote, mate y algodón.	Restricciones en la cacería de venados y conejos. Elaboración de chicha de yuca en contextos festivos. Ritos Agrícolas.
Philippe Descola 1976-1978 Publicado en 1988	Agricultura de roza y quema, con residencia itinerante.	Bananos y plátanos como plantas que separan el huerto del bosque. 62 especies cultivadas en ellos huertos. Se introducen cultivos como aguacate, achira y jícama.	Actividades agrícolas como reflejo de manejo simbólico y ecológico.
Teodoro Bustamante 1984-1986? Publicado en 1988	Agricultura de roza y quema, con residencia itinerante.	Cultivo de yuca, papa china, camote, ají, barbasco y maní.	Proceso de encuentro colonial.

Fuente y elaboración propias a partir de las obras de Up de Graff (1923); Karsten (2000); Harner (1972); Descola (1996^a); Bustamante (1988)

El paisaje, está sometido a un cambio constante, no solo sometidas a las técnicas productivas utilizadas, sino también a las condiciones en las que el sistema estructural de la cultura puede verse sometido. En tal cuestión las etnografías de Karsten y Harner estarán remitidas al aparente purismo en el que pudieron presenciar la vida de los pueblos Shuar y Achuar, mientras que en el caso de Descola y Bustamante su trabajo antropológico profundiza en el entendimiento de la sociedad Shuar, a través del avance de la teoría antropológica y de los problemas políticos que desencadenan las condiciones históricas, económicas y mundiales. “Sus vidas eran entonces libres de todas aquellas constricciones normalmente impuestas a las naciones indígenas por el aparato colonial interno” (Descola, 1996b, p. 5). En esta discusión se vislumbra que la interacción humano-naturaleza evoca una dicotomía atravesada por relaciones de poder, pero que no se restringe a la relación occidental de seres, sino que abre la posibilidad a otras relaciones por fuera de lo netamente humano.

El destino interpretativo se enfila hacia una síntesis relacional entre el ser humano y el ambiente (Ingold, 2011). Este paisaje ha sido leído desde los trabajos etnográficos y

su trayectoria en la historia de los Shuar y Achuar en la Amazonía Ecuatoriana. “La absorción final de las tribus de los bosques tropicales y las áreas marginales dentro de la civilización europea nunca han sido estudiados, sino hasta que recientemente el interés antropológico ha cesado cuando las costumbres tribales han sido perdidas” (Steward, 1948c, p. 3). Sin embargo, a diferencia de las nociones de recopilación de data etnográfica, el interés de este estudio está en la historización de los episodios etnográficos como parte de trayectorias políticas y epistemológicas. En este espacio la producción de etnografía transita como un hecho social, producto de su época, pero que nos ayuda a comprender la transición tanto epistemológica como ontológica. En la propuesta de Vallejo y Álvarez (2022) sobre la etnografía amazónica ecuatoriana, se pueden apreciar al menos cinco categorías para organizar y entender las miradas, líneas temáticas y genealogías conceptuales de las obras amazónicas.

Tabla 2
Miradas, líneas temáticas y genealogías conceptuales de los trabajos etnográficos sobre los pueblos Aents¹⁵

Categorías	Autores asociados	Líneas Temáticas
Misioneros, expedicionarios y coleccionistas	Paul Rivet (1901-1906) Rafael Karsten (1916) Matthew Williams Stirling (1931)	Pueblos primitivos Salvajismo puro
Particularismo histórico	Matthew Williams Stirling	Reconstrucción histórica cultural
Modernización e integración	Siro Pellizaro (1950-1960)	Agentes misioneros
Neomarxismo	Salazar (1981) Bustamante (1988) Anne Christine Taylor (1993) Rubenstein	Colonización Articulación Estado
Estructuralismo, marxismo estructural y giro ontológico	Philippe Descola (1988)	Superestructura como relaciones de producción

Fuente y elaboración propias a partir de Vallejo y Álvarez (2022).

Esta propuesta analítica (Vallejo y Álvarez 2022) presenta a los episodios etnográficos de acuerdo con la transición de intereses y epistemologías, la orientación teórica de sus autores. Es así como el interés inicial de Karsten y Up de Graff recaen en la tendencia de su época sobre el exotismo y salvajismo que describe un paisaje inhóspito y cargado de simbolismos religiosos que estructuraban la sociedad, la guerra y su subsistencia. Para el caso de Bustamante, su enfoque etnográfico se enmarca en una

¹⁵ Esta tabla organiza la clasificación propuesta por Vallejo y Álvarez (2002) las obras y líneas temáticas trabajadas con respecto a la etnografía Aents. Fueron excluidos, categorías, obras y autores no relacionados con la etnografía Aents.

tendencia neomarxista centrada en la interpretación de la producción y organización social a partir de la transformación de los pueblos shuar durante la colonización de sus territorios posterior a la reforma agraria. “Bustamante interpretó el tema de la violencia no como característica inherente a los grupos amazónicos sino como respuesta a la colonización” (Vallejo & Álvarez, 2022, p. 40). Finalmente, Descola se ubica en el giro ontológico que enfoca la ideología o superestructura como ente articulador de la producción tanto física como ideal.

En cuanto a la conformación ontológica de las esferas de interacción, se puede entender cómo la información y análisis presentados en los episodios etnográficos configuran el acceso hacia la cosmovisión como parte de su identidad y estrategias de resistencia. “Todas ellas enlazadas con el habitar y aposentarse de una cierta manera en el territorio y más allá de las concepciones afincadas en el ideal de bienestar de los patrones civilizatorios de consumo” (Juncosa B., 2022, p. 328). En este caso, la coincidencia de una indivisión entre seres humanos (Aents) y no-humanos (bosques, espíritus, divinidades, animales, etc.), dado que las propuestas de autodeterminación van siempre de la mano con sus territorios, al igual que su representatividad comunitaria es solo un espacio en el que los Aents exponen su posición en el lenguaje jurídico y organizativo a nivel político. En tal sentido no se trata de una selva¹⁶ domesticada o domesticable, sino doméstica, un espacio de convergencia tanto natural como cultural (Brosius et al., 2005; Greenough & Tsing, 2003; Vallejo & Álvarez, 2022), que permite la interacción interna (simbiótica, simbólica, semántica) y externa (política, comercial).

Una praxis es así una totalidad orgánica en la que se mezclan estrechamente los aspectos materiales y los aspectos mentales; si no es posible reducir los segundos a reflejos deformados de los primeros, en cambio tal vez no es posible evaluar la parte respectiva de unos y otros en la estructuración de las prácticas. (Descola, 1988, p. 26)

La incorporación de la Amazonía crea nuevas condiciones que cambian los modos de relacionamiento, modifican las posibilidades de producción, pero también promueven los mecanismos necesarios para el posicionamiento. En tal sentido, el paisaje Aents, examinado a través de los episodios etnográficos, presenta una realidad de incorporación colonial, que con el pasar del tiempo iban modificando las relaciones productivas. Sin embargo, las esferas relacionales que van introduciendo lógicas de explotación y uso de

¹⁶ Esfera relacional humano-naturaleza.

capital, no extinguen del todo el sistema cosmológico sobre su territorio. Quizá la principal diferencia se vea en los personajes y lugares de sus mitos en los cuales los Aents mantienen una narrativa purista de seres, en lugar de la incorporación de elementos coloniales como se puede ver en los Ávila runa de Orellana, en la Amazonía norte (Kohn, 2018). De toda esta reflexión, la transición epistémica recalca la transición de la concepción dualista de la naturaleza y el ser humano, hacia versiones interpretativas más dinámicas y permeables, que incluso llegan a plantear posturas monistas desde los saberes ecológicos no occidentales (2008). Este capítulo examina los cambios percibidos en la etnografía trayendo como principal síntoma de cambio la percepción de la relación naturaleza-cultura dentro de la crítica al discurso planteado desde la ecológica política (Escobar 1996). A continuación, se desarrollarán cinco ideas que guían la discusión conceptual desde una ecología política planteada desde la antropología y como la etnografía es el recurso por excelencia para este planteamiento.

1. Paisaje amazónico, trayectorias histórico-políticas

Las consideraciones sobre cómo entender el paisaje, tienen que obligatoriamente revisar la amplitud de este concepto. Para entender la relación del ser humano con el espacio habremos de definirlo como una construcción social. “La construcción del paisaje humano esta inseparablemente atado a la cosmología, a la cultura transmitida y, al poder y reproducción social” (Arroyo-Kalin, 2016, p. 9). En palabras de Butzer (1982) la realidad no se limita al medio biofísico, sino que también incorpora las percepciones de este medio. Bajo esta premisa la idea del paisaje, el componente biofísico y las intenciones por sobre este espacio, noción que coincide con los planteamientos de Ingold (2021). Dado que es un ente material pero también ideal, habría que precisar que las cualidades otorgadas a estos espacios crean lugares de uso social. La pertenencia multilateral de un mismo espacio define la complejidad e importancia del paisaje, como la manifestación más notoria de la relación humano-naturaleza.

En una región fronteriza como la Amazonía, donde cada día los negocios involucran la apertura e incorporación de nuevas regiones hacia una política dominante y el sistema de mercado, son contantes la violencia política, la inestabilidad, y la rapacidad económica. (Brosius et al., 2005, p. 232)

La postura monista del paisaje diría que su interrelación marca el ritmo de la sociedad en sí misma, pero una postura dualista, posicionaría dicho espacio como sectores

domesticados. Estas tendencias tienen que ver también con las propuestas teóricas, con las que se busca estudiar el paisaje. Sin embargo, una lectura completa desde la antropología debería contemplar al paisaje en las esferas planteadas por Arroyo-Kalin (2016). Esta síntesis propuesta desde la ecología histórica (Balée, 2006), es un consenso interpretativo sobre cómo entender la modificación humana de espacios a través de los tiempos, pero también su forma de relacionamiento en un sistema social. El ejercicio realizado hasta el momento nos permite identificar tres periodos etnográficos que se enmarcan en diferentes puntos de la trayectoria antropológica (Lathrap, 1970; Marcus & Fischer, 1999). Como bien se ha señalado, la transición epistémica en la evolución de la teoría antropológica vislumbra diversos matices que condicionan la forma de describir el hecho observado. La condición epistémica es propia del contexto social en el cuál esta emerge, por ello consideraciones neoevolucionistas que identifican categorías culturales y una aparente selección natural de las más aptas (Ingold, 1986), se presentan en un contexto de imperios coloniales. Esta aparente conveniencia de las acciones comerciales y políticas en un sistema mundo (Wallerstein, 2000), que organiza a las naciones en una lógica de centro-periferia, domina también el ámbito académico, y justificó la preponderancia de una sociedad sobre otra.

Esta sección del trabajo desarrollado busca realizar la aplicación de los conceptos desarrollados en el marco teórico frente a los datos etnográficos de los shuar y achuar durante el Siglo 20. En tal aspecto, el análisis se concentró en la configuración del paisaje como representación de la relación humano-naturaleza de la lectura etnográfica. Este análisis toma las particularidades del paisaje señalados en Arroyo-Kalin (2016), para referir tanto el bagaje teórico de la antropología crítica como el de la ecología política. El giro ontológico de la antropología demanda de politizar la disciplina y propone a la etnografía como el recurso metodológico más poderoso (Kohn 2015). En tal sentido, la utilidad de la lectura etnográfica nos propone el acceso hacia un episodio histórico específico complementado por la interpretación del mundo simbólico y los detalles que pueden ser revisados directamente en ciertos trabajos (Karsten 2020; Harner 1972; Descola 1988; Bustamante 1988) mientras que son datos no analizados en otros (Up de Graff; Stirling 1938). La propuesta de una naturaleza domesticada y dominada evoca claramente el discurso de la modernidad y se encaja en la configuración de un norte global que influye en la ciencia. Sin embargo, el giro ontológico y el posicionamiento político le brindan a Descola y Bustamante una profundidad de mayor interés hacia un pensamiento ecológico-político.

2. El sistema simbólico y el paisaje en la etnografía Aents

La definición del espacio de los pueblos de la montaña (Steward, 1948c) fue configurado a través de la consideración de los bosques húmedos tropicales de las estribaciones orientales de los Andes. Este paraje incluía los territorios de Bolivia, Ecuador y Perú, mismos que presentarían una geografía parecida, para el hábitat de grupos que no se agrupaban ni en los Andes ni en la cuenca baja Amazónica. Su descripción de montañas escarpadas, torrentes y valles profundos, muestran un entorno irregular que configura lo que se conoce como Alta Amazonía (Lathrap, 1970). Entre las designaciones para el paisaje en mención, cabe resaltar que las consideraciones etnográficas fueron para inicios del Siglo 20, vinculadas a un trasfondo neoevolucionista. Las consideraciones de Steward (1948) para las tribus de la montaña contrastan con la designación de las civilizaciones andinas, como el esplendor cultural de los aborígenes americanos. Esta diferenciación atribuye la evolución por un aparente éxito adaptativo (Steward, 2003) que, en comparación, otorga mayores ventajas de un grupo hacia otro, en la habitación del espacio. Estas consideraciones jerarquizan las características culturales bajo un sesgo ideológico, propio del sistema cultural en el que la etnografía es escrita. Tomando en cuenta el momento histórico en que las primeras etnografías para los Jívaro, sabremos que las consideraciones tomadas por los viajeros (Up de Graff) o los etnógrafos (Karsten), vienen de la mano con las condiciones epistémicas de la antropología de la época.

Una definición sencilla de condición epistémica sería la manera en que podemos conocer y crear conocimiento (Grüner, 1998). Esta sencilla definición presenta a debate el trasfondo en el que el conocimiento puede ser producido y como se puede llegar a él. Bajo esta instancia el contexto histórico de la etnografía cobra importancia para realizar una lectura crítica del hecho descrito. “En otras palabras, las prácticas institucionalizadas y relaciones de poder forman tanto la producción, circulación y consumo del conocimiento antropológico como la producción de la posición del sujeto y subjetividades” (Restrepo y Escobar 2005, 103). Una etnografía realizada por un viajero estadounidense o un antropólogo finlandés en el bosque tropical de la Alta Amazonía, en las primeras décadas del siglo 20, construirá su relato a través de su bagaje teórico y cultural de la época. Señalando prejuicios raciales, económicos y sociales, se puede entender que el entendimiento sobre las sociedades presente dichas particularidades.

En el caso de la etnografía Shuar temprana, las reflexiones de Perruchon (2000) en el prefacio de la traducción de Abya-Yala de la obra de Karsten, establece claramente consideraciones personales de los autores que trabajaron en la zona. Existe la consideración de lo agreste del paraje hasta las condiciones de acceso hacia los espacios (Perruchon, 2000). En tal cuestión el parámetro a comparar siempre será la referencia hacia las condiciones de vida en los centros urbanos de los que provienen los investigadores. Este parámetro comparativo condiciona la interpretación y la manera en que esto es descrito en la etnografía. La interpretación del mundo simbólico en la obra de Karsten satura la descripción de los hechos de la vida Shuar que fueron descritos. En el caso del cultivo de la yuca en Karsten, evoca un complejo sistema ritual que contempla cantos y ceremonias de amplia duración para el cultivo de yuca en el huerto (Karsten, 1923). Dicha descripción es criticada desde Harner (1972) aduciendo un mal entendimiento en el uso de los intérpretes y la presentación de la información. Sin embargo, el acceso al mundo ritual desde el antropólogo es un oficio de complicada técnica que involucrará desde tergiversación interpretativa hasta la presentación saturada de información.

Los juicios de valor tras la lectura etnográfica evocan el principio elemental de la crítica antropológica contemporánea (Marcus & Fischer, 1999), su evidente construcción social. Sin embargo, el valor del trabajo etnográfico es el acceso a un tipo de hechos únicos acontecidos en un momento y espacio dado, pero también la precisión de la contextualización de esta información. Por lo tanto, la lectura crítica problematizará el trabajo etnográfico desde la condición epistémica de las ciencias sociales en la actualidad. La Antropología contemporánea nutre con el método etnográfico a ciencias afines, pero también contextualiza sus perspectivas desde el avance de la forma en que se piensa al ser humano y su medio, en otras disciplinas. Por lo tanto, la vanguardia en las ciencias sociales tiene impacto en todo el conjunto de disciplinas.

Un ejercicio importante de esta perspectiva son las reflexiones de la naturaleza desde las ciencias sociales. Como examinamos en el primer capítulo, este peldaño tuvo una trayectoria importante al momento de consolidar las perspectivas sobre la naturaleza mientras se reflexiona sobre la cultura y el ser humano. De acuerdo con lo examinado la tradición teórica para 1920, fijaba preceptos tempranos sobre la diversidad cultural y las formas de vida de los *no occidentales*. Entre estos, el más vanguardista estaría vinculado a una explicación funcional de la evolución de los grupos humanos desde la ecología cultural. La ecología humana en sus etapas tempranas presentaba la innovación de no solo

adoptar el neoevolucionismo como un discurso práctico para la superposición social y cultural, sino la analogía de bases biológicas para el análisis antropológico. Por ello las reflexiones de Steward (2003) con respecto al difusionismo cultural recaen en la comparación del éxito de la cultura como una ventaja adaptativa frente a las condiciones ambientales. Sin embargo, el análisis comparativo, no era entre especies distintas sino entre grupos humanos. Esta comparación tomaba en cuenta aspectos geográficos y culturales para el aprovechamiento de recursos y la modificación del contexto para habitarlo exitosamente.

La adaptación en la ecología cultural cobra relevancia como el concepto por excelencia para la entender la relación humano-naturaleza. Manifestado como aprovechamiento energético eficiente (White, 1943), las interpretaciones de los casos etnográficos vislumbraron en la cultura a la herramienta que permite a la humanidad el control de la naturaleza. Sin embargo, esta reflexión no superaba la disposición dualista de la concepción de la naturaleza, sino que conservaba el precepto positivista de describir la experiencia observada como algo que existe de forma separada (Alvesson & Sköldberg, 2000). El dualismo no solo separa al observador del objeto observado, en el caso de la antropología justifica la aparente objetividad de la escritura etnográfica. Por ello, la visión de una etnografía como producto construido (Clifford, 1986), presenta un abandono de la tradición etnográfica existente hasta los años 70.

El dualismo en la etnografía temprana está presente en los trabajos de Karsten (2000), Steward (1948) y Harner (1972). Su posición interpretativa frente a su experiencia con los Aents muestra una separación metodológica del sujeto investigado. El caso más extremo de esta posición es la de Steward que realizó un amplio capítulo sobre los grupos humanos de la montaña, sin haber pisado dicho territorio. La pretensión de objetividad justifica la escritura descriptiva de la etnografía y el análisis sin temor a sesgos culturales e ideológicos. La pretensión de estudiar sistemas religiosos (Karsten, 1926) lleva a Karsten a desarrollar toda una visualización de las sociedades a través de la ritualidad, mostrándola como una realidad de un grupo humano a ser leído por una academia que también construye el otro como un espécimen a analizar.

Sobre los cimientos majestuosos de la Naturaleza, con sus ostensibles subconjuntos, sus leyes sin equívoco y sus límites bien fijados, descansa el gran cajón de sastre de las culturas, la torre de Babel de las lenguas y las costumbres, lo propio del hombre incorporado a la inmensa variedad de sus manifestaciones contingentes. (Descola 2001, 13).

Esta etapa etnográfica (1900-1950) materializa y naturaliza al sujeto de estudio, volviéndolo un objeto digno de clasificar bajo preceptos inventados en una realidad cultural distante. El diálogo de la sociedad etnográfica americana y la universidad restringía el debate sobre la etnografía y su método a un medio exclusivo. Pese a que la intención de Steward (1946) en el *Handbook* recaía en la toma de conciencia sobre la diversidad cultural, su base de acción recaía sobre la materialización de estos grupos, como tesoros etnográficos a ser guardados en los registros del *Smithsonian Institution* para su muestra al público. Tal como lo describe Descola (2003) asigna al indígena una categoría dentro de la condición epistémica occidental.

Esta forma de organizar el mundo entorpece observar el fondo de una relación cercana. Para los años 1950 la crítica al *Handbook* y sus fuentes etnográficas, llevaron a un segundo periodo etnográfico de importancia para este estudio, la incursión de Harner. Con una visión mucho más positivista centra su etnografía sobre la dimensión de espacios en los Aents. Aunque su versión etnográfica es más crítica que la de Karsten, su visión sobre los Aents mantiene aún disposiciones dualistas en la manera en cómo se realiza la etnografía. Es necesario señalar que la presentación de datos en su etnografía es mucho más sencilla, con menor carga simbólica, y mayores prestaciones al análisis. El simbolismo adopta una visión más profunda basada en el análisis de los datos etnográficos, a manera de un análisis positivista.

El trabajo de Harner (1972), presenta el cuestionamiento a la etnografía de Karsten, misma que a su vez es una crítica a la antropología de inicios del Siglo 20. Tener reparos metodológicos y teóricos, aunque pueda verse como una postura personal, evoca el cambio epistémico para los años 50, teniendo la sofisticación del positivismo y la objetividad empírica como tendencia académica (Alvesson & Sköldbberg, 2009). Por ello la descripción en Harner tendrá una marcada separación entre lo cultural y lo natural (Harner, 1972). La delimitación del espacio doméstico, por la apertura de claros en el bosque, marca también consideraciones simbólicas sobre como Harner concibe la relación entre los Shuar y el bosque, es decir con su entorno natural.

La postura dualista en la etnografía de los pueblos de las cascadas sagradas coincide con los preceptos teóricos estructuralistas de la época. La interpretación de las estructuras básicas de organización social tuvo sus orígenes en la lingüística estructural donde se buscaba unidades mínimas de composición de mensajes (Lévi-Strauss, 1963). Para el caso de la antropología estructuralista, la comprensión de esta premisa dio paso a dos aportes trascendentales. El primero, sobre los mitos de origen de todos los pueblos

humanos tienen una estructura básica que afronta la determinación cultural a través del conflicto, que puede ser frente a otro pueblo o a la naturaleza (Lévi-Strauss, 2002). El segundo es que la unidad mínima de organización social (la familia) establece principios elementales para el modo en que los seres humanos pueden relacionarse, el parentesco (Lévi-Strauss 1966).

Bajo estos principios, el aporte de la teoría estructuralista francesa es el hecho de admitir que las formas de producir conocimiento de los seres humanos, es un principio universal. Por lo tanto, revelaciones como las de admitir que existe un *pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss, 1966), derriban las consideraciones previas de la antropología sobre la superioridad de unas sociedades frente a otras, definiendo una escala de jerarquías neoevolucionistas (Ingold, 1986). La concepción de un dualismo objetivo dentro de la interpretación antropológica logra ver en Harner la separación por excelencia, es decir reconocer lo cultural en contraposición con lo natural. Es decir, el principio de la antropología estructuralista y su vasto estudio sobre binarios opuestos complementarios. A continuación, abordaremos la etnografía de Harner desde el primer aporte del estructuralismo señalado anteriormente, por lo cual el segundo será trabajado más adelante.

Las descripciones de Harner sobre el paisaje en los huertos y casas Shuar señalan el apropiamiento de espacios del bosque por parte de las personas. La tarea de la apertura del bosque, como una tarea masculina es vista como la dominación del ser cultural (hombre), frente a un bosque que es la naturaleza (Harner, 1982). Tomar ese espacio, es talar árboles, recoger los restos y quemarlos. Al igual que Karsten, Harner toma el simbolismo de esta práctica como una especie de apropiación cultural del espacio antes salvaje. Quizá la mayor prueba de este tipo de consideraciones recae en la conformación del huerto, donde la yuca sigue estableciendo la mayor importancia del sistema productivo y ritual. Mientras tanto, otras especies son distribuidas juntas a lo largo del sitio, a excepción del plátano que conforma una barrera vegetal que hace de frontera con el bosque.

La concepción del plátano configura la exterioridad que Harner le da al bosque frente al componente cultural. La división sexual del trabajo se mantiene como eje de organización cultural, la cacería y la guerra son actividades masculinas por excelencia, mientras que la agricultura y la crianza de los niños lo son de la mujer (Harner 1972). De la producción agrícola solamente la roza y quema pertenecen por excelencia al hombre. Aparte de ser una actividad de gran esfuerzo físico, evoca un simbolismo de apropiación

de los espacios naturales, salvajes del bosque, hacia el nuevo huerto o sector doméstico. Por lo tanto, los hombres son los que interactúan con dicha naturaleza, mientras que la mujer, quien participa en la recolección para la quema de los restos, ocupa un lugar culturalizado por la tala, pero naturalizado por ser el lugar de la reproducción vegetal.

Hombres y mujeres bajo esta mirada componen un paisaje domesticado y delimitado. La separación con el medio se da en cuanto los actores descritos por Harner en su etnografía, se encuentran todos en su espacio doméstico y solo los hombres se internan al bosque a cazar sus presas. Para el caso de los Shuar, la afirmación cultural de un grupo consiste en el enfrentamiento con otro, a través de la guerra (Harner 1972). La contraposición de un grupo contra otro evoca una lucha por mantener el estilo de vida desarrollado hasta entonces. El acceso a tierras, mujeres y prestigio ritual, conducen la vida Shuar. Si bien la etnografía de Harner describe que el paisaje Shuar es cultural, la relación humano-naturaleza mantiene la cercanía y las técnicas adaptativas de rotar de tierras tras la reducción de su efectividad.

Tras la etapa de Harner las consideraciones para la antropología tras los años 60, traen a debate varios asuntos invisibilizados hasta entonces. La Antropología Cultural de los años sesenta presenta una crítica importante hacia la práctica antropológica de la época. En primera instancia se critica las pretensiones objetivas de la etnografía y la presenta como un producto cultural, escrita por una persona en un lugar y tiempo dado (Marcus & Fischer, 1999). Esta contextualización de la etnografía le atribuye características críticas al estudio de la antropología poniendo a debate el carácter y los alcances de la etnografía para el análisis antropológico (Clifford & Marcus, 1986). En tal cuestión la onda crítica que se levanta en aquel momento tendrá una fuerte influencia en la etnografía posterior.

Las estructuras elementales del parentesco fueron una fuerte influencia para la antropología de los años 50 y 60. Pese a ser paralela a los postulados de la antropología cultural, la antropología estructuralista dio herramientas teóricas para el entendimiento de la organización humana a través de modos de identificación (Descola, 2001). Cuando Lévi-Strauss distingue en las estructuras elementales de parentesco, elementos naturales con filiación a grupos sociales, utiliza los conceptos de animismo y totemismo para describir dicha relación (Lévi-Strauss 1966). A partir de esta relación la identificación de elementos no-humanos dentro de la estructura social nos lleva a un siguiente periodo etnográfico.

Para el año 1976 Philippe Descola, arriba a la Amazonía Ecuatoriana para realizar su trabajo de campo con los Achuar (Descola 1988), para la consecución de tu título universitario. Bajo la dirección de Lévi-Strauss y los auspicios de varias instancias en Francia, Descola inicia su etnografía en Pastaza. Como fue señalado anteriormente, su trabajo se enfocó en los mecanismos de identificación de los roles sociales. Partiendo de los principios de Lévi-Strauss, el animismo, totemismo y naturalismo, fueron sus propuestas para entender la relación entre humanos y naturaleza (Descola, 2001). Su perspectiva cuestiona la relación dualista en que se observaba el hecho estudiado y da pautas para una discusión sobre la aproximación en la etnografía. El objeto es único, pero puede ser aprehendido de dos formas: por la generalización cuando uno se sitúa desde el punto de vista de las ciencias naturales, y por la individualización cuando se opta por abordarlo a través de las ciencias de la cultura (Descola, 2001).

La selva culta plantea una perspectiva de notoria novedad para la época. Visibilizar dentro de las relaciones sociales a elementos no-humanos como actores dentro lo que hasta el momento se había comprendido como medio ambiente. La relación descrita en Descola, muestra una comprensión distinta del bosque, este deja de ser un espacio limitado por una frontera de plátanos dentro de un huerto (Descola 1988) a considerar actores no-humanos como sujetos dentro del parentesco. Esta identificación configura un paisaje más amplio, critica la mirada dualista de Harner, haciendo menos rígida la relación entre lo cultural y lo natural.

Al igual que el pensamiento salvaje de Lévi-Strauss, la selva culta de Descola presenta una discusión sobre las formas en que la antropología aborda ciertos temas que, aparentemente, eran parte de la convencionalidad académica. Si en un principio la discusión sobre si solamente el pensamiento occidental era el único plausible de estudio (Lévi-Strauss, 1966) o si la naturaleza está en verdad separada de la cultura (Descola, 1996a), obedecerá a condiciones políticas e históricas, antes a la ciencia en sí misma. La extracción o separación entre la naturaleza y el humano, no es producto de la antropología, sino que las formas de estudiar la cultura venían cargadas de símbolos y estructuras de las academias occidentales que le dieron vida.

La etnografía y su debate cobran aquí un punto crucial. Si la concepción misma de la antropología radica en el modo de aproximación hacia la cultura, y la antropología del análisis de este hecho para entender y conceptualizarlo (Ingold, 2008), es necesario un camino más crítico. “¿Cómo es posible situar al humano en los ambientes que ocupan y transforman sin pagar el precio teórico de convertirlos en objetos y antropología dentro

de una mera continuidad calórica?” (Lansing et al., 2006, p. 225). La objetividad pretendida, la construcción social, y la contextualización de la etnografía, permiten que su lectura permita conocer a los acontecimientos como una cadena de hechos dentro de una trayectoria histórica.

Si bien la crítica de Marcus y Fischer (1999) guía la necesidad de reconsiderar las pretensiones de la etnografía y su aporte real a la antropología, la conceptualización del modo en como la naturaleza y la cultura pueden entenderse como algo en conjunto. Como bien es señalado por Escobar, las formas de aproximación que las ciencias sociales han establecido, para la naturaleza, marcan las limitaciones que se tiene para entenderla (Escobar, 2011). Por ello, la aproximación conceptual más cercana a entender la vinculación de la naturaleza y la cultura sería un mecanismo relacional (Ingold 2011). La trascendencia de la ecología humana en su etapa más madura establece la interacción entre el medio biofísico y el humano como la base de su forma de ver la cultura y la naturaleza. Sin embargo, para hablar de un mecanismo relacional, hay que establecer la relación por sobre la interacción. “Una relación, entonces, no es ni un evento ni una simple concatenación de eventos, es en palabras de Hinde, un proceso en continua creación a lo largo del tiempo” (Ingold, 2011, p. 123). En tal cuestión pensar la relación de los pueblos Shuar y Achuar con los bosques, es pensar en una relación de larga data con interacciones sostenidas, es decir una construcción de larga data.

Leer el paisaje a través de la etnografía es percibir la manera en la que los etnógrafos lo vieron. Es el acercamiento a través de un medio que ha expuesto las características culturales de un pueblo durante una época y las muestras de forma sistemática en ella. De manera literal el significado de paisaje sería tierra modelada, como resultado de un proceso tangible de una idea (Janowski & Ingold, 2012). El paisaje es tanto lo material tangible de su conformación física, así como también la forma en la que se lo piensa. Si la forma en la que es percibida es propia del pueblo que ha manifestado su relación directa y prolongada con su entorno, podría decirse que las interpretaciones etnográficas, son solo versiones particulares del antropólogo sobre un hecho.

Por lo tanto, la lectura del paisaje en los tres periodos etnográficos tratados debe realizarse asumiendo que existe un mecanismo relacional para cada pueblo, dependiendo la época y su contexto político. Por lo tanto, mirar el paisaje en Karsten, o en Harner nos lleva a versiones distintas, pero que describen de manera inteligible la forma en que la relación puede ser entendida y como es presentada por cada uno de los autores que las escribieron. Sin embargo, el periodo posterior a la crítica de la antropología, años 60,

presenta una mayor comprensión de los debates en la forma de entender la naturaleza y la cultura como algo indivisible. Pues, la selva culta, es una selva social, el huerto es una micro selva, la selva un huerto grande y los humanos no son los únicos actores en escena (Descola, 2011). En tal razón, las perspectivas sobre lo natural, y el vacío conceptual que evoca dicho término, nos lleva a la muerte de la naturaleza como concepto que englobe, al menos en las ciencias sociales, el contexto biofísico. La tendencia crítica de las ciencias sociales permitió la incorporación de los debates más vanguardistas hacia análisis más precisos en un encuentro multidisciplinario. Es aquí donde la ecología humana, le cede un espacio a la politización de los estudios culturales y permite visibilizar el contexto real donde los pueblos se desenvuelven, es decir pasamos a la idea del paisaje, un ambiente politizado (Latour, 2004).

3. Paisaje, historia y política

Una vez analizada la crítica a la etnografía en cuanto a la relación naturaleza cultura y paisaje, a través de la lectura etnográfica, dentro de la trayectoria de los pueblos Shuar y Achuar, nos queda aún un tema por analizar, el contexto político involucrado en dicha relación. Por lo tanto, el valor del tercer periodo etnográfico se manifestará en cuanto a expresar una etnografía de los pueblos Shuar y la expresión del conflicto derivado de los procesos de colonización a la Amazonía durante los años de las leyes de reforma agraria y la época petrolera y sus inversiones en el Ecuador. Durante la emisión de las dos leyes de reforma agraria (1964 y 1973) (Albó, 1999), el Ecuador afrontaba el proceso de su incorporación en el mercado mundial, como proveedor primario (Chiriboga, 2013). Durante el fin del siglo 19, la economía del Ecuador se había asentado en la exportación de productos agrícolas, específicamente el cacao. Este proceso de bonanza estaría por terminar y dejar efectos nocivos en la estructura nacional del Ecuador, no solo la economía fue afectada durante el fin del Boom Cacaotero, sino que las estructuras sociales se transformaron de manera radical.

Para los años 50 la demanda de tierras provocó la formulación de una ley que asegurara la distribución de la tierra, que hasta en ese momento se encontraba en manos de terratenientes latifundistas (North & Larrea, 2016). La concentración de tierras establecía un modelo de pauperización, donde los terratenientes se consolidaban como actores políticos de gran poder (Andrade & Zenteno, 2016), es decir tenían la capacidad de superponerse ante otros actores y ofrecer resistencia a la toma de medidas políticas

(Bryant & Biley, 1997). La situación de los campesinos pobres obligaba a la toma de decisiones urgentes para mitigar los efectos de la concentración de tierra, en un país donde su ente productivo más fuerte seguía siendo el agrícola. Por ello, “una reforma agraria que modernizara las más arcaicas estructuras patronales llegó a ser demasiado fuerte de resistir” (Albó, 1999, p. 804).

El proceso de reforma fue la respuesta a la politización del conflicto de los campesinos pobres y huasipungueros de la hacienda tradicional en la sierra centro norte. Protestas en el 61 de comuneros y huasipungueros, con una tolerancia a dicha movilización por parte del gobierno “muestra cual era el balance de fuerzas” (Albó, 1999, p. 805). La respuesta fue la aprobación de la primera ley de reforma agraria en 1963, por la cual fue establecido el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) como su ente operativo “para negociar entre los terratenientes y los huasipungueros” (Albó, 1999, p. 805). En este panorama los intentos de redistribución tuvieron un limitado alcance, haciendo alusión al poder de resistencia que ejercían los terratenientes como los principales grupos de poder del país. “La colonización de la región Oriental y, en menor escala, de las cejas de selva en occidente, que se plantea como una alternativa al rigor de la reforma agraria, supone profundas transformaciones para las poblaciones indígenas de horticultores itinerantes de la selva” (Iturralde G., 1996, p. 30).

Bajo la resistencia a la desincorporación de las grandes extensiones de tierra en manos de terratenientes, la solución recayó en la segunda atribución del IERAC, la colonización. “la reforma agraria ecuatoriana ocupó un lugar secundario en términos de legalización de tierras, ya que el Estado dio prioridad a la colonización espontánea de las regiones costa y amazónica” (Ruiz, 2000, p. 71). Este proceso focalizó la disipación de la fuerza de los campesinos en la entrega de tierras de la región amazónica, sin embargo, cabe señalar que gran parte de estas tierras se encontraban en territorio indígena. En este escenario, la etnografía de Bustamante (Bustamante 2006) se presenta como la relatora de un episodio de la historia ecuatoriana y el marcador del conflicto cultural de la colonización en los años setenta.

El planteamiento de Bustamante inicia con la revisión de la información provista por Karsten y Harner con respecto a los pueblos Shuar y Achuar, en lo que en su momento fue denominado Jívaro. Esta revisión se centraba en una recopilación y análisis de los datos productivos y rituales de las etnografías anteriores, para la contextualización del estudio que realizaría en los cantones Zamora y Yantzaza, provincia de Zamora Chinchipe. Su enfoque, se centraba en la relación de información ecológica para el

entendimiento de los procesos culturales de los Shuar en el área de estudio, sobre todo tomando en cuenta la aculturación por la paulatina entrada de mestizos en la zona.

El problema señalado por Bustamante es la transición en la vida de los Shuar, desde su estructura inicial hacia su incorporación al trabajo campesino. Esta cuestión, establecía una coyuntura que marcaría el abandono paulatino de los modos de vida previos. Si bien en Descola, se muestran rasgos cada vez más evidentes de la presencia de herramientas de metal y demás artefactos que se incorporaron a la cotidianidad de los Shuar (Descola 1988), en Bustamante la descripción del proceso es mucho más crítico. Establecer un asentamiento urbano mestizo en medio de territorios Shuar, no solo trajo la apropiación de tierras por parte de los colonos, sino la introducción de lógicas económicas al contexto Shuar.

Por lo tanto, optar por asentamientos permanentes, tal cual se establecen en los planes urbanos para El Pangui (Bustamante 1988), dejaba de lado la acostumbrada estrategia de rotar de espacios una vez que la producción del huerto cae, cada 3 o 4 años (Harner 1972). La disponibilidad de tierra deja de ser el eje que guía la producción doméstica y nuevas lógicas productivas de introducen en su sistema. La sustitución de las actividades de subsistencia como la cacería, el cultivo del huerto y la recolección de plantas en la selva, se sustituye por el trabajo pagado por jornal (Bustamante 1988). En este aspecto, el paisaje Shuar deja de tener su distribución habitual y se presenta como un espacio de asentamientos con prácticas, que rompen la relación entre humano y naturaleza, mantenida hasta entonces.

Quizá el aspecto más importante mencionado en el trabajo de Bustamante sea la incorporación de la ganadería dentro de la producción (Bustamante 2006). Representa no solo la incompatibilidad de todo proyecto agrícola a gran escala en dichos suelos (Meunier, 2007) sino también la diferenciación entre la capacidad productiva de los colonos frente a los Shuar, es decir la introducción de la pauperización y la pérdida de poder de los unos a través del fortalecimiento de los otros. Este encuentro lleva al cambio relacional que se había mantenido hasta el momento, obligando a que su lógica y consideración de lo no-humano, sea incorporado en una valoración para su comercialización.

Mientras que para el Shuar la relación con la tierra es una relación que se establece fundamentalmente con la propia tierra y la naturaleza, para el colono lo fundamental de una relación de usufructo o propiedad es la relación que se establece con el resto de la sociedad a través de la regulación de los derechos de terceros sobre el precio en cuestión. (Bustamante 1988, 138)

La vislumbrarían de actores con diferente capacidad de acción involucra la diferencia en cuanto el acceso a los recursos naturales y como se los maneja (Bebbington et al. 2012). Estas diferencias políticas y económicas marcan la capacidad de los actores frente a su incorporación involuntaria en una red de mercado actual (Thorp, 1998). La distinción de capacidades marca los papeles que cada uno de los actores dentro de las relaciones de poder, “algunos grupos Shuar aceptan ‘su ineficiencia’ en términos de la sociedad occidental buscando su autoafirmación en su propia cultura” (Bustamante, 1988, p. 136). El encuentro de actores visto desde la ecología política entiende que las diferencias de poder, económico, político, u otro, influyen en como la relación humano ambiente se manifiesta. Si se entiende que la gobernanza es la confluencia de actores dentro de la administración y toma de decisiones (Andrade, 2016). En dicha gobernanza “los procesos de desarticulación y desestructuración social y local de las periferias extractivas, que dejan un vacío que es ocupado por intereses extranjeros o incluso por los propios estados centrales” (Ortiz T., 2016, p. 104). Para entender este proceso es necesario señalar los actores e instituciones que conforman.

La tierra entendida antes como un actor de relacionamiento con una carga simbólica de importancia dentro de la sociedad, se ve envuelta en una cosificación, es decir se convierte en una mercancía. Romper el vínculo entre los Shuar y la tierra es la ruptura de un mecanismo relacional que daba lógica al entendimiento y concepción de la naturaleza como uno solo. Ahora, la tierra es un objeto sobre el que se ejerce derecho de propiedad, y la legalidad de esa propiedad no es compactible para el shuar de la década de 1970 (Bustamante 1988). “La complejidad de los derechos de propiedad sobre los recursos y sistemas naturales, especialmente en sociedades tradicionales, es una parte esencial el entendimiento del cambio social y ambiental, y sus implicaciones para la degradación de la tierra, sustentabilidad y equidad” (Robbins, 2012, p. 202).

La idea recae en el debate de la libertad del mercado con respecto a la supresión de libertad del trabajador, y el derecho a la propiedad, como la generación de la triada productiva “privatización, conservación y mercantilización” (Prudham, 2015). Bajo esta lógica la producción comercial requiere de la privatización, y esta privatización genera actores con derecho de propiedad, asegurarse de mantener este recurso por largo tiempo y la factibilidad de convertirlo en una mercancía comerciable. Para el caso reportado por Bustamante (1988), la lógica productiva, no puede ser dada en tierras comunales sin un propietario legal, es decir, los Shuar enfrentan la ruptura de la relación con la naturaleza inicial y transitan hacia la apropiación de esta como mercancía.

El hecho reportado de la amplia necesidad colona de adquirir grandes extensiones de tierras, se adhiere a la lógica de la triada enunciada anteriormente. “La utilización directa de la tierra por la cultura Shuar implica chacras que van desde una media hectárea hasta dos hectáreas. El colono por su parte reclama además de la superficie para una huerta cierta extensión para cultivos comerciales, una extensión importante para pastos y otra para reserva forestal” (Bustamante, 1988, p. 138). En este proceso de expropiación propiciado por la colonización de la Amazonía en búsqueda de tierras y la no expropiación de las grandes propiedades, se enmarca la acción de actores con poder y capacidad de resistencia diferenciados. Por un lado, el estado propone la reforma agraria y su ejecución por parte del IERAC, como un mecanismo de atender la coyuntura de la pauperización campesina del modelo hacendatario tradicional (Albó, 1999). Como segundo aspecto, los colonos mestizos que se adentran en territorio mestizo introducen lógicas distintas de relacionamiento social y ambiental, que involucran un conflicto frente a los modos de vida de los Shuar para la época, entrando en un proceso de aculturación (Bustamante, 1988). Y finalmente los Shuar establecen en el reconocimiento cultural, su alternativa para afrontar el conflicto de la convivencia y apropiación de tierras por parte de los colonos, y su manifestación directa sería la consolidación de la Federación Shuar (Zanutto, 1984).

En tal aspecto, las consideraciones de Bryant y Biley (1997), sobre el ambiente politizado, toma la diferencia de las capacidades de resistencia hacia las medidas gubernamentales, lo que significa la superposición de unos frente a otros. Con el proceso evidenciado por la etnografía de Bustamante, se aprecia que la consolidación del actor colono, ofrece un peso económico y político local, que pone a su favor cualquier propuesta realizada desde el Estado. Con la apropiación de la tierra y la incorporación de las instituciones políticas en la relación de ocupación de espacios en la Amazonía Sur, los shuar y achuar deberán acogerse a una consolidación política colectiva para luchar por su derecho a existir en autodeterminación y decisión (Bustamante, 2006). La Federación Shuar cumplirá el papel de politizar el conflicto de los Shuar y los colonos, en la época, para establecer sus demandas. Con este antecedente, “la estrategia de la simple ocupación de las tierras se ha topado con una limitación: los Shuar han iniciado acciones para asegurar sus derechos sobre esas tierras dentro del propio sistema jurídico nacional” (Bustamante, 1988, p. 147). Este enfrentamiento traerá consigo la visibilidad de la diferencia de poder entre los actores y los mecanismos de cada uno para su acceso y manejo de los recursos naturales en disputa (Bebbington et al., 1993), en este caso la

tierra. La relación humano-naturaleza enfrenta aquí el punto histórico de quiebre, por lo que es necesario un análisis a las consideraciones de un paisaje politizado.

4. Hacia una visión crítica y política del paisaje etnográfico

Pensar la relación humano-naturaleza, como un mecanismo relacional (Ingold 2011b), en el que la interrelación biológica y cultural, conforma redes indivisibles, en primera instancia, de vida conjunta. Desde la mirada indígena, el debate parece darle la razón a Ingold, con respecto a las nociones de cómo se percibe la naturaleza. La cultura occidental, representada por el estado y los colonos mestizos para el ejemplo etnográfico, concibe la naturaleza desde una mirada dualista. Esta mirada está dada por la cosificación, la extracción del contexto simbólico y cultural del medio ambiente, es decir la transformación de la naturaleza en mercancía (Prudham, 2015). Tal como se definió antes, esta separación solo puede ser dada en un contexto de mercado que considera a la naturaleza como un recurso, sin embargo, el precio teórico de esta extracción ha limitado la concepción de lo natural, desde las ciencias sociales, como algo de su pertinencia (Lansing et al., 2006).

Esta adopción de una manera integral de comprender la relación humano-naturaleza requiere de la apropiación de conceptos críticos que cuestionen la organización académica de la antropología, para poder, posteriormente, aplicarlo al contexto común. Las formas de entender lo natural son también los caminos por los cuales nos comprendemos a nosotros como uno de los actores dentro de la lógica relacional (Escobar, 2011). Sin embargo, el sistema global de mercado impide el cuestionamiento a la lógica extractiva, de convertir la naturaleza en mercancía de venta y consumo, dado que no solo extrae el recurso sino también su concepto dentro de la relación humana como organismo biológico en un espacio que es tanto natural como cultural (Ingold, 2000).

Es allí donde la riqueza de la diversidad cultural se vuelve fundamental, para entender que el paisaje no es más que la idea que cada sociedad tiene de ver su entorno (Ingold, 2012). Por lo tanto, cada idea es válida, pero si sobre esta se tejen conflictos en el orden de como los actores humanos y no-humanos intervienen en esta lógica, parecería que se distancian de la manera más básica de relacionarse con el ambiente. Los conflictos ambientales se vuelven visibles en la medida en que los actores ejercen el poder que tienen dentro de una lógica excluyente pero vinculante (Bryant & Biley, 1997). Cada acción económica y política, emprendida por uno de los actores involucrados va a tener

consecuencias sociales y ambientales. En tal cuestión la lógica económica y política, deberá admitir sus efectos dentro de un sistema interconectado de relaciones indivisibles.

Repensar la ecología política requiere no solo considerar los estudios de caso en sí mismos, sino examinar su aplicabilidad conceptual para entender la construcción de la relación humano naturaleza a lo largo de la historia (Biersack 2011). En este caso, la aplicación de las nociones del paisaje dentro de la etnografía de un mismo grupo cultural durante un siglo manifiesta la trayectoria del antropólogo y su ciencia, pero también las miradas de un proceso histórico de incorporación forzada y hostil. Quizá los estudios más completos de la trayectoria de los indígenas de la Amazonía Sur sean los realizados en un contexto de academia madura, pero, releer la etnografía previa señala también un valioso aporte metodológico. No se trata de objetos en un museo, sino de procesos históricos de encuentro y conflicto entre cosmovisiones distintas. Por ello el paisaje etnográfico es un paisaje construido, pero dicha construcción permite establecer las pautas para comprender procesos sociales reales y vigentes.

La interacción entre seres es evidente en los paisajes construidos en los episodios etnográficos establece una atmosfera solo accesible para los Aents. Aunque las relaciones de poder son imprimidas desde una centralidad política de corte occidental, las esferas de relacionales de los Aents y sus bosques (Ikiam). “Con su división entre naturaleza y sociedad (o cultura), la modernidad impuso una forma inédita de ver el mundo en la historia de la humanidad” (Sacher, 2019, p. 12). Sin embargo, los espacios de cosmovisión indígena se presentan como territorios de resistencia tanto a los procesos de colonización fáctica como la ideológica en las que se permiten mantener un mundo de ontologías que incorpora relaciones con seres no-humanos. A continuación, se aborda esta temática a manera de cierre de este capítulo.

5. Paisaje: el cuerpo social, territorio y transiciones ambientales

Las relaciones de poder se visibilizan en la lógica relacional propuesta y su análisis compromete la consideración de dos aspectos fundamentales. Los intereses colectivos, no solo se encuentran en la esfera de los ecologismos urbanos, sino que una buena parte de los procesos de resistencia se encuentran en la ruralidad, en paisajes distantes de las metrópolis y que las lógicas recaen en aspectos simbólicos de las cosmologías indígenas. “En cierto sentido, este choque político-cultural entre ciudad y campo replicaba la antigua dicotomía de civilización y barbarie bien conocida en América Latina” (Knight, 2022, p.

35). En tal sentido, el proceso de llevar la ecología política a la etnografía demanda el reconocer los principios elementales del contexto propuesto y de las condiciones estructurales que componen el desarrollo de las relaciones urbano-rurales en un símil del sistema mundo, construyendo periferias locales.

Poco fundada con respecto a las propiedades materiales que compartimos con los organismos no-humanos, en virtud de la comunidad filética, la discriminación ontológica que recae en los animales, y antaño en los salvajes, manifiesta así de manera muy nítida el privilegio concedido en nuestro modo de identificación a los criterios fundados sobre las expresiones de la interioridad, del lenguaje a la subjetividad, pasando por los afectos o la conciencia reflexiva (Descola, 2001, p. 48).

Entre los conflictos perceptibles en este abordaje para la Amazonía sur del Ecuador, podemos destacar la colonización, la apropiación de tierras por la reforma agraria y el desplazamiento y pérdida de territorio. “Para entender la deforestación en los trópicos, se deben tomar en cuenta las políticas públicas y los sistemas de propiedad de la tierra implementados por el gobierno que influyen en los procesos de colonización y ocupación de la región” (Gómez de la Torre, et. al. 2017, 13). Bajo este contexto, la historia de la colonización amazónica ecuatoriana se enmarca en una historia de apropiación del territorio y la transición social de una sociedad indígena en una incorporación forzada al sistema global y al capital. En primer lugar “una apreciación de que la política es acerca de la interacción de actores sobre recursos ambientales; [y], reconocer que incluso los actores débiles poseen algo de poder para actuar en la persecución de sus intereses” (Bryant & Biley, 1997, p. 25) . La colonización amazónica del territorio Aents y la posterior adhesión del territorio Wao por la expansión de la frontera petrolera compusieron el último reducto de territorio ecuatoriano a ser incorporado al estado nación.

Las lógicas de explotación de bosques, tierra (Meunier, 2007) y ahora minería (Sacher & Cooney, 2019) dieron el acceso a los bosques tropicales que hasta ese entonces estaban habitados en su mayoría por los pueblos y comunidades shuar. La lógica de colonización recae en la necesidad de recursos naturales que serán comercializados con respecto a la demanda del mercado global, llevando las presiones ecológicas hacia lugares distantes de las grandes ciudades. “Entonces en lugar de experimentar una crisis ecológica por el desaparecimiento de un elemento de la red de la vida, la producción capitalista, resuelve el problema ampliando las fronteras, encontrando el recurso en otro lugar” (Ordóñez Charpentier, 2022, p. 47). El territorio experimenta diferentes tipos de

interacción en los que las lógicas del capital demarcan diferencias entre los actores que participan en dichas dinámicas. Tanto los procesos de explotación a gran escala como la minería o la incorporación de actividades productivas amenazan a los territorios de vaciarlos de significado. “A lo largo de este fenómeno de turistificación de sitios y culturas las aldeas y poblados locales pierden su sentido cultural e histórico y se convierten en atracciones tipo Disneyland” (Villavicencio, 2020, p. 402). Pero, los procesos de resistencia también vislumbran que el posicionamiento basado en la ontología relacional, puede ser el camino para resistir y existir de acuerdo con el sistema organizacional particular en oposición a una aculturación total.

El territorio se vislumbra como un espacio simbiótico y simbólico a la vez, combina la naturaleza y la cultura, mientras que se distancia de la reducción dualista de la mercantilización. Bajo este aspecto la selva como paisaje, deja de ser un recurso para explotar y se adentra en lógicas de relacionamiento, donde seres humanos y no-humanos interactúan y crean realidades tan ricas como su biodiversidad (Kohn 2021). Estas posibilidades ontológicas solo pueden existir bajo lógicas distintas a la moderna-occidental, pues demandan dejar de lado la búsqueda de un desarrollo sostenible y el crecimiento eterno del capital (Escobar 1996). El territorio se construye como un proceso de resistencia y demanda la necesidad de agencia frente a discursos de poder que transforman la naturaleza y a sus habitantes en potenciales mercancías, guardianes de saberes y recursos a futuro. La naturaleza no es un ambiente sostenible y administrable sino un lugar de encuentro en donde diferentes miradas pueden crear mundos más allá de la modernidad. El ser humano tiene la capacidad de escapar a los discursos de la modernidad, pero requiere de pensar e imaginar otros mundos, solo posibles cuando se plantean alternativas hacia el capital global. El territorio es en sí mismo un lugar, un cuerpo y una idea, expresa las realidades posibles en selvas cultas, en naturalezas domésticas.

Conclusiones y recomendaciones

Conclusiones

Etnografía como acceso

El ejercicio de producción etnográfica se enmarca en un contexto social, histórico y epistémico. Tanto los científicos que en un momento dado llegaron a la Amazonía del Ecuador, como los posteriores académicos ecuatorianos, provienen de contextos urbanos, educados por tradiciones de pensamiento que les otorgó herramientas para la investigación e interpretación. Si bien, los intereses iniciales estaban mediados por ideas de purismo metodológico y positivismo, su aproximación estuvo dada por concepciones colonizadoras, donde el exotismo impuesto a los bosques fue otorgado también a sus poblaciones. Si bien Up de Graff no revela datos profundos sobre la cosmovisión shuar, sí resalta la *tsantsa* como un elemento exótico y cargado de un simbolismo de violencia, guerra y salvajismo.

La llegada de Rafael Karsten imprime una concentración hacia los sistemas religiosos considerados primitivos. La noción neoevolucionista es clara, pero explora el contexto y el reporte de la vida y sus territorios como la característica más notable de su trabajo de campo y la asociación entre etnógrafo e informantes. Michael Harner y su visión de las cascadas sagradas vislumbran una notable conceptualización de los espacios domésticos y los bosques, cargados de simbolismos, rituales y significados que configuran también nociones de cambio. La incorporación de los asentamientos Aents a la vida nacional ecuatoriana, fue también la incorporación de estos territorios a las lógicas de producción y consumo capitalistas que estos pueblos habían resistido durante siglos. Es así como el paisaje Aents de la primera mitad del siglo 20 no solo es un bosque, sino un escenario de vida, resistencia y cambios.

Philippe Descola y Anne Cristine Taylor durante su trabajo de campo, detallan las esferas domésticas y públicas en una división sexual de trabajo, pero que enmarca lógicas estructurales de simbolismo y ritual. Las ideas que Descola de su trabajo con los achuar, ayudó a configurar su idea de selva culta, una selva donde la vida humana y no-humana conjuga una esfera de interacciones. Es aquí donde el pensamiento ecológico desarrolla una importante contribución tanto a la concepción de seres, la noción de humano-naturaleza como categorías no rígidas y como los bosques participan también en la vida

social. Finalmente, Teodoro Bustamante trae a debate el problema de la incorporación cultural y territorial de los shuar al estado nación ecuatoriana, mismo que se apoya de la notable producción académica de Costales y Costales (2006), Bottasso (1984, 1993) y Salazar (1981), enmarcan su trabajo en los efectos de la colonización de la Amazonía. Su postura enfrenta a la vida tradicional shuar con las condiciones de incorporación del espacio hacia el capital. En tal sentido, los bosques vistos como recursos: tierra para ganadería, madera, minerales y demás, no es un espacio vacío, es una selva culta con procesos de interacción y resistencia. Es así como la etnografía es un recurso para acceder a los paisajes cambiantes, que explican como los seres humanos se posicionaron como ciudadanos ecuatorianos y agentes políticos, pero con una identidad establecida que permite no solo preservar sus comunidades sino también su territorio. En otras palabras, la etnografía dada su naturaleza descriptiva e interpretativa nos brinda el acceso a las transiciones ambientales a través de la expresión compleja de datos etnográficos, temporal y espacialmente definidos que devela modos de entender la realidad de los espacios y los cambios que sufren a través del tiempo. Sin lugar a duda un recurso que merece la pena para una ecología política multidimensional.

Una ecología de la etnografía

El segundo reto de este trabajo es el de politizar el debate sobre las trayectorias indígenas en el Ecuador. Quizá nuestra delimitación tanto territorial como temporal, puede resultar incompleta ante las miradas más interesadas en procesos modernos de degradación ambiental y resistencia indígena ante la megaminería. Sin embargo, el valor de reconocer que la existencia de conflictos por colonización y apropiación de espacios no debe remitirse solo al dato histórico, sino que puede encontrar un valioso recurso en productos interpretativos complejos como la etnografía. La problematización del acceso y modos de explotación de recursos, en el marco de relaciones jerárquicas, es necesaria para despojarnos de sesgos objetivos en la práctica de las ciencias exactas y sociales.

Los territorios Aents en las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe son el producto de una interacción prolongada de seres humanos y su entorno. Por ello, las cosmologías examinadas en las etnografías son productos de lógicas no occidentales y que develan maneras diferentes de relacionamiento. El capital, configuró el modelo de estado nacional que el Ecuador mantiene como país latinoamericano, exportador de materias primas y sujeto a lógicas desiguales de explotación. En las cosmologías indígenas no capitalistas, las estructuras son distintas y no establecen relaciones

territoriales jerárquicas como el de las ciudades, sino que mantienen lógicas de interacción basadas en la guerra y la hechicería como recursos de existencia. Cuando estas lógicas son interrumpidas, la etnografía reportó remanentes salvajes de comportamiento, pero al contextualizar y politizar la historia de estos encuentros, se puede ver como los procesos de agresividad y resistencia son parte de la interacción violenta de la colonización. En tal sentido, el estado nacional imprimió presiones demográficas que resultaron en degradación ambiental por sistemas de explotación masivos vistos en la ganadería y posterior minería. Este es solo un episodio en la historia de los territorios Aents, pero ejemplifica bien como la ecología política acoge de manera satisfactoria el ejercicio y lectura de la Antropología contemporánea.

Cambio cultural y ambiental, un síntoma global a nivel local

En palabras de Hornborg, la maquinaria del capital está centrada en la transformación de la naturaleza, la explotación de recursos y personas, en un modelo acumulativo que masifica ganancias en detrimento del ambiente y las personas. La Amazonía es la última frontera en el caso del Ecuador, donde la colonización ha reproducido modelos de explotación y contaminación que afecta la vida de sus habitantes. Los cambios iniciales en el sur de la Amazonía fueron las amplias áreas de bosque que fueron cortadas para la ganadería. Este proceso desató una ola de deforestación, en el marco de propiedades privadas que aprovechaban las concesiones estatales a través de la colonización de los bosques. Actualmente, el factor de deterioro más grande es la minería a pequeña y gran escala, que ha visto en el sur del Ecuador un destino provechoso. Sin embargo, ¿quién es el beneficiario de la explotación de estos recursos?

En los procesos etnográficos, Bustamante explora que la colonización abrió lógicas productivas que no estaban destinadas al comercio y consumo local, sino que eran la respuesta a procesos de reforma agraria que trasplantó la desigualdad y pobreza de la ruralidad andina hacia la Amazonía, por lo que los beneficios se entablan en una cadena comercial en beneficio de los centros urbanos en los Andes ecuatorianos. En el caso de Descola, su búsqueda por condiciones distantes a la colonización, lo obligó a movilizarse hacia las zonas más distantes de Pastaza, donde los achuar ecuatorianos, escaparon del régimen de esclavitud perpetrados por la explotación cauchera en el Perú. Si bien el tema central de la etnografía no fue el de politizar el carácter de explotación global, si nos brinda el acceso a visibilizar en el cambio social, un síntoma del capital en el territorio. De igual manera, es un recurso liberador, que ayuda a entender como el proceso

identitario no se enmarca en una resistencia a la marginalidad sino a sus condiciones identitarias desarrolladas a partir de su relación humano-naturaleza. La selva culta, como universo doméstico, no existe sin los Aents, y los Aents no existen sin su territorio, siendo el uno una corporeización del otro.

Recomendaciones

Ecología política de lo no-humano, un trabajo a futuro

La etnografía presenta perspectiva para discutir la ecología política y la antropología. La etnografía presenta un camino hacia el entendimiento de la relación humano-naturaleza y la transformación de su mecanismo relacional, por lo que el cambio cultural puede ser visto como el resultado del efecto de fuerzas económicas y políticas dentro de la misma. Si bien el conflicto social y ambiental. La etnografía no es antropología, ni la naturaleza es un recurso, son ambas, relaciones indisolubles, que establecen conceptos integrales como la selva culta o la ecología política. Como se abordó en este trabajo, la etnografía es un proceso de aprendizaje mutuo, en donde los contenidos nos permiten hallar interpretaciones de un mundo no físico, pero que explica las relaciones y el funcionamiento de una sociedad en su propia cosmología y determinación. Lo no humano, resulta un camino complicado para los análisis académicos, sin embargo, es necesario construir caminos que ayuden a entender la diversidad en su entera complejidad y no como un accesorio académico. Este dialogo, puede verse en los trabajos más ambiciosos sobre teorización ontológica y exploración de procesos semánticos, pero merecen que estas posturas sean debatidas por fuera de los estudios académicos y alimenten los postulados políticos basados en una identidad no occidental. En tal sentido, si la etnografía es un aprendizaje, la antropología debe ser la convergencia de las pedagogías y diálogos de saberes, una ecología de lo humano en sus amplias dimensiones.

Obras citadas

- Alberdi, Juan Bautista. 1946. *Bases y puntos de partida para la organización política de la república de Argentina*, 2.^a ed. Buenos Aires: Jackson.
- Albó, Xavier. 1999. “Andean People in the Twentieth Century”. En *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas. Vol. 3. South America. Part 2*, editado por Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, 765–871. Cambridge: Cambridge University Press.
- Albornoz, María Belén y Machado, María Antonia 2016. “Transformaciones en la política de tierras y redistribución agraria del Ecuador. Una visión desde las redes de política pública”, *Mundo Agrario*, 17(36), pp. 1–23.
- Alimonda, Héctor. 2006. “Una nueva herencia en Comala. Apuntes sobre la ecología política latinoamericana y la tradición marxista”. En *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*, editado por Héctor Alimonda, 93–122. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2011. *La Naturaleza Colonizada: Ecología Política y Minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO; Ediciones CICCUS.
- . 2017. “En clave de sur: la Ecología Política Latinoamericana”, en *Ecología Política Latinoamericana: Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica. Volumen I*. Buenos Aires: CLACSO; Universidad Autónoma Metropolitana; Ciccus, pp. 33–50.
- Alvaredo, Facundo, Lucas Chancel, Thomas Piketty, Emmanuel Sáez, y Gabriel Zucman. 2017. *Informe sobre la Desigualdad Global 2018: Resumen Ejecutivo*. Berlín: World Inequality Lab.
- Alvesson, Mats, y Kaj Sköldberg. 2000. *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research*. London: SAGE Publications Inc.
- . 2009. “(Post-)Positivism, Social Constructionism, Critical Realism: Three Reference Points in the Philosophy of Science”. En *Reflexive Methodology: New Vistas for Qualitative Research*, 2.^a ed., 15–52. Londres: SAGE Publications Inc.
- Andrade, Pablo. 2016. “Marco Analítico: Rentismo y Gobernanza de los Recursos Naturales”. En *La Gobernanza Ambiental en Ecuador: Historia, Presente y Desafíos*, editado por Pablo Andrade, 7–28. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional.

- Andrade, Pablo, y Joaquín Zenteno. 2016. "Reforma Agraria, Cambio Tecnológico y Modernización Agrícola: Una Perspectiva Evolutiva". En *50 Años de Reforma Agraria: Cuestiones Pendientes y Miradas Alternativas*, editado por Francisco Rhon Dávila y Carlos Pástor Pazmiño, 213–32. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Ediciones La Tierra.
- Arroyo-Kalin, Manuel. 2016. "Landscaping, Landscape Legacies, and Landesque Capital in Pre-Columbian Amazonia". En *The Oxford Handbook of Historical Ecology and Applied Archaeology*, editado por Christian Isendahl y Daryl Stump, 1–24. Oxford: Oxford Handbooks.
- Báez Rivera, Sara, Ospina Peralta, Pablo. y Ramón Valarezo, Galo. 2004. *Una breve historia del espacio ecuatoriano*. Quito: CAMAREN, IEE.
- Balée, William. 2006. "The Research Program of Historical Ecology". *Annual Review of Anthropology* 35:75–98.
- Bebbington, Anthony J., Hernan Carrasco, Lourdes Peralbo, Galo Ramon, Trujillo Jorge, y Victor Torres. 1993. "Fragile Lands, Fragile Organizations: Indian Organizations and the Politics of Sustainability in Ecuador". *Transactions of the Institute of British Geographers* 18 (2): 179–96.
- Biel, Robert. 2006. "The interplay between social and environmental degradation in the development of the international political economy", *Journal of World-Systems Research*, 12(1), pp. 109–147.
- Biersack, Aletta. 2011. "Reimaginar la Ecología Política: Cultura/Poder/Historia/Naturaleza". En *Cultura y Naturaleza: Aproximaciones a Propósito del Bicentenario de la Independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 135–92. Bogotá D.C.: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis: Centro de Investigación y Desarrollo Científico / Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Blyth, Mark. 2003. "Structures Do Not Come with an Instruction Sheet: Interests, Ideas, and Progress in Political Science". *Perspectives on Politics* 1 (4): 695–706.
- Boas, Franz. 2020. "The Methods of Ethnology (1920)", en R.J. McGee y R.L. Warms (eds.) *Anthropological Theory: An Introductory History*. 7a ed. Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 140–148.
- Bottasso, Domingo. 1984. "Las Misiones y la Aculturación de los Shuar". En *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua*. 44 Congreso de Americanistas: Manchester 1982, 253–64. Quito: Abya-Yala.

- Bowler, Peter J. 2009. *Evolution: The History of an Idea*. 25th Anniv. Berkeley: University of California Press.
- Brosius, J. Peter, Anna Lowenhaupt Tsing, y Charles Zerner. 2005. *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource Management*. Lanham: Altamira Press.
- Bryant, Raymond L., y Sinéad Biley. 1997. *Third World Political Ecology*. London: Routledge.
- Bushnell, G. H. S. 1948. "Handbook of South American Indians". *Nature* 162 (4128): 908–908.
- Bustamante, Teodoro. 1988. *Larga lucha del Kakaram contra el Sucre*. Quito: Abya-Yala.
- . 2006. "La Larga Lucha del Kakaram contra el Sucre". En *Pensamiento Antropológico Ecuatoriano. Segunda Parte*, editado por Segundo Moreno Yáñez, 235–53. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- . 2007. *Detrás de la Cortina de Humo: Dinámicas Sociales y Petróleo en el Ecuador*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- Butzer, Karl W. 1982. *Archaeology as Human Ecology: Method and theory for a contextual approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carrillo García, Germán. 2016. "Sobre la reforma agraria en Ecuador, 1948-1973", *Ecuador Debate*, 99, pp. 119–140.
- Castro, Fabio De. 2002. "From Myths to Rules: The Evolution of Local Management in the Amazonian Floodplain". *Environment and History* 8 (2): 197–216.
- . 2013. "Between Cooperation and Conflict: The Implementation of Agro-Extractive Settlements in the Lower Amazon Floodplain". En *Human-Environment Interactions: Current and Future Directions*, editado por Emilio F. Moran y Eduardo S. Brondízio, 213–34. Dordrecht: Springer Science+ Business Media.
- Castro, Fabio De, Barbara Hogenboom, y Michiel Baud. 2015. "Gobernanza Ambiental en América Latina en la Encrucijada. Moviéndose Entre Múltiples Imágenes, Interacciones e Instituciones". En *Gobernanza Ambiental en América Latina*, editado por Fabio De Castro, Barbara Hogenboom, y Michiel Baud, 9–12. Buenos Aires: CLACSO / ENGOV.
- Chiriboga, Manuel. 2013. *Jornaleros, grandes propietarios y la exportación cacaotera: 1790-1925*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional.

- Clifford, James. 1986. "On Ethnographic Allegory". En *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, editado por James Clifford y George E. Marcus, 98–121. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James, y George E. Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Collier, Ruth Berins, y David Collier. 2002. *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Costales, Piedad y Costales, Alfredo. 2006. *Historia de la Nación Shuar. Tomo I*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Crespi, Carlos. 1926. "El Oriente Azuayo". En *Monografía del Azuay*, editado por Luis F. Mora y Arquimedes Landazuri. Cuenca: Burbano Hnos. / Sarmiento Hnos.
- Dániken, Erich Von. 1974. *El oro de los dioses*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca S.A.
- Descola, Philippe. 1988. *La Selva Culta: Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar. La selva culta*. Quito: IFEA / Abya-Yala.
- . 1996a. "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice". En *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, 82–102. London: Routledge.
- . 1996b. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. *Antropología de la Naturaleza*. Lima: IFEA; Lluvia Editores.
- . 2005. *Las Lanzas del Crepúsculo: Relatos Jíbaros. Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- . 2011. "Más Allá de la Naturaleza y la Cultura". En *Cultura y Naturaleza: Aproximaciones a Propósito del Bicentenario de la Independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 75–98. Bogotá D.C.: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis: Centro de Investigación y Desarrollo Científico / Alcaldía Mayor de Bogotá.
- . 2017. "Universalismo Absoluto, Universalismo Particular, Universalismo Relativo". En *Las Siete Maravillas de la Amazonía Precolombina*, editado por Stéphen Rostain y Carla Jaimes Betancourt, 185–95. La Paz: 4-EIAA / BAS / Plural Publicaciones.
- Deshoullière, Grégory, y Santiago Utitiaj Paati. 2019. "Acerca de la Declaración sobre el Cambio de Nombre del Conjunto Jívaro". *Journal de la Société des Américanistes* 105 (2): 167–79. <https://doi.org/10.4000/jsa.17370>.

- Eco, Umberto. 1992. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen Editorial.
- Escobar, Arturo. 1996. "Constructing nature: Elements for a poststructural political ecology", en Richard Peet y Michael J. Watts (eds.) *Liberation ecologies: environment, development and social movements*. London: Taylor & Francis Group, pp. 46–68.
- . 1999. *El Final del Salvaje: Naturaleza, cultura y política en la Antropología Contemporánea*. Bogotá D.C.: CEREC / ICANH.
- . 2005. *Más allá del Tercer Mundo, Globalización y Diferencia*. Bogotá D.C.: ICANH; Universidad del Cauca.
- . 2007. *La Invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- . 2011. "Epistemología de la Naturaleza y Colonialidad de la Naturaleza. Variedades de Realismo y Constructivismo". En *Cultura y Naturaleza: Aproximaciones a Propósito del Bicentenario de la Independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 49–74. Bogotá D.C.: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis: Centro de Investigación y Desarrollo Científico / Alcaldía Mayor de Bogotá.
- . 2014. *Sentipensar con la Tierra: Nuevas Lecturas sobre Desarrollo, Territorio y Diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- . 2014 *La invención del desarrollo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- . 2017 "Desde abajo, por la izquierda, y con la tierra: la diferencia de Abya-Yala/ Afro/ Latino/ América", en Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez, y Facundo Martín (eds.) *Ecología Política Latinoamericana: Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica. Volumen I*. Buenos Aires: CLACSO; Universidad Autónoma Metropolitana; Ciccus, pp. 51–58.
- Fitzhugh, Ben, y Junko Habu. 2002. *Beyond Foraging and Collecting: Evolutionary Change in Hunter-Gatherer Settlement Systems*. New York: Kluwer Academic / Plenum Publishers.
- Forsyth, Tim. 2003. *Critical Political Ecology: The politics of environmental science, Critical Political Ecology: The politics of environmental science*. Lon: Routledge.
- Forsyth, Tim. 2008. "Political ecology and the epistemology of social justice", *Geoforum*, 39, pp. 756–764
- Foster, John Bellamy. 2000. *La Ecología de Marx: Materialismo y Naturaleza*. Barcelona: El Viejo Topo.

- Gamarra, María del Pilar. 1996. "La frontera nómada: Frentes y fronteras económicas en el Proceso Cauchero Ecuatoriano (1870-1920)", *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, 9, pp. 39–79.
- Góes Neves, Eduardo. 2013. "Was Agriculture a Key Productive Activity in Pre-Colonial Amazonia? The Stable Productive Basis for Social Equality in the Central Amazon." En *Human-Environment Interactions. Current and Future Directions*, editado por Eduardo S. Brondizio y Emilio F. Moran, 371–88. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Gómez de la Torre, Sara, Susana Anda, y Eduardo Bedoya Garland. 2017. "Procesos políticos y estructurales de la deforestación en la Amazonía: el caso de Tena, Ecuador (2014)". *Espacio y Desarrollo* 29:7–36.
- Greenberg, James B., y Thomas K. Park. 1994. "Political Ecology". *Journal of Political Ecology* 1:1–12.
- Greenough, Paul, y Anna Lowenhaupt Tsing. 2003. *Nature in the Global South: Environmental Projects in South and Southeast Asia*. Durham: Duke University Press.
- Gregory, Derek, Ron Johnston, Geraldine Pratt, Michael J. Watts, y Sarah Whatmore. 2009. *The Dictionary of Human Geography*. 5.^a ed. Malden: Wiley-Blackwell.
- Grüner, Eduardo. 1998. "El Retorno de la Teoría Crítica de la Cultura: Una Introducción Alegórica a Jameson y Zizek". En *Estudios Culturales: Reflexiones Sobre el Multiculturalismo*, editado por Fredric Jameson y Slavoj Zizek, 11–64. Buenos Aires: Paidós.
- Guber, Rosana. 2011. *La Etnografía: Método, Campo y Reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.
- Gudynas, Eduardo. 2015. *Extractivismos: Ecología, Economía y Política de un Modo de Entender el Desarrollo y la Naturaleza*. Cochabamba: CEDIB.
- Harner, Michael J. 1972. *The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls*. London: Robert Hale & Company.
- . 1973. *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press.
- . 1982. *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. New York: Bantam Books.
- Harris, Marvin. 2011. *Antropología Cultural*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.
- Harris, Marvin. 2020. "The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle (1966)", en R.J. McGee y R.L. Warmes (eds.) *Anthropological Theory: An Introductory History*. Lanham: Rowman & Littlefield, pp. 293–307.

- Hawking, Stephen. 1998. *A Brief History of Time: From the Big Bang to the Dark Holes*. London: Bantam Books.
- Hechler, Ryan Scott. 2023. “Quijos ... ¿quiénes?: desenmarañando las identidades de los períodos de Integración Tardía y de colonialismo español de la Alta Amazonía del norte de Ecuador”. *STRATA: Revista Ecuatoriana de Arqueología y Paleontología* 1:1–31.
- Hernández Asensio, Raúl. 2008. *El Matemático Impaciente: La Condamine, las Pirámides de Quito y la Ciencia Ilustrada (740-1751)*. Lima: IFEA; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Hidalgo Nistri, Fernando. 2019. “La búsqueda de El Dorado”, *Revista Mundo Diners*. Edición 447, agosto, pp. 1–21.
- Humboldt, Alexander Von. 1856. *Cosmos: A sketch of a physical description of the Universe. Vol. I*. Editado por E.C. Otté. New York: Harper & Brothers, Publishers.
- Humboldt, Alexander Von. 1878. *Sitios de las Cordilleras y Monumentos de los Pueblos Indígenas de América*. Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar.
- Ibarra Crespo, Hernán. 1999. *La guerra de 1941 entre Ecuador y Perú: Una reinterpretación*. Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP.
- Idrovo Urigüen, Jaime. 2019. “Max Uhle y sus Huellas en la Arqueología y sus Huellas en la Arqueología Austral del Ecuador”, en *Max Uhle: Aportes a la Arqueología del Austro Ecuatoriano*. Cuenca: Museo y Parque Arqueológico Pumapungo; Casa Editora de la Universidad del Azuay, pp. 71–101.
- Ingold, Tim. 1985. “Who Studies Humanity?: The Scope of Anthropology”, *Anthropology Today*, 1(6), pp. 15–16.
- . 1986. *Evolution and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2000. *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and habilidad*. London: Routledge.
- . 2008. “Anthropology is Not Ethnography”. *Proceedings of the British Academy* 154:69–92.
- . 2011. “Consideraciones de un Antropólogo sobre la Biología”. En *Cultura y Naturaleza: Aproximaciones a Propósito del Bicentenario de la Independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro, 99–131. Bogotá D.C.: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis: Centro de Investigación y Desarrollo Científico / Alcaldía Mayor de Bogotá.
- . 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Oxon: Routledge.

- . 2012. “Introduction”. En *Imagining Landscapes: Past, Present and Future*, editado por Monica Janowski y Tim Ingold, 1–18. Surrey: Ashgate.
- . 2016. “The Temporality of the Landscape”, *World Archaeology*, 25(2), pp. 152–174.
- . 2017. “¡Suficiente con la Etnografía!”, *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), pp. 143–159.
- . 2020. “Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment”, en Roy Ellen y Katsuyoshi Fukui (eds.) *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Oxon: Routledge, pp. 117–155.
- Ingold, Tim y Vergunst, Jo Lee. 2008. *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. Hampshire: Ashgate.
- INPC. 2015. *En la Mirada del Otro: Acervo Documental del Vicariato Apostólico Salesiano en la Amazonía Ecuatoriana, 1890-1930*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Iturralde G., Diego. 1996. “Nacionalidades Indígenas y Estado Nacional en Ecuador”. En *Nueva Historia del Ecuador. Vol. 13: Ensayos Generales 2. Nación, Estado y sistema político*, editado por Enrique Ayala Mora, 9–58. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Janowski, Monica, y Tim Ingold. 2012. *Imagining Landscapes: Past, Present and Future*. Surrey: Ashgate.
- Johnson, Matthew. 2007. *Ideas of Landscape*. Oxford: Blackwell Publishing
- Juncosa B., José Enrique. 2022. “El renacimiento de la espiritualidad de Arutam: enlaces pedagógicos, territoriales y epistémicos”. En *Antropologías hechas en Ecuador. Tomo 1: Antología-Volumen 2*, editado por Fernando García S., José Enrique Juncosa B., Catalina Campo I., y Tania González R., 319–36. Quito: Asociación Latinoamericana de Antropología / Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana; FLACSO, Ecuador.
- Kant, Immanuel. 1978. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Karsten, Rafael. 1923. *Blood Revenge, War, and Victory Feasts Among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador*. Washington D.C.: Government Printing Office.
- . 1926. *The Civilization of the South American Indians. With Special Reference to Magic and Religion*. New York: Alfred A. Knopf Inc.
- . 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*. 2.^a ed. Quito: Abya-Yala.

- Knight, Alan. 2022. “La Revolución mexicana entre otras: trayectorias, actores colectivos y comparaciones con las grandes revoluciones mundiales”. En *Revoluciones en la Historia de América Latina*, editado por Enrique Ayala Mora, 17–52. Bogotá D.C.: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Editorial Planeta Colombiana S. A.
- Kohn, Eduardo. 2007. “How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement”, *American Ethnologist*, 34(1), pp. 3–24.
- Kohn, Eduardo. 2015. “Anthropology of Ontologies”, *Annual Review of Anthropology*, 44(1), pp. 311–327.
- Kohn, Eduardo. 2018. “A Conversation with Philippe Descola”. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7 (2): 135–50.
- . 2021. *Cómo piensan los bosques: Hacia una antropología más allá de lo humano*. Quito: Abya-Yala / Hekht.
- Lang, Miriam, Horacio Machado Aráoz, y Mario Rodríguez Ibáñez. 2019. “Trascender la modernidad capitalista para re-existir: Reflexiones sobre derechos, democracias y bienestar en el contexto de las nuevas derechas”. En *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*, editado por Karin Gabbert y Miriam Lang, 343–86. Quito: Abya-Yala / Fundación Rosa Luxemburgo.
- Lansing, J. Stephen, John Schoenfelder, y Vernon Scarborough. 2006. “Rappaport’s Rose: Structure, Agency, and Historical Contingency in Ecological Anthropology”. En *Reimagining Political Ecology*, editado por Aletta Biersack y James B. Greenberg, 325–57. Durham: Duke University Press.
- Lara, Claude. 2021. *Estudios sobre la Segunda Misión Geodésica Francesa en el Ecuador*. Quito: Pezeta Agencia Creativa.
- Lathrap, Donald W. 1970. *The Upper Amazon*. Editado por Glyn Daniel. 1.^a ed. London: Thames & Hudson.
- Latour, Bruno. 2004. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2017. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- . 2017. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Leff, Enrique. 2003. “La Ecología Política en América Latina: Un Campo en Construcción”. *Sociedade e Estado* 18 (1/2): 17–40.

- Leff, Enrique. 2011. “Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia ‘otro’ programa de sociología ambiental”, *Revista Mexicana de Sociología*, 73(1), pp. 5–46.
- Leff, Enrique. 2017. “Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la Ecología Política: una mirada desde el sur”, en Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez, y Facundo Martín (eds.) *Ecología Política Latinoamericana: Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica. Volumen I*. Buenos Aires: CLACSO; Universidad Autónoma Metropolitana; Ciccus, pp. 129–168.
- Leff, Enrique. 2021. *Political Ecology: Deconstructing Capital and Territorializing Life*. Cham: Palgrave Macmillan
- León Mera, Juan. 1879. *Cumandá ó un Drama entre Salvajes*. 2.^a ed. Madrid: Librería de Fernando.
- Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, Inc.
- . 1966. *The Savage Mind*. Editado por The Garden City Press Limited. Letchworth.
- . 2002. *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido I*. 3a ed. Vol. 1. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- López, Carlos Alberto. 2012. “Memorias de la Guerra de 1941”, *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, 36, pp. 193–201.
- Louden, Robert. 2021. *Anthropology from a Kantian Point of View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovelock, J. 1995. *The Ages of Gaia. A Biography of our Living Earth*. 2a ed. Oxford: Oxford University Press.
- Lowie, Robert H. 1948. “The Tropical Forests: An Introduction”. En *Handbook of South American Indians. Volume 3: The Tropical Forest Tribes*, editado por Julian H. Steward, 1–56. Washington D.C.: Government Printing Office.
- Mann, Michael. 2012. *The Sources of Social Power, Volume 3: Global Empires and Revolution, 1890–1945*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcus, George E., y Michael M. J. Fischer. 1999. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. 2.^a ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mariátegui, José Carlos. 1977. *7 Ensayos de interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Martín, Facundo, y Robin Larsimont. 2016. “¿Es posible una ecología cosmo-política?: Notas hacia la desregionalización de las ecologías políticas”. *Polis. Revista Latinoamericana* 15 (45): 273–90.

- Martínez-Alier, Joan. 2006. *El Ecologismo de los Pobres: Conflictos Ambientales y Lenguajes de Valoración*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Megggers, Betty J. 1976. *Amazonía: Hombre y Cultura en un Paraíso Ilusorio*. Editado por Clementina Zamora. 1.^a ed. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Meunier, Alexis. 2007. “Ganadería en el sur de la Amazonía ecuatoriana: Motor de la colonización inmutable base de la economía agraria. ¿Será capaz de adaptarse a los nuevos retos? Valle del río del Upano, provincia de Morona Santiago”. En *Mosaico Agrario: Diversidades y antagonismos socio-económicos en el campo ecuatoriano*, editado por Michel Vaillant, Darío Cepeda, Pierre Gondard, Alex Zapatta, y Alexis Meunier, 225–66. Quito: SIPAE / IRD / IFEA.
- Mora, Luis F. y Landazuri, Arquímedes. 1926. *Monografía del Azuay*. Cuenca: Burbano Hnos., Sarmiento Hnos.
- Moreano Venegas, Melissa, Molina, Francisco y Bryant, Raymond L. 2017. “Hacia una Ecología Política Global: aportes desde el sur”, en Héctor Alimonda, Catalina Toro Pérez, y Facundo Martín (eds.) *Ecología Política Latinoamericana: Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica. Volumen I*. Buenos Aires: CLACSO; Universidad Autónoma Metropolitana; Ciccus, pp. 197–212.
- Moreno Yáñez, Segundo. 2006. *Pensamiento Antropológico Ecuatoriano*. Editado por Segundo Moreno Yáñez. Quito: Ediciones Banco Central del Ecuador; Corporación Editora Nacional.
- North, Liisa L., y Carlos Larrea. 2016. “Reformas Agrarias Bloqueadas y Alternativas Posibles: Ecuador a la Luz de Casos Comparativos, Latinoamericanos y Asiáticos”. En *50 Años de Reforma Agraria: Cuestiones Pendientes y Miradas Alternativas*, editado por Francisco Rhon Dávila y Carlos Pástor Pazmiño, 189–212. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Ediciones La Tierra.
- Ordóñez Charpentier, Angélica. 2019. “Ecología política de la conservación: la Reserva Mache Chindul-Ecuador”. *Ecuador Debate* 107:137–47.
- . 2022. *Agua y Desigualdad en Contextos de Desastre*. Quito: Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.
- Ortiz Batallas, Cecilia. 2019. “Shuar, Salesianos y Militares. La Formación del Estado en el Sur-Oriente Ecuatoriano 1893-1960”. Tesis doctoral, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador.
- Ortiz T., Pablo. 2016. “Gobernanza Territorial y Conflictos entre Estado y Pueblos Indígenas en el Ecuador”. En *La Gobernanza Ambiental en Ecuador: Historia, Presente y Desafíos*,

- editado por Pablo Andrade, 101–32. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- Pearce, Adrian J., David G. Beresford-Jones, y Paul Heggarty. 2020. *Rethinking the Andes Amazonia Divide: A Cross-Disciplinary Explorations*. London: UCL Press.
- Perruchon, Marie. 2000. “Presentación: Rafael Karsten. Etnógrafo de los Jíbaros”. En *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*, editado por Rafael Karsten, 11–16. Quito: Abya-Yala.
- Ponce León, Juan José. 2020. “Estudios Críticos Animales y Sociología: Apuntes teóricos sobre el Post/Anti-Humanismo.” *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 7 (1): 339–421.
- Prudham, Scott. 2015. “Property and Commodification”. En *The Routledge Handbook of Political Ecology*, editado por Tom Perreault, Gavin Bridge, y James McCarthy, 430–45. Oxon: Routledge.
- Radin, Paul. 1948. “The Handbook of South American Indians”. *The Hispanic American Historical Review* 28 (4): 537–40.
- Restrepo, Eduardo y Escobar, Arturo. 2005. “‘Other anthropologies and anthropology otherwise’: Steps to a world anthropologies framework”, *Critique of Anthropology*, 25(2), pp. 99–129.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2006. “World anthropologies: Cosmopolitics for a new global scenario in anthropology”, *Critique of Anthropology*, 26(4), pp. 363–386.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. 2008. *Antropologías del Mundo: Transformaciones Disciplinarias Dentro de Sistemas de Poder*. Popayán: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research; Envión; CIESAS.
- Robbins, Paul. 2012. *Political Ecology: A Critical Introduction*. 2.^a ed. West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Ruiz, Lucy. 2000. *Amazonía Ecuatoriana: Escenario y Actores del 2000*. Quito: EcoCiencia / Comité Ecuatoriano de la UICN.
- Ryden, Stig. 1948. “Handbook of South American Indians by Julian H. Steward”. *American Antiquity* 13 (3): 253–58.
- Sacher, William. 2015. “La ‘Fractura Metabólica’ de John Bellamy Foster: ¿Qué Aportes para una teoría Ecomarxista?” *Actuel Marx/Intervenciones* 19:33–60.
- . 2019. “Naturalismo moderno y corrientes del ecologismo”. *Ecología Política* 58:10–18.

- Sacher, William, y Paul Cooney. 2019. "Transnational Mining and Accumulation by Dispossession". En *Environmental impacts of transnational corporations in the Global South*, editado por Paul Cooney y William Sacher, 11–34. Bingley: Emerald Publishing Limited.
- Sagarin, Rafe, y Aníbal Pauchard. 2018. *Ecología y Observación: Ampliando el enfoque de la ciencia para entender un mundo complejo*. Concepción: Editorial Universidad de Concepción.
- Sahay, Vijoy S. (2024) *Anthropological Thought: From Evolutionism to Postmodernism and Beyond, Anthropological Thought*. Singapore: Springer; Rawat Publications. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/978-981-97-6930-8>.
- Salazar, Ernesto. 1977. "An Indian Federation In Lowland Ecuador", *IWGIA*, 28, pp. 1–68.
- Salazar, Ernesto. 1981. "The Federación Shuar and the Colonization Frontier", en Norman E. Whitten Jr (ed.) *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 589–613.
- Salazar, Ernesto. 2006. "El Sistema Interétnico del Proyecto Upano-Palora". En *Pensamiento Antropológico Ecuatoriano. Segunda Parte*, editado por Segundo Moreno Yáñez, 254–78. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- Sánchez-Morales, Lara. 2018. "A Political Ecology Approach to Investigate the Environmental Impacts of Cattle Management in Puerto Rico, 16th to 19th Centuries". Tesis de maestría, Austin: The University of Texas at Austin.
- Santos, Milton. 2021. "The Geography of Perception and Behavior", en Milton Santos. Editado por *For a New Geography*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, pp. 399–407.
- Soliz Torres, María Fernanda. 2019. "Extractivismo, cambio de la matriz productiva y violencia política". En *Ecuador: Balance de una década. Crisis socioambiental, extractivismo, política e integración*, editado por César Montúfar, 255–84. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Ediciones La Tierra.
- Speth, James Gustave, y Peter M. Haas. 2006. *Global Environmental Governance*. Washington D.C.: Island Press.
- Steward, Julian H. 1946a. *Handbook of South American Indians. Vol. 1: The Marginal Tribes*. Editado por Julian H. Steward. Washington D.C.: Government Printing Office.
- . 1946b. *Handbook of South American Indians. Vol. 2: The Andean Civilizations*. Editado por Julian H. Steward. Washington D.C.: Government Printing Office.

- . 1946c. "Introduction". En *Handbook of South American Indians. Vol. 1: The Marginal Tribes*, editado por Julian H. Steward, 1–9. Washington D.C.: Government Printing Office.
- . 1948a. *Handbook of South American Indians. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes*. Editado por Julian H. Steward. Washington D.C.: Government Printing Office.
- . 1948b. *Handbook of South American Indians. Vol. 4: The Circum-Caribbean Tribes*. Editado por Julian H. Steward. Washington D.C.: Government Printing Office.
- . 1948c. "Tribes of the Montaña: An Introduction". En *Handbook of South American Indians. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes*, editado por Julian H. Steward, 507–34. Washington D.C.: Government Printing Office.
- . 1949a. "Cultural Causality and Law: A Trial Formulation of the Development of Early Civilizations". *American Anthropologist*.
- . 1949b. *Handbook of South American Indians. Vol. 5: The Comparative Ethnology of South American Indians*. Editado por Julian H. Steward. Washington D.C.: Government Printing Office.
- . 1950. *Handbook of South American Indians. Vol. 6: Physical Anthropology, Linguistics and Cultural Geography of South American Indians*. Editado por Julian H. Steward. Washington D.C.: Government Printing Office.
- . 1955. "El Concepto y el método de la Ecología Cultural". En *Theory of Culture Changes*. Chicago: University of Illinois Press; Urbana.
- . 1959. *Handbook of South American Indians. Vol. 7: Index*. Editado por Julian H. Steward. Washington D.C.: Government Printing Office.
- . 2003. "Un Enfoque Neoevolucionista". En *Los Cambios Sociales: Fuentes, Tipos y Consecuencias*, editado por Amitai Etzioni y Eva Etzioni, 8.^a ed., 126–33. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, S.A. de C.V.
- Steward, Julian H., y Alfred Métraux. 1948. "Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montaña". En *Handbook of South American Indians. Vol. 3: The Tropical Forest Tribes*, editado por Julian H. Steward, 535–656. Washington D.C.: Government Printing Office.
- Stirling, Matthew W. 1938. *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians*. Washington D.C.: Smithsonian Institution.
- Taylor, Anne-Christine, y Cristóbal Landazuri N. 1994. "Relación de la Conquista de Macas por el Capitán Hernando de Benavente, 1550". En *Conquista de la Región Jivaro (1550-1650): Relación Documental*, editado por Anne-Christine Taylor y Cristóbal Landazuri N., 59–64. Quito: Marka; IFEA / Abya-Yala.

- Thorp, Rosemary. 1998. *Progreso, Pobreza y Exclusión: Una Historia Económica de América Latina en el Siglo XX*. Washington D.C.: BID.
- Trujillo León, Jorge. 1996. “La Amazonía en la historia del Ecuador”. En *Nueva Historia del Ecuador. Vol. 12: Ensayos Generales 1. Espacio, población, región*, editado por Enrique Ayala Mora, 227–52. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Trujillo Montalvo, Patricio. 2001. *Salvajes, Civilizados y Civilizadores. La Amazonía Ecuatoriana: El Espacio de las Ilusiones*. Quito: Ediciones Abya-Yala / FIAAM.
- Tsing, Anna. 2016. “Earth Stalked by Man”. *The Cambridge Journal of Anthropology* 34 (1): 2–16.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, Jennifer Deger, y Feifei Zhou. 2024. *Field Guide to the Patchy Anthropocene. The New Nature*. Stanford: Stanford University Press.
- Tsing, Anna, y Shiho Satsuka. 2008. “Diverging Understandings of Forest Management in Matsutake Science”. *Economic Botany* 62 (3): 244–53.
- Ulloa, Astrid. (2004) *La Construcción del Nativo Ecológico: Complejidades, Paradojas y Dilemas de la Relación entre los Movimientos Indígenas y el Ambientalismo en Colombia*. Bogotá D.C.: ICANH; COLCIENCIAS.
- Ulloa, Astrid. 2017. “Perspectives of Environmental Justice from Indigenous Peoples of Latin America: A Relational Indigenous Environmental Justice”, *Environmental Justice*, 10(6), pp. 175–180.
- Up de Graff, Fritz W. 1923. *Head Hunters of the Amazon: Seven Years of Exploration and Adventure. The Scientific Monthly*. Vol. 36. New York: Garden City.
- Uribe Mosquera, Tomás. 2013. “Caucho, explotación y guerra: configuración de las fronteras nacionales y expoliación indígena en Amazonía”, *Memoria y sociedad*, 17(34), pp. 34–48.
- Uribe Taborda, Saúl. 2024. “Misiones religiosas en el Oriente del Ecuador: Una aproximación histórica a la actual provincia de Napo”, en Saúl Fernando Uribe Taborda y José Heriberto Herquicia (eds.) *Historias, memorias e identidades en América Latina Tomo II: América del Sur*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, pp. 77–105.
- Vallejo, Ivette, y Kati Álvarez. 2022. “Miradas, líneas temáticas y genealogía conceptual de la antropología de la Amazonía ecuatoriana: hacia un estado de la cuestión”. En *Antropologías hechas en Ecuador. Estudios históricos y sociales-Tomo 3*, editado por Catalina Campo Imbaquingo, Tania González R., Fernando García S., y José Enrique

- Juncosa B., 32–60. Quito: Asociación Latinoamericana de Antropología / Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana / FLACSO, Ecuador.
- Vallejo, Ivette, Giannina Zamora, y William Sacher. 2019. “Despojo(s), segregación social del espacio y territorios de resistencia en América Latina. Presentación del dossier”. *Iconos* 64:11–32.
- Vargas Canelos, Luís Chumbí. 2022. *La posición achuar: la corriente de mi vida (Autobiografía)*. Editado por Gregory Deshoullière. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Velasco, Fernando. 1979. *Reforma Agraria y Movimiento Campesino Indígena de la Sierra: Hipótesis para una Investigación*. Quito: Editorial El Conejo.
- Verneau, René, y Paul Rivet. 1912. *Ethnographie Ancienne de L'Equateur*. Paris: Gauthier-Villars.
- Vicuña Cabrera, Azucena. 1993. *Proceso socio-económico sobre la explotación del caucho en la Amazonía ecuatoriana: 1850-1920*. Tesis de Maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Flacso-Ecuador.
- Villavicencio, Arturo. 2020. *Neoliberalizando la Naturaleza: El capitalismo y la crisis ecológica*. Madrid: Siglo XXI Editores / Universidad Andina Simón Bolívar.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Wallerstein, Immanuel. 2000. *The Essential Wallerstein*. New York: The New Press.
- Warner, W. Lloyd. 1937. “The Head-Hunters of Western Amazons: The Life and Culture of the Fibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru. By Rafael Karsten”. *American Sociological Review* 2 (1): 136–38.
- White, Leslie. 1943. “Energy and the evolution of culture”. *American Anthropologist* 45 (3): 335–56.
- Wolf, Eric R. 1972. “Ownership and Political Ecology”. *Anthropological Quarterly* 45 (3): 201–5.
- Wong, Ketty. 2018. “Cumandá: A Leitmotiv in Ecuadorian Operas? Musical Nationalism and Representation of Indigenous People”. En *Cultural Nationalism and Ethnic Music in Latin America*, editado por William Beezley, 129–48. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Zanutto, Carlos. 1984. “Relaciones con otros Grupos Étnicos y Adaptaciones Culturales en la ‘Política Oficial’ de la Federación Shuar: Principios y Casos Concretos”. En *Relaciones Interétnicas y Adaptación Cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua. 44 Congreso de Americanistas: Manchester 1982*, 55–74. Quito: Abya-Yala.

Zimmerer, Karl S. 2006. "Humboldt's Nodes and Modes of Interdisciplinary Environmental Science in the Andean World", *Geographical Review*, 96(3), pp. 334–360.