



Andes
ISSN: 0327-1676
ISSN: 1668-8090
andesrevistaha@gmail.com
Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y
Humanidades
Argentina

PERMANENCIAS Y EMERGENCIAS DEL BUEN VIVIR EN COMUNIDADES AMAZÓNICAS SHUAR EN LA PARROQUIA ASUNCIÓN-ECUADOR

Paño Yáñez, Pablo; Astudillo Banegas, José; Guerra Auqui, Isabel
**PERMANENCIAS Y EMERGENCIAS DEL BUEN VIVIR EN COMUNIDADES AMAZÓNICAS SHUAR EN LA
PARROQUIA ASUNCIÓN-ECUADOR**

Andes, vol. 31, núm. 2, 2020

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12765995008>

PERMANENCIAS Y EMERGENCIAS DEL BUEN VIVIR EN COMUNIDADES AMAZÓNICAS SHUAR EN LA PARROQUIA ASUNCIÓN-ECUADOR

PERMANENCES AND EMERGENCIES OF GOOD LIVING IN LOCAL SHUAR COMMUNITIES IN THE ASUNCIÓN PARISH-ECUADOR

Pablo Paño Yáñez pablo.panoy@ucuenca.edu.ec

Universidad de Cuenca, Ecuador

José Astudillo Banegas jose.astudillo@ucuenca.edu.ec

Universidad de Cuenca, Ecuador

Isabel Guerra Auqui isabelk.guerraa@ucuenca.edu.ec

Universidad de Cuenca, Ecuador

Andes, vol. 31, núm. 2, 2020

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina

Recepción: 04/02/2019

Aprobación: 10/11/2020

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12765995008>

Resumen: Ante el debate nacional acerca de la definición y expresión del Buen Vivir en Ecuador en la última década y media, la presente investigación de caso abordó la expresión de sus prácticas concretas en comunidades indígenas shuar que actualmente conforman Asunción en la Amazonía ecuatoriana. El trabajo de carácter etnográfico acompañado de técnicas participativas con miembros de las comunidades ofrece resultados acerca de la complejidad de la situación actual de las comunidades debido a la combinación y transición de prácticas que en algunos casos se pueden identificar como expresiones de su Buen Vivir, en combinación con otros que toman un carácter de amenaza hacia la persistencia de dichas comunidades. Mediante una operacionalización del concepto de Buen Vivir para comunidades de etnia shuar se analiza especialmente la presencia y percepción de su sustentabilidad para estas comunidades y en qué medida pueden ser identificadas como una alternativa local al desarrollo.

Palabras clave: Shuar, pueblos indígenas, Amazonía, Buen Vivir, Alternativas al desarrollo.

Abstract: In the face of the national debate about the definition and expression of Good Living in Ecuador in the last decade-and-a-half, this case research studied the expression of its concrete practices in indigenous Shuar communities that currently make up Asunción in the Ecuadorian Amazon. The ethnographic work, accompanied by participatory techniques with members of the communities, offers results about the complexity of the current situation of the communities due to the combination and transition of practices that in some cases can be identified as expressions of their Good Living, in combination with others that are a threat to the persistence of these communities. Through an operationalization of the concept of Good Living for communities of the Shuar ethnic group, the paper analyzes especially the presence and perception of their sustainability for them, and to what extent they can be identified as a local alternative to development

Keywords: Shuar, indigenous peoples, Amazon, Good Living, Alternatives to development.

Introducción

La actualidad de la última década en Ecuador ha vivido un debate significativo acerca del Buen Vivir como propuesta en principio alternativa y confrontada con el modelo de desarrollo predominante. Diversos actores sociales nacionales han sido parte de él desde diferentes enfoques e intereses que van desde: organizaciones indígenas, intelectuales, líderes y partidos políticos, además del propio Estado, entre los más relevantes. Ello ha supuesto un intenso debate sobre el concepto y su práctica que ha derivado en diferentes acepciones sobre sus características, sentido y posibilidades de implementación.

En ese contexto, el presente artículo deriva de una investigación aplicada que se preguntaba por las prácticas reales existentes en comunidades indígenas en relación al Buen Vivir. Resultaba evidente que, junto con su construcción discursiva e ideológica, se hacía imprescindible comprobar y acercarse a sus posibles manifestaciones a nivel de los territorios y comunidades concretas. Así, de forma específica y en base a este debate de construcción de la propuesta para los pueblos indígenas se plantearon las preguntas clave de la investigación ¿se puede afirmar la existencia de prácticas vinculadas al Buen Vivir en la comunidad shuar de Asunción en la Amazonía ecuatoriana? ¿Qué características, tipo de arraigo y viabilidad tienen en el presente y hacia el futuro? Y finalmente, ¿esas prácticas pueden ser consideradas como alternativa al modelo de desarrollo?

Para ello se trabajó la operacionalización de este concepto integral que implicó traducciones desde la realidad shuar que, mediante flujogramas como técnica de síntesis, plantean diversos escenarios acerca tanto de las amenazas hacia estas comunidades y las posibles prácticas de Buen Vivir en ellas, como de sus expresiones vinculadas a él que remiten a su pervivencia y emergencia en las comunidades estudiadas. Aunque los escenarios reales en las comunidades puedan mostrar la habitual combinación de ambos tipos de elementos, los resultados han permitido comprobar la presencia y expresiones de esa propuesta en los territorios y, con ello, analizar su posibilidad y capacidad como alternativa al desarrollo, tal cual ha sido enunciada.

Contexto del caso y el territorio

La parroquia Asunción fue el primer centro shuar^[1] fundado con la tarea de organizar a la comunidad en torno a una plaza central con una capilla, escuela y pequeñas casas alrededor^[2]. Actualmente, Asunción es una parroquia rural del cantón Sucúa, de la provincia de Morona Santiago. Su creación legal se aprueba mediante el Ministerio de Bienestar Social el 22 de octubre de 1964. A partir de ahí, su declaración oficial el 12 de marzo de 1969, mediante Registro Oficial N° 134 contando con los caseríos de Santa Teresita, Uwe, Sunkants y San José. A éstos se han ido sumando las comunidades de Diamante, Kansar, Nuevos Horizontes, Suritiak, San

Marcos, San Luis del Mirador, San Juan Bosco y Kilómetro 20. Es la primera organización territorial que representó a la Comunidad Shuar ante el Estado y los colonos de la Amazonía.

Actualmente, la parroquia tiene dos estructuras de funcionamiento, la primera que responde a la FICSH, cuyos máximos representantes son los síndicos y la segunda tiene que ver con la organización territorial del Estado Ecuatoriano a través de los Gobiernos Autónomos Descentralizados Parroquiales-GADs, cuyo representante es el presidente del GAD – Parroquial, elegido mediante votación cada 4 años; cuenta también con un teniente político designado por el gobernador.

Según datos del último Censo del Instituto Nacional de Estadística y Censos ^[3], Asunción contaba entonces con 1.903 habitantes, de los cuales 978 eran mujeres y 925 varones; el 97,4% de la población se autodenomina indígena, el 2% mestiza y el sobrante sin definición. El idioma que se habla entre los nativos es el shuar que, según la Constitución de 2008 es el tercer idioma oficial a nivel nacional, después del castellano y el kichwa.

Bañada por el río Tutanamangoza, su área geográfica es de 188.74 km², que representa el 14.69% de la superficie total del cantón Sucúa. Posee alturas en un rango de 500 a 1.500 metros sobre el nivel del mar, lo que permite el cultivo de plátano, yuca, camote, papa china, chonta, pelma, entre otros productos agrícolas, que son la base de la alimentación de los shuar; parte de su territorio pertenece al Parque Nacional Sangay, mismo que integra el Sistema de Áreas Protegidas del Ecuador. Posee una variedad de ecosistemas, lo que genera recursos escénico-paisajísticos muy importantes para la conservación del ecosistema y el fomento del turismo. Así también sus comunidades mantienen rituales propios como la Fiesta de la Chonta en honor a la fertilidad ^[4].

Las comunidades shuar están ubicadas alrededor de los cantones de la provincia de Morona Santiago, que en su mayoría es población mestiza que se asentaron en esos territorios como colonos, que fueron buscando oro, tierra y/o explotación maderera. Los indígenas shuar que salen de las comunidades a vivir en los centros cantonales, tienen condiciones precarias de vivienda, se hacían en pequeños cuartos y generalmente no encuentran trabajo.

Una característica fundamental de la actual amenaza de empobrecimiento comunitario, es la parcelación del suelo en territorio privado, individual, rompiendo lo que desde 1992 a través de la Federación Shuar se estableció como territorio global. Frente a las necesidades económicas, algunos propietarios individuales comercializan con el territorio, quedándose sin su espacio. Esta nueva situación amenaza la esencia del pueblo Shuar, pues ellos provienen “*de una cultura de ikiam (selva), el munká (tierra) y el entsa (agua), que está íntimamente interrelacionada con el ser humano*” ^[5]. De esta interrelación se proveen de los bienes y servicios que les permite la naturaleza.

Metodología

La identificación y análisis sobre las emergencias de buenos vivires en las comunidades de la parroquia Asunción requirió un proceso de observación participante y no participante, y de construcción colectiva de conocimiento de carácter etnográfico. En este sentido se optó por la conjugación de enfoques y técnicas cualitativas y participativas que permitieran la captación de información tanto individual como grupal respecto a la percepción y vivencia de ámbitos vinculados a buen(os) vivir(es) en la vida cotidiana de las comunidades. La presencia en terreno a lo largo de 5 visitas del equipo a las comunidades de Asunción, durante septiembre de 2016 y noviembre 2017 permitió el acopio de información. Se trató de estancias de entre 3 y 4 días cada una con pernoctación en el territorio en espacios facilitados por miembros de las comunidades (entre ellos un hospedaje de etnoturismo aledaño a una de las residencias de la comunidad gestionado por familias del lugar). La estancia en terreno permitió el trabajo etnográfico recopilado en múltiples notas de campo hacia la recogida y composición de conocimiento situado. En tres de esas estancias se celebraron los talleres participativos con las técnicas señaladas (incluido uno final de devolución de la información a la comunidad), además de la práctica de observación y realización de entrevistas formales e informales. La observación fue participante en diferente grado; frente a observaciones más pasivas de dinámicas cotidianas de miembros de la comunidad, otras más directamente participantes como fue la participación en la Fiesta de la Chonta o reuniones de la comunidad formales e informales.

La obtención de información cualitativa a nivel individual fue posible mediante entrevistas semi-abiertas que se realizaron a tres tipos de expertos. Los temáticos, intelectuales y académicos que han realizado sistematizaciones y aportes teóricos sobre el Buen Vivir y la cultura shuar. Los territoriales donde se consideró a los dirigentes de organizaciones regionales y cantonales, conocedores del contexto político-administrativo del territorio. Y expertos convivenciales que son miembros de la base social y aportaron desde su conocimiento de vivencias y experiencias. Se aplicaron un total de 25 entrevistas: 8 a expertos temáticos; 4 a expertos territoriales y 13 a dirigentes comunitarios de asociaciones y habitantes del territorio. De la totalidad, 15 se aplicaron a varones y 10 a mujeres, tal cual se tuvo en cuenta la condición etaria con entrevistas a población joven – 15 a 18 años (7), adulta (12) y anciana (6) considerados como expertos convivenciales.

El tratamiento de la información cualitativa obtenida a partir de las entrevistas y observación participante se realizó mediante técnicas de análisis de discurso centradas en su dimensión semántica y pragmática^[6] que permitiera captar no solo acerca de los significados de lo señalado por los entrevistados, sino también su dimensión activa expresada en los discursos.

Del enfoque participativo se recurrió a la Investigación Acción Participativa y Sociopraxis mediante la meta-técnica del taller

participativo y al interior de éstos, técnicas específicas como fueron: transecto, sociograma, flujograma, multilemas, matriz de las 4Ls y técnicas específicas de devolución de diagnósticos, que permitieron especialmente la construcción colectiva comunitaria de información de diagnóstico y proposición en espacios conjuntos. Todas ellas de carácter colectivo con diferentes sectores de las comunidades en que se trabajó. En particular, la matriz de las 4Ls que constituye una innovación del FODA, que a fines de la década del 90 y comienzos del 2000 algunas organizaciones comenzaron a aplicar en los diagnósticos participativos, en la provincia del Azuay – Ecuador. En la tesis doctoral ^[7] leída en la Universidad Complutense de Madrid se ha validado como una técnica de diagnóstico y proyección participativa, en la que se expresa: “*Se trata de involucrarse en la transformación innovando las metodologías propuestas; en este sentido se utilizó una matriz de cuatro entradas desde un enfoque asertivo: Logros, limitaciones, lecciones aprendidas y líneas a seguir*” ^[8].

Junto a la metodología genérica utilizada para la investigación, para este artículo, se ha recurrido especialmente a los resultados de la técnica del flujograma que constituye por su elevada potencialidad sintética respecto a permitir aspectos como la priorización de elementos y la relacionalidad entre ellos, lo que da como resultado un entramado de problemas que desde una visión sistémica refleja las interacciones y multicausalidades entre los elementos señalados ^[9]. Su énfasis en la diferenciación entre causalidad y consecuencialidad, arroja resultados que discriminan el peso e influencia de cada factor y por ello resultan esclarecedores para su priorización en el entramado de factores.

De los dos tipos de información obtenida (de entrevistas y de técnicas participativas) se construyeron dos tipos de flujogramas, uno de problemas y otro de fortalezas relacionadas con alternativas al desarrollo. Por tanto, la triangulación entre lo expresado que se constata mediante los flujogramas y las prácticas señaladas y observadas, permitió la construcción de escenarios en relación a la práctica y problemáticas ante el buen vivir entre los shuar. Para el presente artículo se recurre a cierta innovación en la utilización de flujogramas en la medida que, no solo se trabajaron problemáticas como es su uso habitual, sino que también se elaboró uno de fortalezas que se contrastó con el primero, de cara a conocer precisamente lo relacionado con las prácticas del buen vivir entre los shuar y su alternatividad al desarrollo. El primero referido a problemáticas mantiene el eje vertical de situar las problemáticas señaladas en planos del grado de influencia de la comunidad para su superación (inexistente, mediana, alta); esta ordenación no se realiza con los aspectos positivos el segundo flujograma en la medida que todos ellos básicamente pasan por decisiones internas a la comunidad. Las categorías ordenadoras de la realidad para los flujogramas derivan de la interpretación de las 4 armonías en el caso de los elementos que se preservan, mientras que en la segunda derivan de la propuesta original de esta técnica que recurre a la división entre planos económicos, sociales, culturales y territoriales (como síntesis de lo político y ecológico).

Marco Teórico

Analizar la realidad actual de las comunidades shuar de la parroquia de Asunción se mueve en torno a la determinación de dos límites: por una parte, la existencia de prácticas de Buen Vivir y, por otra, las amenazas y desigualdades históricas que como pueblo han vivido y viven en el marco nacional del Ecuador e internacional del sistema-mundo. En este punto se tratan los elementos que, tanto para el Buen Vivir como para las amenazas y desigualdades históricas, permiten abordar conceptualmente este debate para aplicarlo a nuestro estudio de caso de la parroquia shuar de Asunción. Las características de los cruces entre los elementos de uno y otro límite, nos marcarán escenarios más orientados hacia lo primero o lo segundo, por mucho que desde un inicio asumimos como predominante la existencia de escenarios de combinación, transición o síntesis entre ambas tendencias.

El tratamiento del Buen Vivir exige un cierto análisis retrospectivo para poder comprender su origen y amplitud que permita lograr operacionalizarlo para el caso shuar actual; por otra parte, las amenazas y desigualdades, nos acercan a caracterizar a este pueblo en su territorio amazónico logrando comprender sus transiciones desde marcos más tradicionales hacia los actuales para comprender adecuadamente las necesidades y desigualdades que les han afectado y afectan.

Caracterizando el Buen Vivir

Desde la primera década del siglo XXI ha sido significativa la literatura acerca del denominado genéricamente como Buen Vivir. Por partir de una definición orientadora inicial consideramos la de relato “*de liberación que busca el bienestar de la sociedad por medio de la consecución de una vida en armonía con uno mismo (identidad), la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sostenibilidad)*”^[10]. Esta constituye una propuesta en un marco de postdesarrollo o transdesarrollo que busca alternativas al modelo de desarrollo moderno occidental, especialmente para sociedades que no habrían alcanzado ese “desarrollo”.

Precisamente la difusión y debate sobre el concepto lo han llevado en la actualidad a varias acepciones sobre él que conviene aclarar para el presente análisis aplicado. Como afirma Gudynas, “*el Buen Vivir es una categoría plural porque hay varias definiciones sobre él*”^[11]. Extraemos, al menos, tres principales más allá del debate interno por precisarlo. Por una parte, la podemos visualizar como una propuesta en construcción con eminente carácter político-ideológico como alternativa al desarrollo moderno desde sociedades andinas en base a su contexto histórico y ecológico específico^[12]. Es relevante de esta propuesta en construcción el hecho de que tendría un origen histórico-práctico producto de movilizaciones y debates al interior del movimiento indígena; y que desde éste estaría a su vez siendo tratado también desde ámbitos más académicos e intelectuales^[13]. Una segunda variante del significado

de Buen Vivir se inspira en ser un referente histórico multidiverso en la medida que se nutre de las prácticas históricas de múltiples pueblos indígenas tanto andinos como amazónicos y por ello, toma un carácter plural y contextualizado entre sus diferentes culturas; de esas particularidades, el Buen Vivir sería una abstracción de ellas para extraer unas pautas directrices^[14]. Por lo demás, la relación con la naturaleza, el carácter comunitario y su carácter trascendental son partes centrales de ese referente. Una última acepción relevante es la de haber sido traducido como Planes nacionales en Ecuador (Plan Nacional del Buen Vivir) y Bolivia, y con ello operacionalizado desde el Estado en equivalentes a planes de desarrollo.

Esa multiplicidad de acepciones refleja también lo que denominamos como tensiones entre su ser y su deber ser. Por una parte, el cuestionamiento acerca de su existencia práctica en la actualidad en contraste con esa propuesta socio-política inspirada en prácticas ancestrales, generan un debate que principalmente muestra esa búsqueda de alternativas en tiempos de crisis y deconstrucción de la propuesta del desarrollo. Más allá de la complejidad de las realidades locales indígenas que en unos límites nacionales marcados por la lógica capitalista hegemónica con sus diferentes expresiones en el mundo, les afecta directamente y modifica sus prácticas tradicionales^[15]. El Buen Vivir como idea y propuesta pone en relación ese referente que como abstracción selectiva es lanzado hacia la construcción de una propuesta crítica y alternativa. En ese sentido, expresado por algunos de sus autores, el Buen Vivir adquiere también un carácter de brújula orientadora para la construcción de alternativas de salida al desarrollo^[16]. Por ello el objetivo de esta investigación centrada en la identificación de prácticas vinculadas al Buen Vivir, profundiza en esa tensión-articulación entre ambos elementos. Algo así como: la revisión concreta en escenarios reales de comunidades shuar de prácticas vinculadas a la lógica de Buen Vivir que, a su vez, alimentan su construcción como propuesta alternativa real. En relación a lo anterior diversos autores se remiten más que a un único Buen Vivir a la existencia de buenos vivires^[17] y en esa línea, lo analizado en el trabajo de campo acerca del caso estudiado constituirían prácticas específicas de comunidades shuar en la actualidad como aportes concretos que ayuden a contrastar esa propuesta abstracta y heterogénea que encarna el Buen Vivir.

Precisamente el hecho de tratarse de una propuesta en construcción inspirada en prácticas y lógicas tradicionales de pueblos indígenas, marca su importante conexión y posibilidad de diálogo con otras propuestas que desde la constatación de los resultados del desarrollo vienen en procesos similares de deconstrucción del concepto y, sobre todo, de sus prácticas. El proceso en las últimas décadas de deconstrucción del desarrollo entendido como constructo moderno universalizado, se ha convertido en un análisis altamente orientador de la búsqueda de alternativas que además ha supuesto la emergencia de propuestas diversas de carácter más localizado. En ese sentido, el Buen Vivir y sus buenos vivires ubicados según pueblos y localidades, tiene una vinculación histórica y ecológica específica, pero a la

vez converge con otras precisamente en la deconstrucción del desarrollo y la construcción de las alternativas a él en un tiempo de manifiesta crisis de aquel, y aumento de la capacidad de cuestionarlo y construir alternativas diversas desde otros sectores sociales.

Varios de los autores objetores del crecimiento económico señalan explícitamente la existencia de cosmovisiones alternativas como el Sumak Kawsay en Ecuador planteándolas como alternativas al desarrollo ^[18]. Latouche ^[19] rescata como esa oposición a la naturaleza para objetivarla y mercantilizarla que se plantea con la modernización racionalista, no aparece en muchas culturas indígenas que plantean una básica continuidad entre naturaleza y cultura. Gudynas ^[20] es también explícito al respecto al señalar esa relación no instrumental con la naturaleza como el elemento distintivo central del Buen Vivir, el más claramente antimoderno, ya que todas las variantes de desarrollo surgidas de la modernidad incidirán de forma central en su oposición a ella, su objetivación y su instrumentalización. Sus lógicas no han estado centradas en crecimiento ni acumulación, la economía no se ha independizado de la sociedad para imponerle su lógica y ponerla a su servicio.

La historia de los pueblos indígenas, más allá de lo amenazados que su mayoría puedan estar en la actualidad por el mundo modernizado, nos marca dosis importantes de equilibrio con la naturaleza, no mayores acumulaciones, no práctica de búsqueda de crecimientos ilimitados ni indiscriminados y por ello, especialmente en aquellas sociedades que no han optado por alta complejización ni estratificación social, de menores grados de desigualdad e injusticia. En este sentido, Kallis et al afirman que: *“solo los sistemas con una escala limitada pueden convertirse en igualitarios y democráticos pues pueden ser gobernados directamente por sus usuarios”* ^[21], escenario que acontece con mucho más frecuencia en esas sociedades indígenas de pequeña escala que en las hiper-complejas modernas.

Pilares y dimensiones del Buen Vivir

En ese contexto de las diversas acepciones y el debate conceptual de construcción de un Buen Vivir como concepto orientador de una alternativa al desarrollo, cobra importancia avanzar en determinar sus pilares fundamentales. Asumiendo la diversidad por tratarse de múltiples y contextualizados buenos vivires posteriormente ellos habrán de ser contrastados con las prácticas reales en las comunidades.

En distintos textos acerca del Buen Vivir en genérico, existe acuerdo en la identificación de las denominadas como tres armonías que serían: con uno mismo, con la comunidad y con la naturaleza ^[22] que a su vez, reunidas conformarían una situación de armonía integral. Junto a esas tres armonías que tratan de identificar a nivel interno las vivencias del Buen Vivir, han existido desde algunos estudios recientes intentos de operacionalizarlo mediante dimensiones que convendría analizar como aporte a su identificación y comprensión para, posteriormente tratar de ajustarlo a los casos shuar. Así, la suma de las tres armonías más

estos intentos genéricos de operacionalización del Buen Vivir permiten trazar un acercamiento a su comprensión que, ajustado al caso shuar, permitieron el abordaje de sus actuales vivencias en torno a él.

El abordaje de dimensiones de Buen Vivir exige para su comprensión incorporar conceptos que otorguen el dinamismo necesario para situarlo en el contexto actual. Para ello la idea de transición resulta especialmente útil en la medida que aporta a la comprensión, tanto desde las culturas tradicionales previas al impacto con la sociedad nacional hacia su situación actual, como también para la comprensión de operacionalizar esa propuesta de salida y superación del desarrollo tradicional y transitar hacia esas nuevas lógicas de los buenos vivires. Esta segunda acepción nos acerca a transiciones hacia las alternativas al desarrollo que postula como meta inmediata asegurar o lograr cero pobreza y cero extinciones para cumplir con los derechos de las personas y los derechos de la naturaleza [23].

En la primera acepción el concepto de transición, aunque parcialmente indefinido, nos acerca desde una visión multilineal e indeterminada de la evolución de los grupos humanos, a la comprensión del proceso de cambio entre sus sistemas autónomos de gestión de los recursos y toma de decisiones, y el actual en el que quedan sujetos a diversos grados de dependencia y determinación externa fuera de su dominio. Estas transiciones marcadas por dinámicas de pérdida de autonomía se articulan con el dinamismo de un modelo no estático *“con constante incorporación, desecho, modificación y transformación de su estructura y funcionamiento, con la inclusión de agentes externos e innovadoras tecnologías”* [24] tanto internas como externas. Es decir, ante la constante histórica del dinamismo cultural que incorpora cambios de forma permanente, constatamos que estos pueden ser tanto endógenos producidos por su propia transformación, como incorporados desde fuera por mecanismos que oscilan entre la imposición y la apropiación. En términos generales se observa que la principal transición del pueblo shuar habría sido desde la autosuficiencia de sus minisistemas autogestionados, a grados de dependencia al ser parte de un sistema-mundo [25] que los condiciona desde sus distintas escalas regional, nacional y global.

Hasta la real ocupación de la Amazonía ecuatoriana en la segunda mitad del siglo XX ella permaneció como un territorio periférico mínimamente explotado al interior de la periferia de la economía-mundo [26] a la que históricamente han pertenecido Ecuador y América Latina desde su colonización. Ello permitió una importante preservación cultural y territorial por parte de una parte importante de los pueblos indígenas amazónicos. Sin embargo, cabe enfatizar que el impacto de ese contacto desde la intensificación de la presencia modernizadora a través de agentes diversos (compañías religiosas, colonos, Estado, empresas, corporaciones, entre las más importantes) ha sido muy alto. Se trata en definitiva de un contacto altamente desigual que se ha materializado de forma intensiva en muy pocas décadas entre sociedades estatales muy complejas y expansivas, respecto a sociedades sin Estado. Frente a una economía separada de la sociedad tal cual acontece con la capitalista

que opera mayoritariamente para Ecuador, encontramos en su caso economías no acumulativas, de carácter comunitario y profundamente imbricadas en la sociedad y naturaleza. Las transiciones vividas por el pueblo shuar corresponden con los impactos por el contacto con la sociedad nacional que en ciertos casos han desarticulado las formas tradicionales sustituyéndolas por las normas nacionales (uso del dinero, educación formal, privatización de la propiedad, medios de comunicación masivos, entre otras muchas) que evidentemente los shuar no utilizaban. Han existido adaptaciones a esos marcos nacionales que les fueron impuestos y en diversos casos, éstos les han traído situaciones de empobrecimiento, aculturación y otros.

El Buen Vivir del pueblo Shuar

Una primera expresión de esa diversidad y contextualidad del Buen Vivir, la tenemos para nuestro caso en el hecho de tratarse específicamente de comunidades shuar con su correspondiente particularidad cultural. En términos de grupos y líderes indígenas se ha determinado el concepto de Tarimiat Pujustin^[27] como el que denominaría el Buen Vivir para los shuar. Por lo demás, parte de esa diversidad la podemos incluso encontrar en las prácticas contextualizadas de las distintas comunidades que, se comprueba en terreno, no son en absoluto idénticas entre unas y otras. Tarimiat Pujustin es el buen vivir en el territorio, con la realidad diversa de cada grupo humano que convive con la naturaleza; éste supera al concepto de Penker Pujustin que se maneja desde la oficialidad del estado y que muchos autores, como Cubillo *et al*^[28] citando autores clásicos en el estudio de la cultura shuar como Descola^[29] planteaba en décadas anteriores. En los talleres realizados con dirigentes indígenas de algunas comunidades shuar, se pudo observar que asocian al Penker Pujustin como la sociedad del bienestar.

La integralidad sociocultural que históricamente las comunidades shuar han tenido se traduce en esa alta coherencia e imbricación entre lo social, político, económico, medioambiental, religioso, espiritual, cultural entre otros planos, que sin embargo desde la ciencia social occidental han sido separados. Los ámbitos que identificamos como espirituales permean la cosmovisión e interpretación de la realidad sin que en su concepción se trate de planos que se puedan desvincular. De ahí que se traduzcan como armonías y que el concepto de Tarimiat Pujustin sea concebido como una armonía integral propia, en el territorio que habitan.

Respecto a las tres armonías genéricas señaladas para el Buen Vivir, para el caso shuar y producto de este estudio, sumaríamos una cuarta armonía que identificamos como de relación con el universo y que, a la vez, tiene un profundo carácter trascendental-espiritual que engloba a las otras. Así nos remitiríamos para este caso a cuatro armonías: con uno mismo, con la comunidad, con la naturaleza y con el universo en relaciones con importante integralidad. A continuación, se definen en mayor profundidad esas armonías que identificamos para el caso shuar.

A partir del equilibrio individual es posible el equilibrio con las otras personas y también con la comunidad, naturaleza y cosmos. Para la cosmovisión indígena, *“los humanos son vistos como una forma de vida particular participando en una comunidad más amplia de seres vivos regulados por un solo conjunto de reglas de conducta”* ^[30]. La conducta equilibrada es un camino de formación para los indígenas amazónicos, en el que se fortalece la persona, poniéndose a prueba con el fin de lograr fortaleza y equilibrio para enfrentar la vida y las relaciones con los otros, para *“enfrentarse a las propias debilidades, miedos, tentaciones y hedonismos, a través del ayuno, abstinencia, aislamiento que se realizan en determinados períodos del conocimiento”* ^[31]. Lo importante de la armonía individual o con uno mismo, radica en la preparación para el contacto comunitario; no tendría sentido sentirse bien a nivel individual si los otros están mal. El individuo se prepara y para la comunidad, por lo tanto, es de vital importancia que las personas encuentren su armonía y equilibrio personal, para que puedan ayudar a la armonía y equilibrio comunitario, con la naturaleza y con el cosmos.

Como siguiente armonía encontramos aquella de la relevante presencia de lo comunitario que en el caso shuar se confirma plenamente. Autores como Costales y Peñaherrera de Costales ^[32] han enfatizado la centralidad de lo comunitario sobre todo desde el trabajo de las mujeres donde lo individual queda diluido al interior del grupo. Más allá de la transición que puedan estar viviendo muchas comunidades shuar en la actualidad por el impacto de formas nacionales con un carácter y sentido modernizante, no resulta difícil identificar el alto funcionamiento comunitario que guardan. Las comunidades shuar tienen un claro límite de personas que una vez superado, deriva en la conformación de una nueva comunidad. La relación cercana, articulada de sus miembros, prácticas de reciprocidad y solidaridad en la producción y consumo, el carácter asambleario de informar y tomar decisiones, confirman para los shuar la forma históricamente comunitaria de desenvolverse como sociedades.

Respecto a aquella armonía con la naturaleza, la sintetizamos como una dimensión ontológica y global en que la vida humana se concibe en y para el entorno natural. Ello se observa rápidamente en la cultura shuar respecto a la centralidad que el medio natural tiene históricamente para ellos. Con claridad nos sitúa ante una visión biocéntrica en la naturaleza y el planeta ^[33], y por tanto, no antropocéntrica. El ser humano es concebido como una parte de ese sistema natural y por tanto, ello cambia profundamente su permanencia en y relación con él. *“Los seres humanos son parte de la naturaleza, y por lo tanto comparten su existencia con seres vivos no-humanos”* ^[34]. No en vano, distintos autores señalan que este tipo de relación es la más radical de diferenciación respecto a la modernidad; mientras ésta la instrumentaliza desde el antropocentrismo y considera que debe ser dominada, muy diversas culturas entre ellas las amazónicas y andinas, no plantean una relación de oposición sino de pertenencia a ella ^[35].

Lo anterior se comprende desde constatar la visión occidental de lo humano siempre como forma de distinguirse de la naturaleza^[36] y en ese sentido confrontarse con ella. Autores como Descola^[37] ya han trabajado en profundidad sobre la superación de la dualidad instalada desde la ciencia y conocimiento occidental entre Naturaleza y Cultura; analizando los diferentes tipos de escenarios como el totemismo, el animismo, el analogismo o el naturalismo darán clara cuenta de esas continuidades y discontinuidades entre los elementos de ambas en que no se recurre a esa confrontación. Desde ahí Latour^[38] nos habla de su superación mediante su integración en conceptos como mundo o “hacer mundo” (el worlding de Haraway^[39]) que daría cuenta a la vez de la multiplicidad de seres existentes y a la vez a la multiplicidad de formas de existir. Por lo demás abordado por el propio Latour se aprecia la cercanía entre visiones desde la lógica de la religión y de la ciencia mucho más próximas de lo que la apariencia pareciera mostrarnos. La diversidad de formas de componer mundos que nos muestra la heterogeneidad humana es confirmada en este caso de estudio respecto a cómo la cultura shuar manifiesta esa relación de continuidad con la naturaleza.

La armonía que desde la cultura shuar se suma a las tres señaladas y de alguna manera las articula, la denominamos como aquella de lo trascendental-espiritual-ontológico. Tratándose de sociedades que no provienen de tradiciones modernas no se ha dado en ellas, tal cual tampoco en la inmensa mayoría de culturas del planeta, la ruptura que la racionalidad occidental promovió con lo religioso y lo espiritual. Por el contrario esa vivencia integral con la naturaleza y en la comunidad se explica por la continuidad entre lo que en esa cultura moderna se diferencia como racional e irracional. Tal cual insisten, entre otros, Toledo y Barrera-B., en las concepciones indígenas el ser humano no está separado de la naturaleza y los seres no-humanos no están separados de la cultura. *“Por ello la sabiduría local indígena se basa en la compleja interrelación entre las creencias, los conocimientos y las prácticas”*^[40]. La cosmovisión shuar con claridad encuentra sus valores en el mundo mítico que se reorganiza y resignifica a través de los ritos en una concepción monista de la realidad en que naturaleza y cultura constituyen ámbitos que no se pueden separar.

Lo trascendental envuelve y está presente en las diferentes manifestaciones de la naturaleza de la cual ellos son parte activa. Tal cual explicaba Pellizaro para esta investigación: *“ellos son de una creencia animista, la naturaleza es viva, no son cosas, sino son seres vivientes con los cuales se puede hablar. Entonces nunca sufren el aislamiento ni la soledad porque están rodeados; aunque sea un solo hombre puede conversar con la naturaleza”*^[41].

Todo lo anterior nos acerca para los shuar a la idea de comunidad sociocultural-natural que, desde una visión ontológica, vincula trascendentalmente a seres humanos con naturaleza y cosmos. Cuatro armonías que serán examinadas para este estudio de caso, a la

vez operacionalizándolas en diferentes campos de manifestación para constrastrarlas con las realidades actuales de las comunidades.

Abordar las amenazas y desigualdades históricas sobre los pueblos indígenas y shuar

Por lo señalado, el Buen Vivir responde a un planteamiento regional, conectado a sus contextos culturales históricos, como alternativa al metarelato universal del desarrollo. Deconstruir la propuesta desarrollista con un muy alto arraigo a nivel del imaginario colectivo, así como traducido en múltiples expresiones de las realidades socioeconómicas y culturales de diferentes sociedades del mundo, se convierte pues en esa búsqueda de transiciones de salida a un modelo muy asentado que cuenta con un amplio entramado institucional que lo garantiza.

Autores como Tortosa^[42] proponen el concepto de maldesarrollo como explicación a los reales efectos de ese desarrollo. Superador de la dualidad desarrollo/subdesarrollo vinculado a los denominados como Primer y Tercer Mundo^[43], consideran que realmente se ha tratado de desarrollo que, más allá de sus ficticios enunciados de crecimiento económico y mejora de la calidad de vida para toda la humanidad, ha estado estrictamente vinculado a prácticas de: violencias diversas, depredación del medioambiente bajo múltiples formas, democracia de bajo perfil o ausente, explotaciones, discriminaciones, exclusiones, entre otras^[44]. La naturaleza y los pueblos indígenas^[45] serían dos de los principales sujetos genéricos más impactados por esos efectos negativos inherentes al modelo de desarrollo; para casos como el de este estudio de pueblos amazónicos directamente vinculados a la selva, constatamos que el riesgo e impacto ha sido especialmente alto.

Más allá de la resiliencia histórica demostrada por muchos de ellos, referirse en la actualidad a pueblos indígenas es sinónimo de amenaza sobre su existencia. El impacto de la sociedad y cultura occidental operacionalizada a través de la expansión de la economía-mundo, ha atentado directamente sobre su integridad, sus territorios y su permanencia como culturas particulares. No nos referimos a las habituales influencias culturales entre unos pueblos y otros que, sin duda, van modificando las culturas, sino sobre todo a las amenazas directas planteadas a través de violencias diversas que esas comunidades sufren de parte de diferentes instituciones modernas como son el Estado, las corporaciones, la sociedad occidental y nacional mediante su colonización. En relación a ello se identifica con claridad como los grandes conflictos que están moviendo el siglo XXI son predominantemente socio-ecológicos y, tal cual sabemos, se producen especialmente en el sur como zonas periféricas donde se buscan los recursos crecientes que ese crecimiento y consumo insostenible exigen.

La Amazonía se ha convertido por su riqueza geológica y en biodiversidad en un foco altamente codiciado para la extracción de materias primas tanto minerales como vegetales, animales e hídricas

demandadas por el sistema económico globalizado actual. Como es sabido, la Amazonía es a la vez, hábitat de múltiples pueblos indígenas desde tiempos ancestrales. Su alta diversidad cultural y lingüística responde a estrategias de ocupación vinculadas a la etapa posterior al poblamiento del continente, y muestran una gran riqueza en memoria biocultural ^[46] de ocupaciones que, tanto debido a la baja densidad de población, como especialmente a esa cosmovisión de considerarse parte de la selva y por ello guardar una relación de equilibrio en su interior, ha vivido por milenios sin impactos como los de pérdida de diversidad, densidad ni contaminaciones, tal cual las que se asiste desde su colonización reciente.

El interés sobre los recursos mercantilizables de la Amazonía implica directamente la modificación de usos de su suelo y con ello la amenaza sobre los territorios de sus pueblos. Tal cual se explicaba, en el sistema amazónico resultan estrechamente imbricados los vínculos entre naturaleza-territorio-etnias. Los shuar por ejemplo, como parte de la naturaleza en una relación ontológica ^[47] dependen evidentemente de forma plena de ella y, por tanto, referirse a amenazas físicas y ecológicas sobre la Amazonía es hacerlo directamente extensible a amenazas sobre sus propias comunidades. En las últimas tres décadas esas amenazas se han intensificado significativamente sobre las comunidades indígenas, entre ellas las shuar y sus territorios. La disyuntiva resulta radical entre la propuesta del desarrollo y sus efectos concretos sobre el territorio amazónico y la práctica tradicional de las comunidades shuar. Se ha tratado de transiciones de alta velocidad ^[48], así como de alto impacto por la diferencia de poder entre la propuesta dominante y la de los grupos indígenas; en estas últimas décadas se confirma que los agentes ejecutores del desarrollo no han sido solo regional-nacional sino también internacional-global en la medida que el interés por esos recursos responde sobre todo a demandas de mercados internacionales dentro de la dinámica de la globalización contemporánea.

Este contraste refleja la profunda diferencia de lógicas entre ambos tipos de sociedades. Recogida de su experiencia histórica, en términos generales las comunidades shuar se han caracterizado por elementos como: una economía familiar comunitaria no acumulativa y de autosustento (que no impide que pudiera contar con altos grados de abundancia debido a la riqueza del medio) ^[49], una relación de mínimo impacto sobre el medio natural debido a la adaptación de comunidades pequeñas a un medio tan vasto y rico (más allá de la habitualidad de prácticas de depredación como especialmente la caza pero de mínimo efecto para el medio), pero, sobre todo, por esa lógica de pertenencia a ella que impone su cosmovisión, asociada a una vinculación espiritual y trascendental al medio y el cosmos. Frente a ella, la lógica moderna occidental introducida a través de los conceptos de progreso y desarrollo, fundamentada en una lógica de acumulación material y crecimiento económico monetario que, para ello, instrumentaliza y mercantiliza la

naturaleza y con ello, ignora y sacrifica ese carácter sagrado que para pueblos como los shuar ella tiene^[50].

Bajo esa situación de impacto, resistencias, adaptaciones, desarticulaciones y rearticulaciones en función del nuevo contexto producto de una incorporación a la vida y economía nacional, pueblos como el shuar se han visto en ciertos casos incorporados a la población pobre del país. La señalada transición desde sus formas más tradicionales hacia aquellas que derivan del contacto con la cultura occidental-mestiza nacional, ha puesto de manifiesto el desencuentro de lógicas entre ambas visiones del mundo de la cual ellos pasan a constituir culturas amenazadas debido a la lógica dominante del sistema nacional y global.

Un indicador clave nos lo da la disyuntiva que explicita Alarcón-Chaires: *“principalmente los pueblos indígenas del planeta entero cuentan con una gran riqueza ecológica en sus territorios y a la vez su riqueza económica es nula o baja”*^[51]. Asimismo, y referido a pueblos indígenas que habitan selvas, se da sistemáticamente la constatación de que donde hay pueblos indígenas hay selvas^[52] constituyendo siempre zonas naturales de las mejor conservadas de los territorios nacionales. Esta demostración nos aboca nuevamente a ese elemento central de relación anti-moderna con la naturaleza no basada ni en instrumentalización ni mercantilización de sus recursos en la medida que su lógica no es acumulativa y por el contrario, sagrada. Tal cual se analiza, los impactos de la lógica instrumental desarrollista están ya presentes en las comunidades shuar como producto de las desarticulaciones que les impone su adaptación a ese sistema más complejo y dominante que constituye la sociedad nacional. Entre ellos la alteración de esa relación de equilibrio con la naturaleza y el paso también en miembros de las comunidades a esas lógicas de instrumentalización y mercantilización traducida en tala, cultivos extensivos y otros. De alguna manera la pobreza que el nuevo escenario les otorga, les ha introducido en dinámicas históricamente ajenas en que se actúa instrumentalmente sobre la naturaleza, lo que a la vez profundiza en sus propios procesos de empobrecimiento.

Tal cual lo constatan diferentes autores, un motivo central de los empobrecimientos que los pueblos indígenas viven, y entre ellos el shuar, en estos procesos de transición, se centra en que cuando los pueblos indígenas abandonan y/o son destruidas sus lógicas y prácticas tradicionales, la pobreza se incrementa en sus comunidades^[53]. O como lo expresaba metafóricamente C. Pellízaro en contacto directo durante las 6 últimas décadas con las comunidades shuar analizadas: *“Se hacen totalmente dependientes de la cultura envolvente (...). Están comenzando a entrar en la pobreza porque botan todas las estructuras que les hacían vivir bien”*^[54]. El impacto especialmente de la lógica monetaria (ausente de sus prácticas tradicionales) que ellos desconocían, los condena en el marco de la sociedad nacional a incorporarse a esas históricas amplias masas desposeídas de la sociedad ecuatoriana y latinoamericana, así como la pérdida de su cultura e identidad, los convierte en sectores culturalmente cada vez más desdiferenciados. No resulta extraño que si

constatamos que hace pocas décadas los shuar no tenían en sus sistemas tradicionales mayores lógicas de carácter instrumental, acumulativas, monetarias, individuales, privadas, la rápida transición que se vive en las últimas décadas hacia ellas, les impida su fácil adaptación y por ello, los condene al empobrecimiento material y la pérdida cultural.

Ante esa dinámica mundial de empobrecimiento de los pueblos indígenas cabe preguntarse por el papel del Estado. Otros estudios ^[55] constatan la siempre clara menor cobertura que el Estado hace de sus servicios respecto a los pueblos indígenas. En indicadores como la salud y mortalidad de niños y mujeres, la nutrición infantil, la cobertura de servicios básicos, acceso a la justicia, entre otros, siempre la cobertura a estos pueblos es inferior o muy inferior.

Resultados: Experiencias respecto al Tarimiat Pujustin en Asunción

Para el presente estudio, se recurre para el análisis de desigualdad y empobrecimientos a 4 ámbitos que guardan relativa relación de oposición con las armonías señaladas respecto al Buen Vivir shuar. Estos son: Economía, como ámbito de problemáticas respecto a su sustento y producción; Sociedad, como ámbito de problemáticas de lo colectivo y comunitario; Territorio, como aquellas con su medio físico natural; y el ámbito de Cultura, como problemáticas relacionadas con su cosmovisión.

El ejercicio que se presenta ha sido construido a partir de testimonios individuales y grupales de miembros shuar de la comunidad de Asunción, se centra en un contraste de dos flujogramas ^[56] que denominamos Problemáticas-Amenazas y Permanencias-Emergencias del Tarimiat Pujustin, en base a 4 bloques temáticos flexibles que denominamos como economía-oikos, sociedad, territorio y cultura para el primero, y armonías con uno mismo, la comunidad, la naturaleza y el cosmos, en el segundo. En el eje vertical, en el primer ejercicio sobre las problemáticas se hace una división en tres partes entre factores que están bajo mayor control de la comunidad modificarlos, con baja posibilidad por ella de hacerlo y, en un punto intermedio, aquellas sobre las que la comunidad tendría solo posibilidad de influencia para su cambio. Un primer dato inicial es que fueron señalados un mayor número de problemáticas (31) que de fortalezas (19).

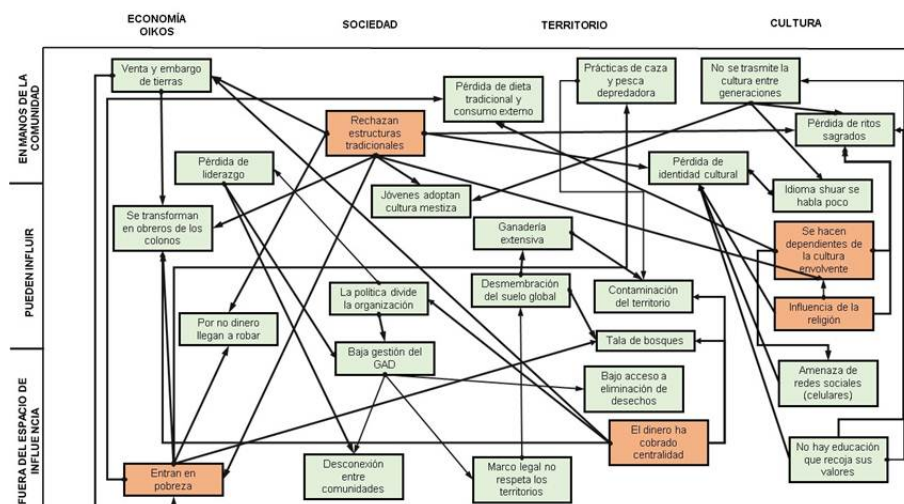


Gráfico I
Flujograma: Amenazas sobre el Tarimiat Pujustin.
Fuente: Elaboración propia.

La realización de esta técnica sobre la situación general de problemáticas que afectan a las comunidades shuar, otorgó un resultado integral que pone en relación a diferentes tipos de factores. Como más relevantes señala que respecto a las problemáticas principales a nivel causal, corresponden, al menos, a tres de los cuatro ámbitos temáticos (oikos (2), cultura (2), sociedad (1)), así como unos grados de percepción de influencia de esas problemáticas repartida entre situaciones fuera de su control, bajo su control y otras intermedias sobre las que pueden influir. Para este ejercicio, la problemática más señalada como causal fue: El rechazo/abandono de sus estructuras tradicionales que aparecía relacionada como presente en la causalidad de hasta otras 9 problemáticas. Tras ella, la Centralidad que ha cobrado el dinero, así como La dependencia creciente de cultura envolvente/dominante. Finalmente, como otras de alta causalidad: Influencia de religiones/iglesias externas y Empobrecimiento. En torno a estas 5 problemáticas centrales aparecen vinculadas en el entramado de relaciones, más del 85% de la totalidad de problemáticas señaladas.

En el plano consecuencial, referido a problemáticas que serían más consecuencia que causa en ese entramado de problemas, encontramos el mayor número de factores (13). Entre ellas, algunas que aparentemente parecen de alta relevancia en la realidad shuar actual como son: Idioma shuar se habla poco, Pérdida de ritos sagrados, Desigual repartición de la tierra, Se transforman en peones de colonos, Por falta de dinero llegan a robar, Desconexión entre comunidades, Contaminación del territorio o Tala de bosques. Como ejemplo algunas citas referidas a las nuevas generaciones en relación al idioma y la identidad:

Si usted se para en el centro de la comunidad shuar Asunción, ya no es como antes. Esto antes era un bosque, sí. Pero ves ahora, sembrío de pastos y las casitas con plancha de zinc todo eso... ahora no es como antes. Prácticamente la juventud de ahora ha ido perdiendo su identificación, mucha de la gente usted llega a la comunidad pregúntele, yo les pregunto, señores profesores, maestros que le pregunte a un jovencito de mi

nacionalidad en shuar, ¿qué es esto?, dime en shuar, no le va a contestar, ¿Por qué? Ahora prácticamente nuestra juventud ha perdido eso, se va perdiendo esa identidad, más que todo le tiene temor ^[57].

Hasta los mismos profesores ya no enseñan nuestro idioma, nuestra lengua, yo creo que el impacto dentro de población, aquí en la Asunción está perdiendo. Y por tal razón a nosotros... preocupante de verdad, nosotros queremos rescatar eso que es nuestras costumbres, identificarnos como tal, que somos nacionalidad Shuar, reconocido por la Constitución, nos garantiza la misma Constitución ^[58].

La siguiente cita reflexiona sobre la modificación de su relación con la naturaleza, problema de contaminación, dependencia del dinero, la muy baja remuneración de sus productos en el mercado y de los efectos ecológicos de este nuevo escenario:

Ya no respetamos a la madre naturaleza ¿por qué?, porque prácticamente es una necesidad, si ahora no se tiene dinero, ¿con qué podemos nosotros solventar las necesidades que a diario nos afectan?, porque prácticamente los productos con el uso de químicos, prácticamente nuestra tierra ya no produce como antes. Entonces mira, nosotros como agricultores alguna vez sembramos plátano, sembramos yuca y sacamos al mercado, y no tiene el mismo costo, alguna vez nos pagaron 30 centavos ^[59].

Entre los factores causales y consecuenciales, los que denominamos como intermedios en la medida que, tanto son causales de unos factores como consecuencia de otros; algunos de los más destacados de éstos fueron: Falta de educación en sus valores, Baja gestión de gobiernos locales, Venta y embargo de tierras, Ganadería extensiva y Marcos legales no respetan sus tierras. Así se referían residentes respecto a aspectos problemáticos relacionados con la ganadería, caza, pesca, dependencia del dinero y trabajar para los colonos, así como sobre la cobertura de necesidades desde los gobiernos locales:

La única, la única aquí en la comunidad de nosotros que podemos crear fuentes, obtener dinero, es con la ganadería. Y si alguien que no tiene ganado tendremos que irnos a los hermanos hispano hablantes a ganar diario todo eso, porque ahora si queremos vivir de pesca, ya no hay pesca, ya no hay, cacería tampoco existe ^[60].

Tenemos cualquier cantidad de necesidades, un espacio cubierto, un centro de salud, un aula en mejores condiciones como cualquier ciudad del país ^[61].

Los resultados respecto a factores intermedios y consecuenciales permiten comprobar ciertos efectos que en una red compleja de factores múltiples en interinfluencia, son apreciados como productos de otros más causales en los que se centran los orígenes principales de las problemáticas.

Respecto a los factores causales es relevante también cómo son posicionados respecto a la posibilidad de la propia comunidad de influir sobre ellos. Como se señalaba dos son de carácter económico que resultan altamente determinantes (empobrecimiento y dependencia del dinero), dos de carácter más cultural/ideológico (influencia religiones externas y presión de la cultura nacional externa) junto a las cuales señalan otra que dentro de las causales, ya implica elementos consecuenciales cual es que cuestionan y rechazan las estructuras y formas tradicionales, entendida como una problemática sociocultural. Significativamente la

más relevante referida al rechazo de su propia cultura-estructuras, estaría principalmente bajo su control poder intervenir en su cambio. Por otra parte, aquellos factores causales sobre los que pueden influir (iglesias y dependencia de cultura envolvente) son ambos de carácter principalmente cultural. Y aquellas que consideran más lejos de su alcance poder modificar, tienen un carácter claramente económico-monetario (empobrecimientos y dependencia del dinero). Si la introducción a la economía nacional de corte crematístico sigue siendo hasta el día de hoy una dificultad vivida por las personas shuar en la salida de sus comunidades, esta percepción a la vez nos muestra como la dinámica capitalista deja básicamente fuera de ella a sectores como los pueblos indígenas que acusan agudamente esta alta dificultad para resolver en el escenario actual la cobertura de ciertas necesidades ahora monetizadas.

Como última idea relevante sobre los resultados de este flujograma de problemas, se aprecia como una gran parte de las problemáticas señaladas, provienen de lo exterior siendo mucho menor el número de las generadas al interior de las comunidades. Ello nos acerca al escenario de la presión externa que como comunidades y culturas reciben de forma múltiple de parte de la sociedad nacional por lo demás claramente vinculada a la global. Las situaciones de mayor equilibrio que históricamente vivieron las comunidades (salvo contextos excepcionales) aparecen ahora claramente amenazadas desde las presiones externas de un modelo con carácter global. Como señala Vitenti ^[62] se debe eludir la victimización de pueblos indígenas como los shuar pero sin negar lo más mínimo la responsabilidad de los Estados-nación que los acorralan y muchas veces desde una baja intensidad propician su genocidio.

El siguiente flujograma referido a Permanencias-Emergencias del Tarimiat Pujustin, muestra las vivencias identificadas por los participantes y que podrían constituir alternativas al sistema de desarrollo dominante. En ámbitos temáticos se divide en las tratadas 4 armonías y se observa una especial agrupación de la mayor parte respecto a aquellas con la comunidad. Ello parece indicar la relevancia de lo familiar-comunitario como principal reflejo de las 4 armonías para la cultura shuar.

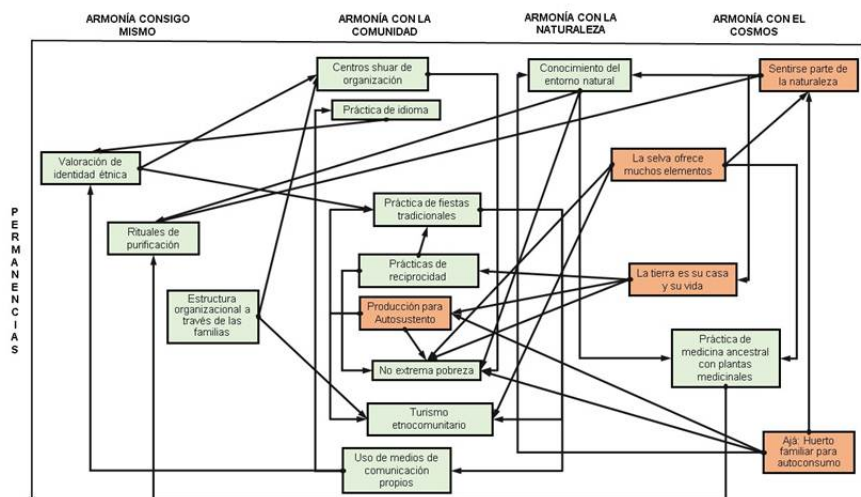


Gráfico I.

Flujograma: Permanencias del Tarimiat Pujustin.

Fuente: Elaboración propia.

Cuatro son las Permanencias-Emergencias de mayor centralidad y causalidad. Por una parte la idea de La selva ofrece los elementos necesarios para su vida. Junto a ella y en directa relación La tierra como su casa y su vida, así como el Aja como huerto para autoconsumo familiar que alude a aspectos de naturaleza, territorio y sustentación. Los otros dos más centrales La producción para el sustento y Sentirse parte de la naturaleza como un aspecto que relaciona ámbitos más culturales de cosmovisión tanto con uno mismo, la naturaleza y el cosmos. Vemos en torno a ellas la mayor parte de causalidad, aproximadamente el 80% de las relaciones con los otros factores mencionados. Así, expresaban miembros de la comunidad acerca de su concepción y vivencia del Tarimiat Pujustin el primero y acerca de las características del Ajá incluidos elementos de la ritualidad, la ausencia de pobreza y la presencia de la mujer en él, el segundo:

Tarimiat Pujustin quiere decir el vivir mejor, vivir bien... Pero ¿dónde vive? En la tierra, es por eso que el shuar...la tierra es como su casa, su vida, entonces por sus tierras el shuar puede ser el más agresivo o puede ser el más pasivo, porque sobre esa tierra viven su esposa y sus hijos [63].

En shuar aja es el edén, es el edén de la madre tierra (...) donde nos cuida y nosotros donde ella cuidamos; la madre tierra es un edén donde que hay toda diversidad de plantas, el shuar tiene más de 40 variedades de plantas, 15 variedades de camote, 5 variedades de maní, 7 variedades de fréjoles... La madre tierra produce de todo, de todas esas especies, los niños aprenden a sembrar, a cosechar, a abrir la tierra para poner la semilla, la mujer shuar tiene, por costumbre, hasta cuatro a cinco aja shuar que son trabajos, es ¿Por qué? Porque en la Amazonía la cultura shuar ha experimentado de las especies de yuca otras son más sabrosas, otras son arenosas, otras se comen solo asados hay variedades, un sinnúmero de yuca, entonces ¿qué es lo que hace cuando hay una huerta que ya está madura? Cada año celebran dando gracias a la madre tierra, hacen chicha, hacen fiesta, invitan a quienes les ayudaron a cultivar, a los que no ayudaron también son partícipes y aprovecha, entonces, cada vez que se cosecha es el turno, el que está recién naciendo, el que está por cosecharse y el que está

cosechando por eso nunca tiene escasez, se acabó este y ya está comenzando con el otro [64].

Como factores intermedios en esa cadena entre causas y consecuencias, existen varios que resultan significativos: Valoración de la identidad étnica, Prácticas de pesca y caza, Práctica del idioma propio, Conocimiento del entorno natural, Medicina ancestral, Iniciativas de turismo etno-comunitario, entre otras. Sirvan las siguientes citas de miembros de la comunidad como reflexión sobre la práctica de medicina ancestral y el turismo comunitario como actividad reciente:

Medicina natural por ejemplo como plantas medicinales tenemos nosotros cultivado, de hecho estamos buscando rescatar y cultivar las plantas medicinales. Tenemos nuestros productos de medicina naturales como plantas, tenemos la pesca, tenemos tantas cosas, si duele el estómago aplicamos zarza parrilla... tanta cosa que hay [65].

Creo que hay que impulsar en el tema de turismo aquí y así seamos mixtos porque hay muchos...a los hermanos hispanos también se involucran. Así no permitiríamos, pues solamente dicen que la extracción del petróleo es para salvar el Ecuador pero bueno pues, yo creo que lo otro sería el turismo en todas las nacionalidades porque la cultura, un pueblo sin cultura no es pueblo. Creo que mejor es fortalecer, impulsar lo que es el turismo comunitario acá para poder identificarnos como tal, como pueblo de nacionalidad Shuar, como comunidad Shuar la Asunción [66].

Vemos con ellas ámbitos de corte tradicional con otros claramente modernos como las iniciativas de turismo, que nos dan un entramado dinámico de factores en interacción que pueden derivar en escenarios diversos y que, por lo demás, se relacionan con los señalados escenarios de transición.

Finalmente, algunas pocas claramente consecuenciales: La inexistencia de extrema pobreza ni alta desigualdad o Los centros Shuar que los podemos interpretar como resultados de las prácticas más causales producto de su concepción de relación con la naturaleza, la organización interna y de relación con la comunidad nacional ecuatoriana.

Sin duda el entorno natural comprendido como la selva que habitan proporciona los principales elementos. Ello confirma la idea de continuidad entre su cultura y la naturaleza de la que se sienten parte y que les proporciona no solo los conocimientos históricos sino las posibilidades de adaptación al escenario actual. Es importante la presencia de elementos externos modernos: medio de comunicación, centros shuar o etnoturismo integrados a su realidad pero articulados a ese medio natural relevante que junto a la cultura elaborada en torno a él, constituyen las que visualizan como sus principales referentes de particularidad y estrategias de superación de las amenazas actuales. Las denominadas como 4 armonías muestran expresiones claramente vigentes en los distintos planos que avanzan desde ese conocimiento e integración en y con la naturaleza pasando por aspectos organizacionales como reciprocidades y colaboraciones hasta ámbitos más simbólicos desde lo lingüístico a lo ritual pasando por lo identitario que demuestran la vigencia de su cosmovisión propia como alternativa.

Es en torno a estos elementos donde se puede identificar los trazos actuales existentes relacionados con el Buen Vivir de estas comunidades indígenas shuar, expresado como Tarimiat Pujustin. Los distintos elementos que ellos señalan aun presentes (pese a las amenazas señaladas en el flujograma de problemáticas) permiten explicitar (también para ellos mismos) la presencia de insumos, capacidades múltiples de confirmar y desarrollar su práctica.

La potencialidad de los elementos señalados para ambos casos ofrece unos resultados explícitos pero amplios en ese sistema de factores en influencia, cuyo contraste con las prácticas directas observadas, nos acercan a diversos escenarios posibles a futuro según la imposición mayoritaria de una u otra tendencia. Ellos son interpretados a continuación a modo de conclusiones.

Conclusiones

Adentrarse en la comprobación de la existencia y comprensión de prácticas de buenos vivires en comunidades shuar actuales de la Amazonía ecuatoriana, constituye un ejercicio fundamental acerca de la constatación en la realidad práctica y social del debate sobre el Buen Vivir existente en ámbitos discursivos. En ese debate en construcción como una propuesta alternativa al desarrollo, resulta de primera importancia constatar si se trata solo de una propuesta ideal o ésta guarda relaciones con prácticas concretas de sujetos sociales como las comunidades y personas shuar. La primera nos remitiría solo a la urgencia en la construcción de alternativas que cualquier ciudadano puede y tiene derecho a imaginar como idea de superación de los escenarios que el modelo de desarrollo predominante y global ofrece en la actualidad, además para territorios de la periferia de la economía mundo. La segunda, sin embargo, conecta además con un referente no solo histórico, sino vivo protagonizado, especialmente por sujetos indígenas.

La concepción de la cultura como dinámica en constante transformación nos sitúa junto al concepto de transición en un escenario de clara ambivalencia para las comunidades shuar actuales. Esa transición nos ubica entre dos puntos hipotéticos como son la tradición y la modernidad, y remite especialmente a situaciones de combinación, influencia, apropiación, etc. La observación realizada durante el trabajo en terreno junto a la ratificación mediante los propios discursos de sus sujetos, sintetizados en los flujogramas y citas textuales tratados en este artículo, confirman una serie de problemáticas y amenazas respecto a la conservación, más allá de las formas que tome, de las lógicas relacionadas con esas búsquedas de armonías vinculadas a sus prácticas tradicionales de buen vivir. Ellas guardan relación con las problemáticas que se señalan como empobrecimiento económico y descenso del autosustento, pérdida de elementos culturales e identidad, amenazas (estatales, empresariales, particulares) sobre sus territorios, políticas estatales (territoriales, productivas, educativas) que los perjudican,

pérdida de autonomía política, descenso del uso de su lengua, entre algunas de las señaladas.

En contraste con ellas se aprecian elementos fuertes que conservan esas lógicas que básicamente divergen del modelo de desarrollo dominante y sus valores, y que marcan sus referentes y alternativas también señaladas, relacionadas especialmente a su vinculación con la selva y la naturaleza, su cosmovisión, la organización familiar y comunitaria, la autoproducción y autoconsumo más allá de que se trate de actividades más o menos tradicionales. De hecho, se constata como muy significativa la relevancia de las actividades modernas venidas del exterior de las que ellos se han apropiado (turismo, cooperativismo, venta de artesanías, medios de comunicación). Ello en la medida que se hacen viables para su supervivencia sociocultural en el escenario actual, pero debido especialmente a que aparecen conectadas con esas armonías tradicionales construidas desde su cosmovisión histórica.

Superando la visión dual tradición – modernidad y centrándonos en esa transición que estaría viviendo el pueblo shuar por el dinamismo cultural y las influencias al interior de la cultura nacional y global, el debate se centra en comprobar el peso de uno y otro tipo de escenario, así como las condiciones que les otorgan a futuro como pueblo en cuanto a si como alternativa al modelo de desarrollo (o maldesarrollo), sus prácticas constituyen una propuesta viable para ellos en el contexto actual. En contraste con lo temido y anunciado por muchos analistas, los pueblos indígenas han mostrado una resiliencia sociocultural^[67] muy significativa a las presiones y transformaciones que el mundo externo les impone. Aun así, las subsistencias de prácticas particulares no necesariamente se pueden identificar como esos escenarios de buen vivir.

Los entramados reflejados abren y sugieren múltiples escenarios posibles. Los de la cultura única mediante la continuidad de un modelo de desarrollo de lógica extractivista con numerosas imposiciones de tipo social, cultural y ambiental que trae consigo (entre ellas la amenaza de desaparición de pueblos indígenas), o aquel de combinación entre lo multicultural e intercultural que reconoce y promueve las expresiones de la pluralidad y diversidad sociocultural y, desde ésta, contempla las alternativas al modelo de desarrollo hegemónico que diversos pueblos y comunidades portan y construyen. Como afirma Vitenti^[68]: estos pueblos, que son tantos y con tantas particularidades, deben ser entendidos como pueblos que comparten un pasado y un presente de abusos, de expoliaciones y de dificultades, pero que son también capaces de reestructurarse, de reinventarse y de reconocerse en sus fuerzas y sus autonomías.

Ante los resultados obtenidos la cuestión evidente pasa por la comprensión de cómo se conjugan en la realidad los elementos que aportan ambos flujogramas en la actualidad de las comunidades shuar. Ante la ambivalencia de los datos obtenidos nos movemos pues en una disyuntiva fundamental: ¿se trata de un pueblo amenazado y en transición hacia la desaparición de su particularidad bio-cultural o, por el contrario, principalmente asistimos al interior de comunidades shuar a procesos de

fortalecimiento y reorientación en base a la conservación y resignificación de los sentidos que sus armonías tradicionales marcan? El decantamiento de estas disyuntivas dará probablemente, nuevos escenarios múltiples con un carácter de mezcla y adaptación a contextos; sin embargo, solo en la medida que elementos como los señalados en el segundo flujograma se hagan dominantes, estaremos ante perspectivas de superación de las amenazas sobre estas comunidades y, con ello, de fortalecimiento tanto de la pervivencia de la diversidad que su cultura representa, como de propuestas locales concretas de alternativas de desarrollo. Así, la permanencia y fortalecimiento del Tarimiat Pujustin de las comunidades shuar se constituye como una alternativa propia al desarrollo.

Notas

[1] Los centros shuar son territorios de propiedad global que forman parte la Federación Indígena de Centros Shuar-FICSH, organizada a partir de 1962 con el objetivo de defender la tierra que estaba amenazada por los colonos y de establecer su propia organización para conservar la cultura y formas propias de vida de los Shuar (Karakras, Ampam, Miguel Tankamash y la lucha shuar, Quito, Artes Gráficas SILVA, 2018, p. 147).

[2] Rubenstein, Steve (2005), "La conversión de los Shuar", Iconos. Revista de Ciencias Sociales, N° 22, 2005, pp. 27-48. Disponible en: <https://doi.org/10.17141/iconos.22.2005.99> [30 de septiembre de 2017].

[3] Instituto Nacional de Estadística y Censos (2010), VII Censo de Población y VI de Vivienda [online]. Disponible en: <http://redatam.inec.gob.ec/cgi-bin/RpWebEngine.exe/PortalAction?&MODE=MAIN&BASE=CPV2010&MAIN=WebServerMain.inl> [22 de junio de 2017].

[4] La fiesta de la Chonta es uno de los rituales más importantes de la cultura Shuar. En Asunción se celebra en el mes de mayo, en agradecimiento a la cosecha del fruto denominado Chontaduro. El ritual lo dirige un anciano Uwishin (Médico – Chaman), comienza en la madrugada bebiendo la guayusa para purificarse, en la mañana las mujeres cocinan el fruto, después del medio día aplastan la chonta para elaborar la chicha; al atardecer un grupo de hombres y mujeres visten sus trajes típicos, ponen al centro la chicha cocinada y danzan alrededor durante unas 4 horas, hasta que mediante cantos e invocaciones, el Uwishin que dirige el ritual detiene la danza siempre y cuando la chicha esté lista para beber, desde ese momento en adelante toda la comunidad bebe la chicha y baila.

[5] Karakras, Ampam, 2018, Ob. Cit., p. 29.

[6] Montañés, Manuel (2001), "Introducción al análisis de textos y discursos" en R. Villasante, Tomás; Montañés, Manuel y Martín, Pedro, Prácticas locales de creatividad social, Madrid, El viejo topo, 2001.

[7] Astudillo, José, Buen vivir para la superación de las desigualdades. Prácticas en las comunidades indígenas del Ecuador Shuar, Manteña y Kichwa, (tesis), Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2018.

[8] Astudillo, José, 2018, Ob. Cit., p. 47.

[9] Villasante, Tomás, Desbordes Creativos, Madrid, La Catarata, 2006.

- [10]Hidalgo-Capitán, Antonio y Cubillo-Guevara, Ana, Transmodernidad y transdesarrollo. El decrecimiento y el Buen Vivir como dos versiones análogas de transdesarrollo moderno, España, Eds. Bonanza, 2016, p. 99.
- [11]Gudynas, Eduardo (2016), (8 de julio de 2016), Entrevista a profundidad a expertos temáticos. Realizada en el marco del proyecto “Alternativas al desarrollo en culturas locales del Ecuador”, durante los meses de mayo y diciembre de 2016, dirigido por “José Astudillo Banegas”, (Ana Alonso, Entrevistadora), p. 3.
- [12]Gudynas, Eduardo, 2016, Ob. Cit., p. 2.
- [13]Dávalos, Pablo (8 de julio de 2016), Entrevista a profundidad a expertos temáticos. Realizada en el marco del proyecto “Alternativas al desarrollo en culturas locales del Ecuador”, durante los meses de mayo y diciembre de 2016, dirigido por “José Astudillo Banegas”, (Ana Alonso, Entrevistadora), p. 5.
- [14]Dávalos, Pablo (8 de julio de 2016), Ob. Cit., p. 5.
- [15]Dávalos, Pablo (8 de julio de 2016), Ob. Cit., p. 5.
- [16]Gudynas, Eduardo (2016), Ob. Cit., p. 8.
- [17]Acosta, Alberto (16 de marzo de 2016), Entrevista a profundidad a expertos temáticos. Realizada en el marco del proyecto “Alternativas al desarrollo en culturas locales del Ecuador”, durante los meses de mayo y diciembre de 2016, dirigido por “José Astudillo Banegas”, (José Astudillo, entrevistador), p. 8. Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto, “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, N° 53, 2011, pp. 71-83. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220007> [20 de agosto de 2017].
- [18]Kallis, Georgios "Decrecimiento" en D'alisa, Giacomo et al., [eds.], Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era, Barcelona, Icaria, 2015, p. 42.
- [19]Latouche, Serge, Salir de la sociedad de consumo. Voces y vías del decrecimiento, Barcelona, Octaedro, 2012, p. 18.
- [20]Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto, 2011, Ob. Cit., p. 3.
- [21]Kallis, Georgios, 2015, Ob. Cit., p. 46.
- [22]Dávalos, Pablo (8 de julio de 2016), Ob. Cit., p. 4.
- [23]Gudynas, Eduardo, 2016, Ob. Cit., p. 5.
- [24]Alarcón-Chaires, Pablo (2006), "Riqueza ecológica versus pobreza social: Contradicciones y perspectivas del desarrollo indígena en Latinoamérica", en Cimadamore, Alberto et al., [comps.], Enfoques multidisciplinares, Pueblos indígenas y pobreza, Buenos Aires, CLACSO Libros, p. 5. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/clacso-crop/20100620065831/pueblos.pdf> [24 de agosto de 2017].
- [25]Wallerstein, Immanuel, El capitalismo histórico, Madrid, Ed. Siglo XXI, 2012.
- [26]Wallerstein, Immanuel, 2012, Ob. Cit.
- [27]Astudillo, José, “El Buen Vivir supera los límites del desarrollo”, en PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global, España, FUHEM-Ecosocial, 2014, pp. 79-87.
- [28]Cubillo, Ana et al., “Die lateinamerikanischen Diskurse zu buen vivir Entstehung, Institutionalisierung und Veränderung”, PERIPHERIE, N° 149, 2018, pp. 11-12.
- [29]Descola, Philippe, Más allá de naturaleza y cultura, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

- [30] Toledo, Víctor, *Ecología, espiritualidad y conocimiento: De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, p. 78.
- [31] Viteri, Carlos, "Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo" [mimeo], Tesis de Licenciatura en Antropología Aplicada, Quito, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, 2003, p. 56.
- [32] Costales Samaniego, Alfredo y Peñaherrera de Costales, Piedad, *La nación Shuar*, Tomo I, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2006, p. 159.
- [33] Carpio, Patricio (9 de junio de 2016), Entrevista a profundidad a expertos temáticos. Realizada en el marco del proyecto "Alternativas al desarrollo en culturas locales del Ecuador", durante los meses de mayo y diciembre de 2016, dirigido por "José Astudillo Banegas", (Ana Alonso, Juan Martines, Entrevistadores), p. 6.
- [34] Toledo, Víctor y Barrera-Bassols, Narciso, *La memoria biocultural*, Barcelona, Icaria, 2008. Tsere, Washikiat et. al, *Mitos Shuar*, Quito, Abya Yala - Unión Latina, 2011, p. 108.
- [35] Gudynas, Eduardo, 2016, Ob. Cit., p. 4.
- [36] Latour, Bruno, *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2017, p. 24.
- [37] Descola, Philippe, 2012, Ob. Cit.
- [38] Latour, Bruno, 2017, Ob. Cit.
- [39] Haraway, Donna, "Staying with the trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene", en Jason Moore, *Anthropocene or Capitalocene?, Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, PM, 2016.
- [40] Toledo, Víctor y Barrera-Bassols, Narciso, 2008, Ob. Cit., p. 108.
- [41] Pellízaro, Siro (11 de abril de 2016), Entrevista a profundidad a Actores Convivenciales. Realizada en el marco del proyecto "Alternativas al desarrollo en culturas locales del Ecuador", durante los meses de mayo y diciembre de 2016, dirigido por "José Astudillo Banegas", (José Astudillo, Pablo Paño, Entrevistadores), p. 7.
- [42] Tortosa, José María, *MALDESARROLLO Y MAL VIVIR: Pobreza y violencia a escala mundial*, Quito, Abya Yala, 2011.
- [43] Escobar, Arturo, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Caracas, Fundación editorial El Perro y La Rana, 2011, p. 11.
- [44] Tortosa, José María, 2011, Ob. Cit., p. 32.
- [45] Kallis, Georgios, 2015, Ob. Cit., p. 42.
- [46] Toledo, Víctor y Barrera-Bassols, Narciso, 2008, Ob. Cit., p. 53.
- [47] Escobar, Arturo, 2007, Ob. Cit.
- [48] Durston, John, *Sustentabilidad cultural y autodesarrollo indígena*, Santiago de Chile, CEPAL. 1997, Disponible en: <http://hdl.handle.net/11362/30794> [14 de julio de 2017], p. 5.
- [49] Sahlins, Marshall, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 2010, p. 15.
- [50] Pellízaro, Siro (11 de abril de 2016), Ob. Cit., p. 9. Tsere, Washikiat et al., 2011, Ob. Cit., p. 97.
- [51] Alarcón-Chaires, Pablo, 2006, Ob. Cit., p. 41.

- [52] Toledo, Víctor et al., "El atlas etnoecológico de México y Centroamérica: Fundamentos, métodos y Resultados", Etnoecológica, N° 8, 2001, pp. 7-41. Disponible en: http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/cambiodemografico/atlas_etnologico.pdf [14 de junio de 2017].
- [53] Cimademo, Alberto, Eversole, Robyn, Andrew McNeish, John [comp.], Pueblos indígenas y pobreza: Enfoques multidisciplinares, Buenos Aires, CLACSO Libros, 2006, p. 29.
- [54] Pellizaro, Siro (11 de abril de 2016), Ob. Cit., p. 8.
- [55] Cimademo, Alberto, Eversole, Robyn, Andrew McNeish, John [comp.], 2006, Ob. Cit., pp. 40-200.
- [56] Las ilustraciones se encuentran en el Anexo 1, al final del presente artículo.
- [57] Shiki, Federico (12 de abril de 2016), Entrevista a profundidad a actores convivenciales. Realizada en el marco del proyecto "Alternativas al desarrollo en culturas locales del Ecuador", durante los meses de mayo y diciembre de 2016, dirigido por "José Astudillo Banegas", (Ana Alonso, Isabel Guerra, José Astudillo, Entrevistadores), p. 3.
- [58] Shiki, Federico (12 de abril de 2016), Ob. Cit., p. 3.
- [59] Shiki, Federico (12 de abril de 2016), Ob. Cit., p. 4.
- [60] Shiki, Federico (12 de abril de 2016), Ob. Cit., p. 4.
- [61] Jintia, Marcelino (14 de mayo de 2016), Entrevista a profundidad a actores convivenciales. Realizada en el marco del proyecto "Alternativas al desarrollo en culturas locales del Ecuador", durante los meses de mayo y diciembre de 2016, dirigido por "José Astudillo Banegas", (Ana Alonso, Isabel Guerra, José Astudillo, Entrevistadores), p. 4.
- [62] Vitenti, Livia, Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio. Una reseña crítica, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2016, p. 13.
- [63] Tzamarenda, Stalin (1 de mayo de 2016), Entrevista a profundidad a actores convivenciales. Realizada en el marco del proyecto "Alternativas al desarrollo en culturas locales del Ecuador", durante los meses de mayo y diciembre de 2016, dirigido por "José Astudillo Banegas", (Isabel Guerra, José Astudillo, Entrevistadores), p. 4.
- [64] Shiki, Teresa, 2016, Conferencia, pp. 4-5.
- [65] Jintia, Marcelino (14 de mayo de 2016), Ob. Cit., p. 5.
- [66] Shiki, Federico (12 de abril de 2016), Ob. Cit., p. 6-7.
- [67] Escalera, Javier y Ruiz, Esteban, "Resiliencia socio-ecológica. Aportaciones y retos desde la Antropología", Revista de Antropología Social, N° 20, 2011, pp. 109-131. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/36264/35113> [20 de agosto de 2017].
- [68] Vitenti, Livia, 2016, Ob. Cit., p. 138.