

**Julián  
García  
Labrador**

Universidad Rey  
Juan Carlos,  
Madrid, España

## **PINTAR EL MUNDO, SIGNIFICAR LA VIDA. LA ESTÉTICA DE LOS TUKANO COMO ONTOLOGÍA POLÍTICA**

### **Introducción**

La creación de estados-nación en América Latina supuso el ocultamiento de formas de organización indígena en sus propios territorios. En el último tercio del siglo XX tiene lugar lo que se conoce como “emergencia indígena”,<sup>1</sup> periodo de resistencia y reflexión teórica sobre la propia identidad y su relación con el Estado. Desde la Declaración de Barbados de 1971, las organizaciones indígenas se han movilizad o en diferentes frentes y desde diversas perspectivas con el foco puesto en esta autoafimación identitaria. Según Araceli Burguete, nos encontramos ante el “nuevo paradigma” de la autonomía indígena,<sup>2</sup> el cual tendría tres

---

<sup>1</sup> Bengoa, Javier. (2006). *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE.

<sup>2</sup> Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En González, Miguel,

componentes: la autodeterminación frente al “colonialismo interno”,<sup>3</sup> las luchas de resistencia contra el asimilacionismo uniformante y la reconstitución de los pueblos indígenas ante el multiculturalismo de la globalización. En este sentido, los pueblos indígenas rechazan la condición de “minorías étnicas” del multiculturalismo, ya que tal etiqueta anularía sus derechos políticos a la libre determinación y al control sobre sus propios territorios ancestrales. Hasta la fecha las dos vías de la autonomía indígena han sido el proyecto insurreccional zapatista en Chiapas, donde se propuso una autonomía de facto “al margen del Estado” y los procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia al declarar la plurinacionalidad del Estado. En este artículo me ocupo del problema territorial de un pueblo indígena amazónico en el contexto ecuatoriano ya que, si bien se reconoce la plurinacionalidad del estado, la autodeterminación indígena (y con ello la legalización de territorios) sigue siendo una asignatura pendiente.

“El oriente es un mito”, con este aserto se refería el presidente Galo Plaza Lasso a la región amazónica ecuatoriana en 1968. Lejos de ser una referencia romántica, el lema reflejaba la situación de desconocimiento y abandono de los territorios amazónicos y funcionó, además, como una profecía autocumplida.<sup>4</sup> En las proyecciones económicas del extractivismo petrolero de los años setenta, el petróleo amazónico se convirtió en una especie de fuente mágica de la economía ecuatoriana. Según

---

Burguete Cal y Mayor, Araceli y Ortiz, Pablo (coords.). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (117-136), Quito: Flacso, GIZ.

<sup>3</sup> Stavenhagen, Rodolfo. (1963). Clases colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América Latina*, 4, 64-104. Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales.

<sup>4</sup> Ponce, Javier. (2003). Introducción: el oriente es un mito. En Varios Autores. *El oriente es un mito. Segundo Foro economía y política*. Quito: Abya Yala.

Alberto Acosta, “las exportaciones totales, alentadas sobre todo por las petroleras, crecieron de 199 millones de dólares en 1971 a 2.568 millones de dólares en 1981” y “el PIB aumentó de 1.602 millones de dólares a 13.946 millones de dólares en el mismo período”.<sup>5</sup> El llamado *crudo oriente* contribuyó a que se instalara un imaginario estatal según el cual, la región amazónica no era sino un reservorio de recursos sujeto a la gestión del Estado. La posterior implantación de zonas de amortiguamiento, corredores biológicos, parques naturales y la extensión de la agroindustria a través de la palma de aceite no ha hecho sino confirmar que el Estado ecuatoriano asume la tutela de la región en lo que a explotación se refiere. Sin embargo, la Amazonía ecuatoriana no fue, ni es, únicamente una fuente de recursos; es también y primordialmente un lugar habitado.

La presencia de “tierras negras”—tierras de alta densidad de nutrientes de origen antropogénico—sugiere que la presencia del ser humano en el medio amazónico se ha dado en términos de intervención<sup>6</sup> y que la implementación de ciertas tecnologías agrícolas (arboricultura intensiva y cultivos de raíces y semillas) desde hace 4000 años ha dado lugar a lo que hoy conocemos como bosques amazónicos. La selva tropical amazónica no se corresponde, de esta manera, con un paisaje puro y salvaje, sino con un entorno humanamente modificado. Se habla de la Amazonía como un “paisaje domesticado”,<sup>7</sup> resultado de diversos pro-

---

<sup>5</sup> Acosta, Alberto. (2003). Preparémonos para lo que se avecina. En Varios Autores. *El oriente es un mito. Segundo foro economía y política*. Quito: Abya Yala, 19.

<sup>6</sup> Neves, E. G., Petersen, J.B., Bartone, R.N. y Silva, C.A. (2003). Historical and Socio-Cultural Origins of Amazonian Dark Earth. En Lehmann, J., Kern, D.C., Glaser, B. y Woods, W.I. (eds.). *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer, 29-50.

<sup>7</sup> Clement, C. R., Denevan, W.M., Heckenberger, M.J., Junqueira, A.B., Neves, E.G., Teixeira, W.G. y Woods, W.I. (2015). The Domestication of Amazonia before European Conquest. *Proc. R. Soc. B* 282, 1-9. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>.

cesos de “etnogénesis”,<sup>8</sup> lo cual nos lleva a cuestionar la representación política de la Amazonía como un reservorio de recursos ajeno a previas intervenciones humanas. Por etnogénesis entiendo el proceso de aparición y distribución geográfica de rasgos culturales y sociopolíticos que conforman la diferenciación de grupos étnicos en una región. En el caso amazónico, se prefiere este concepto al de “pueblos nómadas” para reivindicar la presencia histórica de grupos diferenciados y la continuidad del proceso de interacción-diferenciación durante largos periodos tiempo.

En este caso, usamos el término etnogénesis según las áreas lingüísticas de la región. Según Eriksen, la distinción de los grupos lingüísticos *Arawak, Tupí, Carib, Macro-Gê, Pano y Tukano* nos permitiría hablar de procesos de etnogénesis vinculados con grandes áreas de predominio de una lengua mayor.<sup>9</sup> En este modelo habría que contemplar otras áreas vacías o habitadas débilmente por otros grupos de lenguas minoritarias. El grupo lingüístico *Tukano* parece haber surgido “en la ceja de selva andina del río Vaupés en tiempos muy remotos”,<sup>10</sup> dividiéndose en los grupos oriental (ríos Vaupés, Caquetá y Apaporis) y occidental (Napo, Putumayo y Aguarico). Los actuales Secoya de Ecuador y Perú pertenecen al grupo occidental, compartiendo cosmovisión, chamanismo y rasgos lingüísticos con otros grupos *Tukano*. En este estudio me centro en los Secoya de Ecuador, presentando su etnogénesis territorial

---

<sup>8</sup> Hornborg, Alf. (2005). Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia. *Current Anthropology*, 46(4), 589-620.

<sup>9</sup> Eriksen, Love. (2011). *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia: Using GIS to Reconstruct Ancient Ethnogenetic Processes from Archaeology, Linguistics, Geography, and Ethnohistory*. Lund, Sweden: Lund University.

<sup>10</sup> Aikhenvald, Alexandra. (2012). *The Languages of the Amazon*. Oxford: Oxford University Press, 45.

como una interacción de cosmovisión y expresión estética, preguntándome si esta constitución del mundo supone, en realidad, una ontología política. En este sentido, ontología se refiere a un término de origen filosófico según el cual el mundo consiste en la trama de significaciones que nace de las relaciones y mediaciones materiales.<sup>11</sup> Dichas mediaciones y relaciones no están dictadas ni preestablecidas, como podría suponer una determinación hegemónica de lo político. Entonces, por ontología política comprendo las condiciones que posibilitan la constitución de un mundo,<sup>12</sup> excluyendo las determinaciones hegemónicas que podrían terminar con el carácter inestable de lo político. Es por ello que la constitución del mundo de los Siekopaai, desde sus mediaciones relacionales en el medio amazónico, podría suponer una ontología política.

### **La frontera amazónica: territorios ancestrales, territorios acorralados**

Los Secoya hablan *Paicocá* y en esta lengua se autodenominan *Siekopaai* en Ecuador y *Airo Pai* en Perú. En *Paicocá* se citan, igualmente, numerosos topónimos en las crónicas de misioneros y exploradores de los ríos Napo y Putumayo que dieron origen a los nombres de algunas de las misiones más importantes de esta zona en los siglos XVII y XVIII. En efecto, los jesuitas, administradores de la provincia de Maynas<sup>13</sup> entre

---

<sup>11</sup> Biset, Emmanuel y Farrán, Roque (eds.). (2011). *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi.

<sup>12</sup> Mol, Annemarie. (1999). Ontological Politics. A Word and Some Questions. *The Sociological Review*, 47 (1 Supplement), 74-89. <https://doi:10.1111/j.1467-954x.1999.tb03483.x>.

<sup>13</sup> La provincia de Maynas comprendía los territorios al este de los Andes de los actuales Ecuador y Perú. Se extendía hacia el noroeste hasta el río Andoas y hacia el sur hasta el Huallaga. Sus límites nunca fueron establecidos de manera precisa. Beltrán y Rózpide, Ricardo. (1911). Las misiones de Maynas. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 59, 262-276.

1630 y 1767, dieron a sus misiones los nombres que los diferentes grupos indígenas tenían para sus hitos territoriales. En *Paicocá* encontramos las misiones de San Juan de *Ciecoya*, Santa Teresa de *Puequeyá* o San Luis Gonzaga de *Guasitaya*.<sup>14</sup> Los antiguos mapas de exploradores y misioneros, como los de Fritz (1701), Weigel (1725) o Magnin (1750) han servido para que los Secoya reconstruyan geográficamente su territorio, identificando una vasta región de más de tres millones de hectáreas como *territorio ancestral*. Actualmente los Secoya habitan las riberas de los ríos Eno, Aguarico, Napo y Cuyabeno (en Ecuador) y Yaricana, Yubineto, Angusilla y Santa María (departamento de Loreto) en Perú. Sus comunidades reconocidas representan aproximadamente un 5% de este vasto territorio ancestral.

Los *Siekopaaí* de Ecuador se encuentran en un proceso de reconstitución como nacionalidad amparándose en el capítulo IV de la Constitución del Ecuador de 2008. Este proceso implica poner en ejercicio los derechos de autodeterminación y reconocimiento de territorio ancestral, previsto no sólo por la constitución del Ecuador, sino también amparado por la *Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales* de 2016. Sin embargo, la negativa del Estado al reconocimiento territorial, a través de diversos organismos, está evidenciando no sólo la reticencia al pleno ejercicio de la plurinacionalidad del estado (reconocida en la propia constitución), sino la existencia de supuestos epistemológicos que amparan los malentendidos de los funcionarios estatales, como ocurre

---

<sup>14</sup> Cipolletti, María (1992). La creación del cosmos y sus protagonistas. Los Secoya (tucano) de la Amazonía ecuatoriana. *Schweizerisches Amerikanisten Gesellschaft, bull.* 55-56, 13.

con los Mapuche en Chile<sup>15</sup> y que, en este caso, suponen una particular “ontología del territorio”. Como he señalado en otro lugar,<sup>16</sup> el Estado ecuatoriano aplica a la región amazónica los criterios de mensurabilidad y administración de los estados-nación europeos del siglo XIX,<sup>17</sup> olvidando los procesos de etnogénesis de la región y tratando de justificar su proceder a través de los imaginarios que, como en el caso del petróleo, exotizan los recursos del Oriente. Aunque la constitución de 2008 reconozca que Ecuador es un estado intercultural y plurinacional, la carencia de articulado jurídico de segundo y tercer orden (que garanticen la autodeterminación indígena) evidencian el alineamiento del Estado con las tesis multiculturalistas del paradigma hegemónico de la globalización. La legalización de territorios ancestrales es para el Estado ocasión de exhibir el reconocimiento de minorías, mientras que para los pueblos indígenas se trata del ejercicio de sus derechos políticos de autodeterminación. Los *Siekopaaí* no quieren ser tratados como una minoría étnica a la que se adjudica una porción de tierra, sino como sujetos históricos y políticos en su derecho al territorio ancestral. Nos encontramos pues ante lo que Arturo Escobar llama “luchas ontológicas”.<sup>18</sup>

Los *Siekopaaí* reconocen la historicidad de su territorio y, amparándose en la cosmogonía mítica, establecen la garganta y río *Wajoya* (actualmente en Perú) como referencia geográfica de su origen. Fue allí donde

---

<sup>15</sup> Di Giminiani, Piergiorgio. (2013). The Contested *Rewe*: Sacred Sites, Misunderstandings, and Ontological Pluralism in Mapuche Land Negotiations”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, 527-544. DOI:10.1111/1467-9655.12048.

<sup>16</sup> García Labrador, Julián y Ochoa, José. (2020). Two Ontologies of Territory and a Legal Request in Ecuatorian Upper Amazon. *Journal of Political Ecology*, 27 (1), 496-516. <https://doi.org/10.2458/v27i1.23099>.

<sup>17</sup> Scott, James. (1998). *Seeing Like a State*. New Haven, CT: Yale University Press.

<sup>18</sup> Escobar, Arturo. (2016). Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 11, 11-32.

Ñañé, deidad principal, dio lugar al mundo y a los primeros *Siekopai*. Los mitos del origen, ligados a la iniciación en el conocimiento de los estratos del cosmos, son visitados en los ritos chamánicos. Al visitarlos espiritualmente, los *Siekopai* establecen vínculos significativos con los hitos geográficos que marcan su territorio ancestral. De esta manera, identidad, territorio, historia y mito forman un núcleo indivisible, el *corpus* de conocimiento objetivado como camino de iniciación chamánica. Por eso los mitos del origen, llamados “*aipe koká* (antiguos-palabra)”,<sup>19</sup> son considerados históricos en el sentido en que logran explicar geográficamente la presencia de los *Siekopai* en el territorio y son, además, invocados en las demandas jurídicas que los *Siekopai* presentan ante el Estado ecuatoriano. Nos encontramos con una ontología del territorio que reconoce a través del mito un proceso de etnogénesis. El Oriente ya no es un mito en el sentido de presidente Plaza Lasso, es más bien un territorio que hunde sus raíces en los mitos cosmogónicos. Más que un mito, el Oriente de los *Siekopai* es territorio chamánico.

### La estética chamánica de lo invisible

La última demanda territorial de los *Siekopai* (noviembre 2017) se refiere al territorio ancestral de *Pë'këya* en Ecuador, un espacio lacustre en la frontera con Perú que se encuentra en la Reserva de Producción Faunística de Cuyabeno. La petición fue presentada al Ministerio del Ambiente ecuatoriano sin que hasta la fecha se haya producido una respuesta formal. Esta petición refleja el carácter estético del paisaje

---

<sup>19</sup> Cipolletti, La creación del cosmos, 13.

chamánico en contraposición con la estética de los parques naturales de las políticas estatales.

Según Robbins, “la estética del paisaje ‘salvaje’, desprovisto de personas, granjas y ganado, es totalmente impuesta por las autoridades políticas desde fuera del área”,<sup>20</sup> lo cual implica que la gestión de los recursos supone “vaciar” el territorio de las relaciones humanas existentes. Como bien continúa Robbins “[...] el problema puede ser visto productivamente como uno de control sobre el acceso, la estética y la producción del paisaje—ecología política”.<sup>21</sup> Roderick Neumann en *Imposing Wilderness*<sup>22</sup> indica que la implementación de parques naturales en Tanzania perseguía el “parque natural ideal”, cuyos ideales estéticos provenientes de las no tropicales Inglaterra y Alemania, aspiraban a una naturaleza salvaje sin presencia humana, anhelando recrear el jardín del Edén.

También en el mundo amazónico funcionaron los imaginarios exteriores. Desde el siglo XVI los europeos proyectaron en las Indias la condición del paraíso perdido y crearon un mundo de fantasía en el que confluían tradiciones medievales, la revitalización grecolatina del renacimiento o el retorno bucólico a la naturaleza de las tradiciones literarias.<sup>23</sup> Por eso, como afirma Pizarro, “[...] la Amazonía es ocupada sobre todo por la imaginación”.<sup>24</sup>

En Ecuador fue creada la Reserva de Producción Faunística de Cuyabeno,

---

<sup>20</sup> Robbins, Paul. (2012). *Political Ecology: A Critical Introduction*. Chichester, U.K.: Wiley & Sons, 177.

<sup>21</sup> Robbins, *Political Ecology*, 177.

<sup>22</sup> Neumann, Roderick P. (1998). *Imposing Wilderness: Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa*. Berkeley: University of California Press.

<sup>23</sup> Buarque de Holanda, Sergio. (1992). *Visao do Paraíso*, 5a ed. Sao Paulo: Brasiliense.

<sup>24</sup> Pizarro, Ana. (2005). Imaginario y discurso: Amazonía. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XXXI (61), 62.

según acuerdo interministerial n° 322 del 26 de Julio de 1979, procurando establecer unos límites determinados (254.760 ha.) y tratando de mantener la reserva lejos de las dinámicas extractivas de aquellos años, cosa que no consiguió.<sup>25</sup> Apreciamos el intento del Estado por aplicar el imaginario de una selva incontaminada, donde la administración trataría de implementar medidas de conservación (regulación de la tenencia de tierras, la detención de la deforestación o la limitación de la apertura de vías). El proyecto del jardín del Edén estaba en marcha.

Sabemos, sin embargo, que tal jardín del Edén no ha existido nunca y que, en el caso amazónico, los procesos de etnogénesis, citados más arriba, atestiguan una intensa y prolongada presencia humana en la región<sup>26</sup> (Fig. 1). Es precisamente esta presencia la que da lugar a estéticas y epistemologías propias, no impuestas, sino generadas en las relaciones con el entorno. Me refiero al chamanismo. A pesar de las dificultades para una definición, no es incorrecto decir que el chamanismo es tanto una práctica ritual, como una visión del mundo.<sup>27</sup> Entre los grupos *Tukano* (*Siona* y *Siekopai*), en medio de ciertas adaptaciones y transformaciones

---

<sup>25</sup> Garcés Dávila, Alicia. (1993). *La Reserva de Producción Faunística Cuyabeno: un espacio de conflicto y constitución de actores* [disertación de maestría]. Quito: FLACSO – Sede Ecuador.

<sup>26</sup> Heckenberger, Michael; Kuikuro, Afukaka; Kuikuro, Urissapá, Tabata; Russell, Christian; Schmidt, Morgan; Fausto, Carlos; y Franchetto, Bruna. (2003). Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland?, *Science*, 19, 1710-1714.

<sup>27</sup> Edson, Gary. (2014). *Shamanism: A Cross-Cultural Study of Beliefs and Practices*. Jefferson, NC: McFarland & Co Inc; Eliade, Mircea. (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE



**[Fig. 1].** Río Cuyabeno, desde la casa del chamán Siona Delio Payaguaje, marzo 2016.  
Foto: Julián García.

contemporáneas,<sup>28</sup> el chamanismo sigue siendo el centro de vida, la forma de pensamiento y el origen de la expresión plástica.

En la cosmovisión chamánica *Siekopaaí* el mundo se divide en estratos o capas. Habría seis niveles comúnmente aceptados y hasta nueve en las versiones más detalladas. Estos estratos del cosmos se corresponden con el Mundo Superior o “cielo” (*ma'tëmo*), el mundo ordinario o “tierra” (*yëjá*) y el inframundo o “tierra hogar” (*yëjá we'e wë*). A su vez, estos tres estratos fundamentales pueden verse divididos en otros subniveles. Los tres niveles conforman el mundo de los *Siekopaaí* el cual está sostenido según su corpus mítico por tres pilares. Esta cosmovisión fundamenta las relaciones políticas de los *Siekopaaí* con el Estado ecuatoriano y se

---

<sup>28</sup> Cipolletti, María. (2011). ¿Hacia un shamanismo “light”? Cambios y adaptaciones en procesos religiosos en la amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII al XXI). *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, 106, 463-473; Langdom, Jean Esther. (2016). The Revitalization of Yaje Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 180-203.

enraíza en una epistemología propia de la que destacamos dos aspectos fundamentales: en primer lugar, las capas del cosmos son lugares habitados y, en segundo lugar, el chamanismo consiste en la relación y negociación con las entidades que los habitan.

Para los *Siekopai* los animales y plantas ordinarios del mundo intermedio se replican espiritualmente en el cielo y el inframundo. Es algo común en el animismo amazónico afirmar que los espíritus son una réplica de los seres vivos de la tierra. En la conversación mantenida entre el antropólogo Bruce Albert y el chamán yanomami Davi Kopenawa a propósito del término *Xapiripë*, indican que los espíritus son “imágenes” de los animales del bosque.<sup>29</sup> De igual manera Michael Taussig señala que para los Kuna, los términos “imagen”, “alma” o “espíritu” son intercambiables.<sup>30</sup> Sin embargo, la división de mundos y la distinción entre los seres vivos y su copia espiritual es sólo “categorial”, es decir, en el chamanismo seres vivos y copias están interconectados. Por eso se descubren varios niveles en cada ser vivo (físico, espiritual o anímico). Es como si la réplica de niveles del cosmos se diera en cada ser vivo. Las imágenes son en realidad el centro de los seres del bosque, padres de los animales, imágenes de los ancestros. Para el pensamiento amerindio, tanto los seres animados del día a día, como sus imágenes espirituales son “gente”.

En el mismo sentido, la cosmovisión de los *Siekopai* está habitada, tanto por seres del día a día, como por entidades espirituales. Por ejemplo, la planta del *yocó* (*Paullina Yoco*) es considerada una planta que aconseja,

---

<sup>29</sup> Kopenawa, Davi. (2004). *Xapiripë*. En Albert, Bruce y Kopenawa, Davi (eds.). *Yanomami, o Espírito da Floresta*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil / Fondation Cartier.

<sup>30</sup> Taussig, Michael. (1993). *Mimesis and Alterity*. Londres: Routledge.

una planta que tiene su correspondiente imagen celestial, a través de la cual se adquiere conocimiento. Se trata de un bejuco, cultivado por los *Siekopai*, tomado en ayunas al amanecer, tras someter su corteza a un proceso de cocción. Las propiedades estimulantes de la planta permiten a los *Siekopai* aguantar duras jornadas de trabajo y emprender largas travesías a través de la selva tropical. Pero lo realmente significativo es que esa planta tiene su correspondiente celestial, cultivada en las chacras del cielo, como imagen auténtica, lo que posibilita acceder al verdadero conocimiento. Los *Siekopai* “consumen la liana con fines pedagógicos, para transmitir actitudes, valores y conocimientos de padres a hijos”.<sup>31</sup> Esto es posible por la comunicación entre los seres vivos y sus imágenes espirituales, es decir, por el vínculo entre el *yocó* de “este lado” (*iyé tente*) y el *yocó* del cielo, del “otro lado” (*yeque tente*). Se trata de la comunicación entre el lado visible de la vida diaria y su contraparte invisible, la cual es portadora de conocimiento, porque la parte invisible constituye la misma realidad de las cosas. En este sentido, las imágenes del lado invisible son la reserva de sentido de la vida diaria. Como bien explica Taussig para los cantos de los Kuna, “[e]l otro movimiento mimético depende de esta invocación de los espíritus porque, dado que duplican el mundo físico, sacarlos por medio de la canción es ganar el control mimético sobre la imagen especular de la realidad física que representan”.<sup>32</sup>

El ejemplo del *yocó* nos ha internado en el segundo de los aspectos de la cosmovisión chamánica. La existencia de un lado invisible (*yeque tente*) es la clave para entender que su conocimiento otorga la comprensión y

---

<sup>31</sup> Belaunde, Luisa Elvira y Echeverri, Juan Álvaro. (2008). El yoco del cielo es cultivado: perspectivas sobre *Paullinia yoco* en el chamanismo Airo-Pai (Secoya-Tucano occidental). *Anthropologica*, XXVI (26), 87-111, 91.

<sup>32</sup> Taussig, *Mimesis and Alterity*, 105.

el sentido del lado visible (*iyi tente*). La selva es un mundo habitado por “gente”, tanto por lo que vemos, como por su contraparte invisible, siendo el chamanismo la vía de acceso privilegiada para entablar relaciones significativas con las entidades invisibles. Junto con el *yocó*, los *Siekopai*, consumen *yajé*, un brebaje del bejuco *Banipterosis Caapi* que produce estados expandidos de conciencia, a través de los cuales entran en contacto con el *yeque tente*. La toma del *yajé* se realiza al atardecer y se prolonga durante toda la noche en la “casa del *yajé*”, una estructura techada, sin paredes, que reproduce el cosmos *Siekopai*. Los asistentes se colocan en hamacas y experimentan el contacto con el otro lado, mientras el bebedor de *yajé* (*yajé unkuké*)<sup>33</sup> entona los cantos de los espíritus. Las tomas de *yajé* permiten a los *Siekopai* viajar por los estratos del cosmos e interactuar con las imágenes espirituales de los seres vivientes, aunque no todos pueden visitar todos los estratos ni conocer todas las imágenes. A medida que los bebedores de *yajé* van progresando, se les permite tener acceso a los secretos del mundo invisible.

Después de las tomas del *yajé*, los *Siekopai* conversan sobre sus experiencias extáticas y se cuentan lo que han “visto”. Ver es conocer y conocer es ver. El lado invisible otorga sentido a la vida visible de los *Siekopai* y se plasma gráficamente en lo que ellos llaman *Toyá*. Se trata de trazos de líneas de colores con diseños variados que para los *Siekopai* condensan su experiencia ritual (Fig. 2). Según Langdom, para

---

<sup>33</sup> Payaguaje, Fernando. (1990). *El Bebedor de Yajé*. Shushufindi: CICAME.



**[Fig. 2].** Ejemplo de *Toyá* facial en Justino Piaguaje, presidente de la Nacionalidad Siekopaai, noviembre 2017. Foto: Julián García.

los *Siona* “el conocimiento se acumula a través de la *performance* ritual y se expresa en la visión de la *toya*, o *pinta*, en el otro lado, y en aprender a dialogar con sus seres invisibles”.<sup>34</sup> También para los *Siekopaai* la experiencia chamánica es el origen de sus diseños (*toyá*), cuya expresión plástica refleja los estadios personales de conocimiento. Por ello, cada *Siekopaai* recibe diferentes *toyá* a lo largo de su vida, las cuales son plasmadas en la pintura facial, en las coronas rituales, en su *cushma* (especie de túnica sin mangas hasta las rodillas), etcétera. De esta forma

<sup>34</sup> Langdom, Jean Esther. (2015). Oír y ver los espíritus: las performances chamánicas y los sentidos entre los indígenas *Siona* del Putumayo, Colombia. En Brabec de Mori, Bernd; Lewy, Matthias y García, Miguel A. (eds.). *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas*. Berlín: Gebr. Mann Verlag, 42.

el cuerpo y sus extensiones son el libro del conocimiento: “[...] el mismo cuerpo del sanador se convierte en el vehículo en el cual la apariencia mimética se vuelve tridimensional, se convierte en óptica en profundidad”.<sup>35</sup>

Estudiando el grafismo amerindio Els Lagrou<sup>36</sup> ha indicado que se trata de un arte que prefiere sugerir antes que mostrar. El diseño amerindio no pretende ser explícito en su mostración del mundo y no puede serlo, dado que el conocimiento del lado invisible no puede ser exhibido, sólo puede ser evocado. Sin embargo, dada la relevancia epistémica del mismo, no puede ser obviado. Por ello, podemos indicar que el arte amazónico es pobre en representación, pero rico en significación.<sup>37</sup> La sobriedad de las líneas de los *Toyá*, su pobreza icónica es, en realidad, evidencia de la riqueza significativa alcanzada en el “otro lado”. *Toyá* no es nunca la expresión de un mundo vacío, sino la confirmación de un cosmos de sentido habitado por multitud de seres. El ideal del jardín del Edén perseguido por los parques naturales no es nunca el ideal estético amazónico. La selva no es un paisaje, es antes bien, un mundo lleno de “gente” y este mundo se expresa a través de la estética de lo invisible. Por eso, cuando los *Siekopai* se presentaron ante el Ministerio del Ambiente de Ecuador demandando su territorio ancestral (Fig. 3), llevaban el mundo en sus *cushmas*, la selva en sus rostros.

---

<sup>35</sup> Taussig, *Mimesis and Alterity*, 191.

<sup>36</sup> Lagrou, Els. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Río de Janeiro: Topbooks.

<sup>37</sup> García Labrador, Julián y Vinolo, Stéphane. (2018). El resplandor de la selva invisible. Hacia una fenomenología de las significaciones invisibles. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, 33, 125-144. <https://doi.org/10.7440/antipoda33.2018.07>.



[Fig. 3]. Ancianos Siekopaii con pintura facial y coronas rituales en demanda de territorio ante el Ministerio del Ambiente ecuatoriano, noviembre 2017. Foto: Julián García.

### **Hacia una ontología política**

El chamanismo amazónico es un sistema de equilibrio de las relaciones bio-sociales. La selva existe gracias a las relaciones entre los seres visibles y sus imágenes invisibles. El chamán es el encargado de ejercer una especie de “diplomacia cósmica”<sup>38</sup> para que el mundo conocido no presente polarizaciones hacia un sentido u otro, lo cual puede derivar en enfermedades, sequías, incendios o inundaciones. “Es necesario entrar en el otro lado con el fin de mediar con los seres invisibles”.<sup>39</sup> Se trata de un aspecto nuclear de la cosmovisión amerindia, lo cual tiene importantes implicaciones políticas ya que la constitución del mundo supera la distinción naturaleza-sociedad.

<sup>38</sup> Viveiros de Castro, Eduardo. (2007). The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits. *Inner Asia*, 9(2), 14.

<sup>39</sup> Langdom, Oír y ver los espíritus, 41.

Marisol de la Cadena (2008 y 2010) se ha referido a ello en el caso del *Apu Ausangate*, en los Andes peruanos,<sup>40</sup> ya que la montaña iba a ser objeto de explotación minera. Los indígenas hicieron lo que De la Cadena denomina “peregrinaje invertido”,<sup>41</sup> ya que en lugar de ir del Cusco a la montaña (como es el peregrinaje habitual una vez al año) estaban yendo desde la montaña hacia el Cusco. En la plaza de armas del Cusco, refiere De la Cadena, estaban, además de manifestantes y pancartas, los danzantes o “*ukukos*”,<sup>42</sup> quienes participan en el peregrinaje habitual. El *Apu Ausangate* no es sólo una montaña, es un “ser sensible” capaz de influir en la vida de los habitantes de los alrededores. Cuando los indígenas se manifestaron no lo hacían sólo para preservar la montaña como “recurso”, sino para incluir a la montaña como “sujeto” de la negociación. Los seres espirituales son, en efecto, seres políticos. También los *Siekopai* se presentan en las negociaciones políticas con sus seres espirituales; sus cuerpos, plumas, *cushmas* y coronas rituales reflejan los espíritus del otro lado. Su pintura y sus colores no son meros elementos decorativos, son principalmente índices de ontología política. En este sentido, aun cuando la presencia de la estética indígena en las reivindicaciones políticas puede considerarse un ejercicio de “afirmación identitaria” de carácter estratégico,<sup>43</sup> no está de más entender que dicha esencialización se produce desde un flujo continuo de relaciones que constituye lo que hemos llamado ontología política relacional.

---

<sup>40</sup> De la Cadena, Marisol. (2008). Política indígena: un análisis más allá de la “política”, *Wan Journal*, 4, 139-171. Disponible en <http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm>; y De la Cadena, Marisol. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.

<sup>41</sup> De la Cadena, Política indígena, 151.

<sup>42</sup> De la Cadena, Política indígena, 151.

<sup>43</sup> Spivak, Gayatri Chakravorty. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Routledge.

Latour o Descola son algunos de los autores que destacan que la política de la modernidad se establece sobre ruptura naturaleza-sociedad: para hacer política habría que dejar, según Hobbes, el estado de naturaleza;<sup>44</sup> por eso, los “no humanos” no serían sujetos políticos. Es en este punto donde Marisol de la Cadena o Mario Blaser<sup>45</sup> destacan que esta manera de hacer política (prescindiendo de la naturaleza) se expandió durante la época moderna como un régimen ontológico privilegiado, es decir, como una forma excluyente de entender la política. Frente a ello, sostienen, existen otros órdenes ontológicos en los que la política cuenta con los “no humanos”. Así, hacer política no sería propiamente implementar un parque natural en un área protegida, como en el caso de los *Siekopai*, o realizar prospecciones mineras en una montaña del Cusco. Hacer política en la perspectiva que señalan Blaser y De la Cadena implicaría, más bien, tener en cuenta las entidades espirituales de la selva y el carácter sagrado de la montaña, dialogar con las imágenes del otro lado y negociar con la montaña como ser sensible. Conviene pues, ampliar la noción de política.

El presupuesto de la ruptura naturaleza-sociedad implica asumir que la política consiste en organizar la sociedad frente a lo natural. Abandonar el estado de naturaleza significaría que lo natural se convierte en un “ahí afuera”. Por eso, la implementación de los estados-nación modernos contó con los instrumentos necesarios para controlar ese “ahí afuera”. Los funcionarios estatales necesitaban medir y comparar para poder “leer lo natural” y redefinirlo en términos administrativos. Cuando la idea de los parques naturales encuentra acomodo en la planificación

---

<sup>44</sup> Descola, Philippe. (2005). *Par-delà la nature et culture*. París: Gallimard ; Latour, Bruno. (1994). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

<sup>45</sup> Blaser, Mario. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54 (5), 547-568.

ambiental de los estados, lo hace desde estos supuestos, como vimos con Robbins y Neumann. La ruptura naturaleza-sociedad se convierte así en un supuesto incuestionado. Sin embargo, en el pensamiento amerindio no existe tal “ahí afuera”; más bien, está la existencia de un “lado visible” que nos hace pensar en un mundo constituido desde la relación de las partes.

La ontología política del chamanismo *Siekopai* implica asumir que la constitución del mundo se da en la diplomacia con el lado invisible. No existe una constitución del mundo preestablecida, dada y terminada. Se trata de un mundo inestable, vivo y en constante transformación. Por eso la política será un ejercicio de constante apertura a la relación. Para Poirier, la base de este tipo de cosmopolítica indígena son las “ontologías relacionales”,<sup>46</sup> según las cuales el ejercicio político aparecería como expresión de “vivencias e interacciones concretas”.<sup>47</sup> En este punto se comprende que la expresión estética de los *Siekopai* refleja el ejercicio de constante negociación con los seres del lado invisible y es, por ello, indicio de un ejercicio político relacional. Contrasta este ejercicio con la imposición de una ontología globalizada, la cual elimina el flujo relacional para concentrarse en la objetivación de elementos susceptibles de control como pueden ser la tierra (reducción del territorio), las minorías étnicas (objetivación política sobre pueblos indígenas) o la sostenibilidad (control técnico unilateral del orden socio-ecológico).

Si tenemos en cuenta la gobernanza global sobre la sostenibilidad (aspecto invocado en las políticas ambientales en el medio amazónico),

---

<sup>46</sup> Poirier, Sylvie. (2008). Reflections on Indigenous Cosmopolitics – Poetics. *Anthropologica*, 50 (1), 77.

<sup>47</sup> Poirier, Reflections on Indigenous Cosmopolitics, 77.

apreciamos el contraste de la ontología política relacional del chamanismo amerindio (de la que es expresión la estética *Siekopai*). La sostenibilidad reproduce el supuesto de un “ahí afuera” sobre el que determinar las políticas ambientales, insistiendo en una división naturaleza-sociedad. Se ha convertido en una palabra mágica, un significante vacío por excelencia que refuerza la formación de “una política dialógica consensual por la cual las demandas se despolitizan y la política se naturaliza en el seno de un orden socio-ecológico dado para el cual no hay aparentemente ninguna alternativa real”.<sup>48</sup> Este orden socio-ecológico dado se eleva como única ontología política posible, ya que no contempla las alternativas a la burocracia tecnocrática.<sup>49</sup> Este modelo de gobernanza, amparado en el conocimiento de los expertos, garantizaría así su pretendida neutralidad y la verdad de su esquema político, sin advertir que existen alternativas a la implementación de políticas ambientales sobre un “ahí afuera”. Las ontologías relacionales del caso amazónico no encontrarían espacio en esta gobernanza global, supuestamente neutral y quedarían de esta forma despolitizadas.

La gestión de los parques naturales del Ministerio del Ambiente ecuatoriano sigue la lógica descrita, ya que la conservación de la naturaleza implicaría los planes de manejo sustentables sobre un “ahí afuera”, obviando las relaciones socio-ecológicas de los grupos locales que habitan estos parques. Es decir, este tipo de gestión no sólo concibe la región amazónica como un espacio deshabitado, sino que desconoce

---

<sup>48</sup> Swyngedouw, Erik. (2011). ¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada / Nature does not exist! Sustainability as Symptom of a Depoliticized Planning. *Urban*, 0 (1), 54. <http://polired.upm.es/index.php/urban/article/view/410>.

<sup>49</sup> Blühdorn, Ingolfur. (2006). Billich will ich - post-demokratische wende und simulative demokratie. *Forschungsjournal*, 19 (4), 72- 83; Crouch, Colin. (2004). *Post-Democracy*. Cambridge: Polity Press; Jörke, Dirk. (2005). Auf dem weg zur post-demokratie. *Leviathan*, 33 (4), 482-491.

las ontologías políticas relacionales, presentando una ontología política establecida que replica la división naturaleza-sociedad que denunciaba De la Cadena. Esta división no sólo es extraña para los grupos *Tukano*, sino que supone una ontología que vacía el territorio de las relaciones de los seres humanos con su entorno. Por ello, el Ministerio del Ambiente de Ecuador pide a los *Siekopai* que adopten medidas sustentables en su territorio ancestral, como si las relaciones con el medio fueran posteriores y externas a su presencia en el territorio. Por el contrario, para los *Siekopai* su territorio ya está habitado por seres visibles e invisibles, con los que entablan relaciones y procuran mantener un equilibrio a través de la diplomacia cósmica del ritual chamánico. Cuando los *Siekopai* se pintan el rostro con sus *Toyá* están reflejando las relaciones bio-sociales del territorio ancestral. Prácticas indígenas como las de los *Siekopai* suponen la irrupción de ontologías políticas alternativas al actual proyecto globalizador, interrumpiendo el proceso por el cual la diferencia es integrada en un mundo único.

### Conclusión

Las prácticas territoriales del estado ecuatoriano sobre la región amazónica contrastan con los datos arqueológicos, ya que al considerar la zona como un mero reservorio de recursos, el estado elude contar con la presencia innegable e histórica de los grupos locales que la habitan. Esto es así porque los presupuestos epistémicos del Estado y de estos grupos difieren sustancialmente. Para el Estado, la naturaleza representa un “ahí afuera” diferente de los procesos que configuran lo social. La naturaleza es objeto de explotación o de conservación, como si se tratara de un constructo exterior a los seres humanos. Por el contrario, el

chamanismo de los *Siekopai* nos ha indicado que la negociación entre los seres visibles de la selva y su contraparte invisible es esencial para entender la vida del día a día en el medio amazónico y así lo expresan en su sobrio esquematismo de colores.

Estéticamente, el chamanismo de los *Siekopai* se despliega a través de lo que se puede llamar, siguiendo a Taussig, la proyección mimética. A través del ritual, la copia (cantos, dibujos, figuras) del reino invisible tiene el poder del espíritu original e introduce al chamán en “paisajes espirituales”, de modo que ella o él adquieren lo que los pueblos indígenas llaman “conocimiento apropiado”. Este tipo de conocimiento es expresado plásticamente a través del grafismo amerindio (*toyá* para los *Siekopai*), el cual es el anverso de las relaciones significativas con el medio. Es por eso que la estética que emerge del chamanismo, impregna cada construcción bio-social en las culturas amazónicas. Por lo tanto, la estética amazónica se presenta como una alternativa a la gobernanza políticamente neutral y a los sistemas de representación escalar técnica, que están “redefinidos perpetuamente”.<sup>50</sup> Además de reivindicación identitaria, la estética de los *Siekopai* es índice de una ontología política capaz de cuestionar y enfrentar los procesos “racionales” de territorialización y las inequidades ambientales en la selva amazónica.<sup>51</sup>

## Referencias

Acosta, Alberto. (2003). Preparémonos para lo que se avecina. En Varios Autores. *El oriente es un mito. Segundo foro economía y política*. Quito:

---

<sup>50</sup> Swyngedouw, Erik. (2004). Globalisation or ‘Glocalisation’? Networks, Territories, and Rescaling. *Cambridge Review of International Affairs*, 17(1), 33. DOI: [10.1080/0955757042000203632](https://doi.org/10.1080/0955757042000203632).

<sup>51</sup> Bridge, Gavin y Perrault, Tom. (2009). Environmental Governance. En Castree, N. et al. (Eds.), *Companion to Environmental Geography*. Oxford, UK: Blackwell, 475-397.

Abya Yala.

Aikhenvald, Alexandra. (2012). *The Languages of the Amazon*. Oxford: Oxford University Press.

Belaunde, Luisa Elvira y Echeverri, Juan Álvaro. (2008). El yoco del cielo es cultivado: perspectivas sobre *Paullinia yoco* en el chamanismo Airo-Pai (Secoya-Tucano occidental). *Anthropologica*, XXVI(26), 87-111.

Beltrán y Rózpide, Ricardo. (1911). Las misiones de Maynas. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 59, 262-276.

Bengoa, Javier. (2006). *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE.

Biset, Emmanuel y Farrán, Roque (Eds.). (2011). *Ontologías políticas*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Blaser, Mario. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.

Blühdorn, Ingolfur. (2006). Billich will ich - post-demokratische wende und simulative demokratie. *Forschungsjournal*, 19(4), 72- 83.

Bridge, Gavin y Perrault, Tom. (2009). Environmental Governance. En Castree, N. et al. (Eds.), *Companion to Environmental Geography*. Oxford, UK: Blackwell, 475-397.

Buarque de Holanda, Sergio. (1992). *Visao do Paraíso*, 5a ed. Sao Paulo: Brasiliense.

Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En González, Miguel, Burguete Cal y Mayor, Araceli y Ortiz, Pablo (coords.). *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (117-136), Quito: Flacso, GIZ.

Cipolletti, María. (1992). La creación del cosmos y sus protagonistas. Los Secoya (tucano) de la Amazonía ecuatoriana. *Schweizerische Amerikanisten Gesellschaft, bull.* 55-56, 11-21.

Cipolletti, María. (2011). ¿Hacia un shamanismo “light”? Cambios y adaptaciones en procesos religiosos en la amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII al XXI). *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, 106, 463-473.

Cipolletti, María. (2016). *Sociedades de la alta Amazonía. Fortunas y adversidades (siglos XVII-XX)*. Quito: Abya-Yala.

Clement, C. R.; Denevan, W. M.; Heckenberger, M. J.; Junqueira, A. B.; Neves, E. G.; Teixeira, W. G.; y Woods, W. I. (2015). The Domestication of Amazonia before European Conquest. *Proceedings of the Royal Society B* 282(1812), 1-9. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>

*Constitución de la República del Ecuador* de 20 de octubre de 2008.

Crouch, Colin. (2004). *Post-Democracy*. Cambridge: Polity Press.

De la Cadena, Marisol. (2008). Política indígena: un análisis más allá de la “política”, *Wan Journal*, 4, 139-171. <http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm>

De la Cadena, Marisol. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.

Descola, Philippe. (2005). *Par-delà la nature et culture*. París: Gallimard.

Di Giminiani, Piergiorgio. (2013). The Contested Rewe: Sacred Sites, Misunderstandings, and Ontological Pluralism in Mapuche Land Negotiations". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, 527-544. [DOI:10.1111/1467-9655.12048](https://doi.org/10.1111/1467-9655.12048).

Edson, Gary. (2014). *Shamanism: A Cross-Cultural Study of Beliefs and Practices*. Jefferson, NC: McFarland & Co. Inc.

Eliade, Mircea. (1960). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: FCE.

Eriksen, Love. (2011). *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia: Using GIS to Reconstruct Ancient Ethnogenetic Processes from Archaeology, Linguistics, Geography, and Ethnohistory*. Lund, Sweden: Lund University.

Escobar, Arturo. (2016). Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, 11, 11-32.

Garcés Dávila, Alicia. (1993). *La Reserva de Producción Faunística Cuyabeno: un espacio de conflicto y constitución de actores* [disertación de maestría]. Quito: FLACSO – Sede Ecuador.

García Labrador, Julián y Ochoa, José. (2020). Two Ontologies of Territory and a Legal Request in Ecuadorian Upper Amazon. *Journal of Political Ecology*, 27(1), 496-516. <https://doi.org/10.2458/v27i1.23099>

García Labrador, Julián y Vinolo, Stéphane. (2018). El resplandor de la selva invisible. Hacia una fenomenología de las significaciones invistas. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, 33, 125-144. <https://doi.org/10.7440/antipoda33.2018.07>

Heckenberger, Michael; Kuikuro, Afukaka; Kuikuro, Urissapá, Tabata; Russell, Christian; Schmidt, Morgan; Fausto, Carlos; y Franchetto, Bruna. (2003). Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland?, *Science*, 19, 1710-1714.

Hornborg, Alf. (2005). Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia. *Current Anthropology*, 46 (4), 589-620.

Jörke, Dirk. (2005). Auf dem weg zur postdemokratie. *Leviathan*, 33(4), 482-491.

Kopenawa, Davi. (2004). Xapiripë. En Albert, Bruce y Kopenawa, Davi (eds.). *Yanomami, o Espírito da Floresta*. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil / Fondation Cartier.

Lagrou, Els. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Río de Janeiro: Topbooks.

Langdom, Jean Esther. (2015). Oír y ver los espíritus: las performances chamánicas y los sentidos entre los indígenas Siona del Putumayo, Colombia. En Brabec de Mori, Bernd; Lewy, Matthias y García, Miguel A. (eds.). *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas* (39-53). Berlín: Gebr. Mann Verlag.

Langdom, Jean Esther. (2016). The Revitalization of Yaje Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 180-203.

Latour, Bruno. (1994). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

*Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales* del Ecuador de 14 de marzo de 2016.

Mol, Annemarie. (1999). Ontological Politics. A Word and Some Questions. *The Sociological Review*, 47(1 Supplement), 74-89. <https://doi:10.1111/j.1467-954x.1999.tb03483.x>

Neumann, Roderick P. (1998). *Imposing Wilderness: Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa*. Berkeley: University of California Press.

Neves, E. G.; Petersen, J.B.; Bartone, R.N. y Silva, C.A. (2003). Historical and Socio-Cultural Origins of Amazonian Dark Earth. En Lehmann, J.; Kern, D.C.; Glaser, B. y Woods, W.I. (Eds.). *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management* (29-50). Dordrecht, Netherlands: Kluwer.

Payaguaje, Fernando. (1990). *El Bebedor de Yajé*. Shushufindi: CICAME.

Pizarro, Ana. (2005). Imaginario y discurso: Amazonía. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XXXI(61), 62.

Poirier, Sylvie. (2008). Reflections on Indigenous Cosmopolitics – Poetics. *Anthropologica*, 50(1), 75-85.

Ponce, Javier. (2003). Introducción: el oriente es un mito. En Varios Autores. *El oriente es un mito. Segundo Foro economía y política*. Quito: Abya Yala.

Robbins, Paul. (2012). *Political Ecology: A Critical Introduction*. Chichester, UK: Wiley & Sons.

Scott, James. (1998). *Seeing like a State*. New Haven, CT: Yale University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (1987). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Routledge.

Stavenhagen, Rodolfo. (1963). Clases colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América Latina*, 4, 64-104. Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales.

Swyngedouw, Erik. (2004). Globalisation or 'Glocalisation'? Networks, Territories, and Rescaling. *Cambridge Review of International Affairs*, 17(1), 33. DOI:10.1080/0955757042000203632.

Swyngedouw, Erik. (2011). ¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada / Nature does not exist! Sustainability as Symptom of a Depoliticized Planning. *Urban*, 0(1), 54. <http://polired.upm.es/index.php/urban/article/view/410>

Taussig, Michael. (1993). *Mimesis and Alterity*. Londres: Routledge.

Viveiros de Castro, Eduardo. (2007). The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits. *Inner Asia*, 9(2), 153-172. DOI: 10.1163/146481707793646575