

La construcción del sujeto antropológico en Ecuador y Bolivia. De una otredad indígena a una otredad plural y descentrada

The Construction of the Anthropological Subject in Ecuador and Bolivia. From an Indigenous Otherness to a Plural and Decentralized Otherness

Rocío Pérez Gañán

Docente e investigadora, Departamento de Sociología, Universidad de Oviedo (España)
mr.perezganan@gmail.com

RESUMEN

Desde la institucionalización de la antropología como disciplina en los años setenta en Ecuador y Bolivia, “lo indígena” se ha erigido como el objeto de estudio principal de un pensamiento antropológico que veía en este sujeto de análisis la posibilidad, no solo de conocerlo, sino de mejorar su condición de vida. En el contexto de un sistema de desarrollo (al mismo tiempo nacional y particular), este objeto de estudio transitará desde una construcción como etnicidad y alteridad en los primeros momentos, hasta llegar a constituirse como un sujeto plural en las últimas décadas. A través de un ejercicio de descentramiento de la disciplina antropológica se posibilitará la paulatina visibilización de este sujeto, históricamente invisibilizado, en el sentido de poder reconocer y conocer al otro, restituyendo la necesaria alteridad en tanto proceso de un mundo compartido, heterogéneo y en constante tensión.

ABSTRACT

Since the institutionalization of anthropology as a discipline in the 1970s in Ecuador and Bolivia, ‘the indigenous’ has stood for an object of principal study for anthropological way of thinking that saw in this subject of analysis the possibility, not only to know it, but to improve its condition of life. In the context of a system of development (national and particular) this object of study will move from a construction as ethnicity and otherness in its first moments, to constitute itself as a plural subject in the last few decades. By way of a decentering exercise, one can arrive at a visibilization of this subject – historically invisible – in the sense of being able to recognize and to know the other, restoring the necessary otherness in a process of a world that is shared, heterogeneous, and in constant tension.

PALABRAS CLAVE

sujeto antropológico | alteridad | desarrollo | descentramiento | Ecuador | Bolivia

KEYWORDS

anthropological subject | otherness | development | decentering | Ecuador | Bolivia

Introducción

Emprender un ejercicio de revisión de los senderos que ha transitado la antropología por un territorio o región determinado no resulta, a priori, una tarea nada sencilla ni breve, aunque la exploración de la misma se adscriba a una línea específica, como es la construcción y constitución de su sujeto de estudio principal: lo indígena. Este ejercicio de revisión lleva consigo, además, una aproximación crítica -a posteriori- que invita a reflexionar sobre los procesos, dinámicas e intereses por los que ha transitado la antropología tanto en Ecuador como en Bolivia. Aquí, la antropología, como disciplina que posibilita un ejercicio de autocrítica tanto intelectual como existencial a sus practicantes, se vuelve un espacio clave desde el que desentrañar esta construcción discursiva capaz de, al mismo tiempo, reconocer e infravalorar diferencias y negarlas, es decir, borrarlas (Escobar 1995, 1999). Desde esta disciplina, es posible tomar conciencia tanto de la continua circulación de saberes, imaginarios y modelos que la mundialización ha generado, como de las polémicas “globales” que “evidenciaron sin duda, por un lado, la existencia de un conjunto de debates a nivel mundial y, por el otro, un reequilibrio de los modelos teóricos y políticos vigentes en el mundo” (Agier 2012: 10), para repensar al sujeto.

Siguiendo esta línea de pensamiento, en Ecuador y Bolivia, tanto la construcción de la antropología en sí misma como la producción sobre las poblaciones que ha estudiado (principalmente los pueblos originarios), han generado una serie de caminos, disyuntivos y polémicos que persisten y coexisten hasta la actualidad. Como señala la antropóloga ecuatoriana Carmen Martínez Novo, el pensamiento antropológico en Ecuador no puede entenderse sin reflexionar sobre “algunas condiciones institucionales, de economía política, y epistemológicas” (Martínez 2007: 16) que han permeado los dos

temas principales de la disciplina: “el proceso de reforma agraria como posibilidad de una transformación profunda de la sociedad ecuatoriana, y el surgimiento, consolidación y, se podría decir que actual crisis, de uno de los movimientos indígenas más poderosos de América Latina” (Martínez 2007: 16-17). En este sentido, a lo largo de este texto se ha tratado de visibilizar cómo la cuestión del desarrollo ha imbuido la antropología en ambos países desde el comienzo de su institucionalización en los años setenta (y antes) y ha continuado su influencia, de formas diversas, hasta la época actual en la construcción del objeto-sujeto de estudio predilecto de la disciplina: lo indígena. No obstante, en un transitar paralelo y continuamente tensionado, la constitución de lo indígena, como sujeto, también desde la antropología, ha permitido cuestionar el orden identitario desplegado y volver a visibilizar lo invisibilizado. Proceso que se refleja muy bien en el texto del antropólogo Andrés Guerrero (1997: 98):

“El 6 de junio de 1990 por la mañana, un quiteño de clase media y en el umbral de los cincuenta años (blanco-mestizo, por ende, miembro de lo que he calificado en otros trabajos de ‘ciudadano del sentido práctico’) enciende su televisor mientras, como de costumbre, se sienta a tomar su humeante café con leche; entre sorbo y sorbo sigue de reojo los informativos televisados, como todos los días. Pero esa mañana sucede algo imprevisto; sorprendido no puede sacar los ojos de la pantalla; queda absorto y pensativo. Descubre un, hecho social inimaginable para la opinión pública ciudadana desde fines del siglo pasado: grupos, multitudes de mujeres, hombres y niños vestidos de poncho y anaco invaden la carretera panamericana y levantan barricadas; cierran la entrada de varias ciudades; recorren las calles y plazas de las capitales de provincia de la Sierra: exigen la presencia de las autoridades del Estado para que les escuchen y negocien. Son indios. Se cuentan en cientos de miles, un millón, quizás más; manifiestan en los espacios públicos; se manifiestan: hablan. Días luego, encuentro a mi amigo quiteño todavía inquieto por las imágenes que descubrió en la pantalla de su televisor aquella mañana; me confía: ‘figúrate, yo que daba por supuesto que ya no quedaban indios en el país, descubro en la televisión que hay millones; salen de todas partes; viven en la miseria’”.

Antes incluso de la idea de desarrollo, resulta imprescindible rescatar los conceptos de “ventriloquía” y “tutelaje” (Guerrero 1994) desarrollados por Andrés Guerrero y, posteriormente, por Rafael Polo Bonilla, para entender el origen de la construcción de lo indígena como sujeto y las problemáticas que han sido necesarias interpelar desde la antropología. En su artículo Ciudadanía y biopoder (Las sugerencias de Andrés Guerrero) (2009), Polo señala que las y los indígenas en Ecuador han estado sujetos a sucesivos sistemas tutelares desde la época de la colonización española: “las poblaciones indígenas han pasado por varias formas de gestión biopolítica: de ‘indios tributarios’ a sujetos-indios del Estado, de sujetos-indios de las haciendas a ciudadanos-étnicos, de ciudadanos-étnicos a sujetos-actores institucionales de los organismos multilaterales y de las ONG” (Polo 2009: 138). El denominador común en todos estos sistemas de tutelaje es la presencia del Estado, algunas veces de forma más visible (ciudadanos-étnicos), otras tácitamente (sujetos-actores institucionales de organismos multilaterales que ponen una serie de condiciones al Estado, en su alineamiento, para cualquier acción de desarrollo). Junto a esta construcción institucional del sujeto, y teniendo en cuenta las especificidades de Bolivia para con este sistema continuo de tutelaje, quizás convendría añadir a esta gestión biopolítica de Polo (2009) otro sistema de tutelaje que atraviesa e intersecciona con los sistemas de tutelaje más recientes que señala dicho autor. Esto es, las y los indígenas como sujeto-objeto de estudio académico. En este sistema, la antropología y el desarrollo van a tener un papel fundamental en la (re)construcción de representaciones, cosmovisiones, identidades y prácticas de lo indígena desde sus inicios como disciplina con una orientación nacionalista hasta las corrientes indigenistas actuales, que, tras una fascinación con el Buen Vivir y el Vivir Bien, respiran cierto aire de inmovilidad y desencanto.

No obstante, la ciencia antropológica se erige, a la vez, como el espacio de pensamiento desde donde es posible abordar esta construcción identitaria del sujeto. En esta línea, Michel Agier aboga por un “descentramiento” como cuestión clave en la antropología que permita “pensar simultáneamente la posibilidad de una antropología-mundo y la nueva posibilidad de una antropología del sujeto” (Agier 2012: 10). A través de este mecanismo de *descentramiento* en la disciplina, Agier señala que “hay constitución del sujeto en un espacio y un momento determinado”, es decir, hay *construcción* cuando “existen espacios y condiciones, escenarios o situaciones para que se produzca la subjetivación estética, política o ritual”. No obstante, existe, también, una *constitución* más cercana al accionar donde el sujeto surge en situaciones determinadas y contra una identidad asignada. Aquí *sujeto* se conforma como un “concepto que permita trascender los diversos sentidos atribuidos a las nociones de persona e individuo, sin por ello eliminarlos (...) permite superar el anclaje identitario de la etnología (...) cuestionando por tanto el orden identitario desplegado” (Agier 2012: 23). Es decir, visibilizar lo invisibilizado. En este

sentido, visibilizar este sujeto es: “reconocer y conocer al otro, restableciendo en nosotros la indispensable alteridad en tanto dinámica de un mundo común y compartido, mundo que no es ni homogéneo ni consensuado” (Agier 2012: 23).

1. La institucionalización de la antropología en Ecuador y Bolivia: la tensionada convivencia entre lo colonial-mestizo, lo indígena, el Estado y el desarrollo

Al acercarnos exploratoriamente al desarrollo de la antropología ecuatoriana y la antropología boliviana (docencia, investigación y práctica), la primera impresión que se desprende de la lectura exhaustiva de autores/as y textos es la idea generalizada de que en ambos países la disciplina ha estado en una continua “ebullición” (Almeida 2007) o “convulsión” (Rivera 1980) como consecuencia de su histórica interpelación con lo colonial-mestizo (especialmente hasta los años ochenta) y con lo indígena (a partir de esta década de los ochenta) (Capriles 2005, Barrera y otros 2004, Rivera 1980).

En Ecuador, José Almeida (2007) realizó un exhaustivo trabajo sobre los procesos y espacios que había transitado la antropología desde los años setenta, momento en el que se afianza e institucionaliza en el país. En este balance, Almeida (2007: 66) señala que para la antropología ecuatoriana, el campesinado indígena se convierte en el objeto de estudio por antonomasia de una disciplina que emerge en un momento de transformación social en el país: “la Antropología ecuatoriana académica surgió como una tácita e intuitiva respuesta a cambios y demandas de la sociedad, ávidas de comprensión y solución a los problemas derivados de la exclusión, la discriminación y la pobreza de los sectores populares, y de manera especial la población indígena ecuatoriana”. Para este autor, a pesar de que la antropología ecuatoriana “adoptara con pericia y sensatez las corrientes teórico-metodológicas en boga, también demostraría flexibilidad para adecuarlas a las circunstancias locales” (Almeida 2007: 66). Así, tras un origen humanista cristiano (PUCE), la antropología ecuatoriana cambiaría su perspectiva integrándose en una antropología crítica latinoamericana de influencia principalmente mejicana, peruana y brasileña, a la que sumaría los aportes de las y los estudiosos de la Teoría de la Dependencia y de la Teología de la Liberación:

“La Antropología ecuatoriana se afianza como disciplina académica al inicio de los setenta con la creación del Departamento de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Sus especialidades serían desde ese entonces la Antropología Socio-Cultural y la Arqueología. varios años después, a comienzos de los noventa, surgieron la carrera de Antropología Aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Maestría de Antropología Socio-Cultural en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). En este trayecto también destaca la creación unidades de investigación antropológica y/o arqueológica tanto estatales (Banco Central del Ecuador) como privadas (Instituto Otavaleño de Antropología)” (Almeida 2007: 82).

Carmen Martínez Novo, citando los trabajos de Carlos Arcos (2006) destaca la escasa visibilidad de la producción intelectual realizada desde Ecuador quedando supeditada a la literatura que del país se realiza desde el exterior como consecuencia de un conjunto de factores que van desde el legado colonial y la dependencia del conocimiento hasta la politización académica de los años setenta y ochenta donde “los académicos no se concebían a sí mismos como intelectuales sino como miembros de partidos” (Martínez 2007: 17-18). La autora evidencia, asimismo, que en esta época los principales productores de pensamiento antropológico fueron “los actores que interactuaron con los campesinos indígenas y que contribuyeron a su organización social y política”, en concreto “la Iglesia Católica y, en particular, las órdenes Jesuita y Salesiana y la izquierda política” (Martínez 2007: 18).

No obstante, a pesar de su utilidad, y de las borrosas fronteras de los actores en esta producción intelectual, en estos inicios prevalecieron los enfoques convencionales insertos en la tradición de “estudios de comunidad” y “antropología aplicada” (Buitrón 1966) que resultaban insuficientes para entender los procesos y dinámicas de las poblaciones indígenas en el desarrollo capitalista y la modernización (Moreno 1994, Almeida 2007). En un intento de paliar este vacío surgieron enfoques que fueron poniendo la atención en las formas socioeconómicas de subordinación de lo indígena sobre la diversidad cultural (aunque en un segundo plano, la perspectiva cultural siempre siguió presente) (Almeida 2007, Farga y Almeida 1981, Iturralde 1980, Burgos 1970). Concretamente, autores como Hugo Burgos (1970) y Diego Iturralde (1980) evidenciaron en sus trabajos cómo el énfasis en las diferencias étnicas se articulaba en un mecanismo de dominación y opresión de los campesinos indígenas. Burgos,

en su profundo análisis de “la minga” señalaría cómo esta forma de trabajo comunal fue utilizada por incas, españoles, hacendados y Estado para beneficiarse del trabajo gratuito del campesinado. Según el autor, las obligaciones festivas que esto conllevaba (compra de comida y bebida, trajes, imágenes, arrendamientos el espacio público, entre otros), dejaban a los campesinos tan endeudados que, a veces, llegaban a tener que hipotecar o vender sus tierras (Burgos 1970) (1). En la misma línea, Iturralde muestra cómo la propia comunidad campesina fue “promovida por el estado desde la ley de comunas de 1937 y reactivada tras la reforma agraria de 1964 para controlar a un campesinado que se estaba independizando del poder de la hacienda y que se había organizado políticamente” (Martínez 2007: 23, citando a Iturralde 1980). Iturralde visibiliza como las autoridades de las comunas eran impuestas por un representante no elegido, desde el Estado, a pesar de que se respetasen las formas públicas asamblearias. No obstante, también se realizaron trabajos, desde una perspectiva diferente, donde la diferencia étnica no era analizada como un mecanismo de explotación, sino como resistencias al avance del capitalismo y potencialidades políticas, como los trabajos de investigación llevados a cabo por investigadores del Centro Andino de Acción Popular, de recuperación de la historia oral de resistencia de José Yáñez o los análisis etnolingüísticos de autoras como Consuelo Yáñez, Ruth Moya (1981) e Ileana Almeida (1996). Así, indigenistas locales como Pio Jaramillo (1983), Gonzalo Rubio (1987), Carmen Dueñas (1986) y Segundo Moreno (1981) compartirían objeto de estudio (lo indígena) y compromiso social, desde perspectivas distintas, con investigadoras e investigadores extranjeros como Eduardo Archetti (1992), Blanca Muratorio (1994), Udo Oberem (1981), Frank Salomon (1980), Ann Taylor (1985) y Horacio Larraín (1980), entre otros/as (Almeida 2007).

En los años ochenta y noventa, la antropología recuperaría su interés en la alteridad y la diferencia (desigualdades socioculturales) aunque extrapolarlo esta preocupación hacia el conjunto de la sociedad ecuatoriana. De este modo, la disciplina comenzó a abrirse a una interdisciplinariedad que abogaba por unos marcos teórico-metodológicos más flexibles, experimentales y variados que se adecuaban a una realidad compleja. Sin embargo, a pesar de esta apertura, Almeida (2007) ponía de manifiesto que, tanto la construcción de la antropología como disciplina como su ejercicio en Ecuador, seguían estando marcadas por “la persistencia del paradigma evolucionista en el enfoque de los problemas” (Almeida 2007: 71). De este modo, los antropólogos eran formados, básicamente, como profesionales entrenados para una correcta inserción en campo y el útil despliegue de metodologías participativas para resolver problemas prácticos y encontrar soluciones adecuadas. Esto planteaba serias problemáticas tanto a la teorización profunda, como a la ética profesional entre aspiraciones e intereses de investigador-objeto de estudio.

En Bolivia, Silvia Rivera (1980) y José Capriles (2005) realizaron un diagnóstico de la situación de la antropología y la arqueología señalando la íntima relación de estas dos disciplinas y su lento desarrollo e institucionalización en el año 1975 (habiendo comenzado este proceso en 1950) (Capriles 2005, Ponce 1995, 1972). Ambos autores muestran la focalización de ambas disciplinas en una descripción y reconstrucción de una historia del país influenciada y condicionada por un “pensamiento político nacionalista de la época, el cual fue fortalecido e incluso legitimado con el Tiwanaku-centrismo que caracterizó a la que posteriormente se conocería como la Arqueología Nacionalista Boliviana” (Capriles 2005: 166). Este fenómeno, no obstante, no fue exclusivo de Bolivia, ya que diversos análisis genealógicos en la región latinoamericana (en arqueología y antropología) muestran como gran parte de las tradiciones de ambas disciplinas tienen una orientación nacionalista (Albarracín 2003, Krotz 1996, Crumley 1987, Trigger 1984). En esta línea, Capriles, cita a Trigger señalando que la principal función de esta orientación nacionalista era “reforzar el orgullo y la moral de naciones o grupos étnicos”, y, por tanto, “tiende a llamar la atención hacia los logros políticos y culturales de las antiguas civilizaciones y otras formas de sociedades complejas” (Capriles 2005: 166 citando a Trigger 1984: 360). Así, en Bolivia, la arqueología y la antropología nacionalistas participarían de forma activa en el fortalecimiento ideológico de gobiernos tanto democráticos como dictatoriales (entre 1950 y 1980) recibiendo de estos apoyo institucional y financiero (Capriles 2005, Albarracín 2003). De este modo, la producción académica estuvo marcada por un significativo sesgo político. A partir de los años ochenta, esta situación de la academia fue cada vez más criticada desde diversos lugares de la misma, surgiendo espacios de revisión y crítica de gran interés. Uno de los más destacados fue el surgimiento de una escuela indígena de investigación arqueológica-antropológica iniciada por Silvia Rivera (1980) y Carlos Mamani (1989). Rivera (1980: 217) escribió al respecto:

“No existe hasta la fecha en la Universidad Boliviana, ningún departamento de Antropología ni de Arqueología. La lingüística forma tan parte de los estudios de las carreras de idiomas, y esto limita severamente su orientación en tanto disciplina de la Ciencia Social. En la carrera de Sociología de la

UMSA, se dictan unas cuantas materias relacionadas con la Antropología, y en ningún programa académico se enseña siquiera en forma introductoria la Arqueología”.

A partir de los años ochenta, la etnicidad fue una de las temáticas de investigación cuya emergencia e implementación se dio con mayor rapidez como consecuencia de la carencia existente (Cowgill 1993) (2). Sin embargo, hubo una marcada ausencia de estudios de las interrelaciones (históricas, políticas, religiosas, económicas y lingüísticas) entre grupos étnicos. Una lectura funcionalista influyó a toda una generación de estudiosos sobre los Andes, cuyos trabajos de campo se centraron en temas como el parentesco, la economía, la ritualidad, etc.: “Harris sobre los laymi; Platt sobre los macha; Izco sobre los de Sacaca; Godoy sobre los jukumani, etc.” (Arnold 2009: 208). Esta preeminencia de lo indígena como una reacción a la experiencia colonial histórica y a la situación continua de una colonialidad interna (desde posiciones teóricas y perspectivas muy diversas), ha continuado hasta la actualidad en las universidades (públicas) del Altiplano. Algunas propuestas fuera de este enfoque preeminente de “áreas culturales”, derivan de un repensar la teoría de sistemas mundiales (Valdés y Kadir 2004, Wallerstein 1974) que busca “explicar la emergencia de ciertas identidades asociadas con determinados flujos de capital (Friedman 1992), especialmente aquellas de tipo nacionalista e indígena” (Arnold 2009).

2. De una antropología de carácter (particular) nacionalista a una antropología del desarrollo que es interpelada por la constitución del sujeto

Como parte (y aparte) de esta antropología en Ecuador y Bolivia de orientación nacionalista se fue desarrollando, dentro del proceso modernizador globalizado, una antropología focalizada en el estudio de las condiciones del subdesarrollo y sus posibles soluciones (Quintero 2012: 136). La antropología, se erigió, en este sentido, como una disciplina útil para el acercamiento y análisis de los discursos y prácticas que se originan y se asimilan en el seno de las sociedades en relación al desarrollo y con los sujetos que este desarrollo conforma. Siguiendo los trabajos de Quintero (2012, 2006), y ampliando los postulados de Almeida (2007), podemos señalar que a partir de situar el énfasis de las concepciones desarrollistas sobre los componentes culturales y humanos durante los años setenta del siglo XX, se posibilitó un acceso masivo de antropólogos/as al aparato del desarrollo y su participación y estudio en la creación de planes, programas y proyectos específicos del desarrollo. La antropología de Ecuador y Bolivia no era ajena a las teorías y prácticas de trabajo producidas por el marco internacional del desarrollo, habiendo heredado de la antropología, entre fines del siglo XIX y principios del XX, los modelos del evolucionismo social presente en autores como Edward Tylor (1871), James Frazer (1911) y Henry Morgan (1877).

Asimismo, el meticuloso trabajo de campo desarrollado por la antropología funcionalista (Malinowski 1944) ofrecía una herramienta metodológica sin igual para acercar los programas de desarrollo a las comunidades locales. En este marco, la antropología aplicada fue el campo desde el que se realizaron los primeros trabajos de la participación antropológica en programas de desarrollo, transitando desde unos inicios de “tutela” y “observación y registro de lo exótico” de las y los “colonizados” (Quintero 2012, Cortez 2010) hacia una resolución de “los problemas sociales, económicos y culturales ocasionados por la modernización en los países en vías de desarrollo” de los “subdesarrollados” (Foster 1974). Como se señalaba anteriormente, la intención de esta antropología aplicada (de corte weberiano y parsoniano) era la de visibilizar la importancia de la antropología como herramienta para poder “introducir los cambios adecuados en las estructuras sociales de las comunidades a fin de amortiguar este choque, suponiendo que ese amortiguamiento le traería beneficios inestimables a las comunidades subdesarrolladas, acercándolas a la vez, al mundo industrializado” (Quintero 2012: 137, citando a Foster 1974). No obstante, a pesar del posicionamiento generalizado de esta antropología aplicada, a finales de la década de los setenta comenzó a repensarse esta corriente en distintos espacios epistémicos y políticos ya que empezaba a visibilizarse la incapacidad de explicar los cambios que se iban generando en el denominado Tercer Mundo y la inoperancia misma del desarrollo y su ineficacia.

De este modo, se redirigió la antropología aplicada hacia un “campo de enunciación y práctica investigativa más específico” que pondría su atención en el desarrollo como “motor de los cambios deseados en las sociedades estudiadas por los antropólogos” (Quintero 2012: 138), donde las transformaciones que inevitablemente se originan en las estructuras económicas y sociales existentes de las comunidades locales, hacen imprescindible una gestión profesional del cambio social a partir de una planificación exhaustiva de las acciones a llevar a cabo donde prevalezcan las personas como receptoras y beneficiarias del desarrollo (Escobar 1999: 28). Se transitaría, así, de una tutela paternalista

a un mesianismo “antropocéntrico” cuyo objetivo estaba determinado por encontrar las soluciones para paliar las condiciones del sujeto del subdesarrollo (3). Sin embargo, a pesar de las contribuciones que este posicionamiento ha generado, no pone en cuestión las problemáticas que arrastra el desarrollo desde su concepción misma y, en su seguimiento de una epistemología realista, resuelven el “dilema” de la antropología de *implicarse o no implicarse* “en favor de la implicación, por motivos tanto prácticos como políticos” (Escobar 1999: 50).

Mientras que el desarrollo buscaba legitimación a través de la adherencia de disciplinas acordes a sus intereses y discursos, se iban haciendo eco, paralelamente, voces que cuestionaban las bases del desarrollo y sus políticas. Estas voces lograrían elaborar desde América Latina (hija predilecta de programas y proyectos desarrollistas), una crítica profunda y sistemática al desarrollo que se conocería como la teoría de la dependencia, “popularizada por Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1969), pero concordada por un nutrido grupo de intelectuales latinoamericanos ligados a la primera experiencia de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en Chile (FLACSO) y luego a la Comisión Económica Para América Latina (CEPAL)” (Escobar 1999: 50). La teoría de la dependencia (4) consideraba al sistema capitalista y al imperialismo (y las relaciones de poder que conforman) como los responsables centrales de la condición subdesarrollada de los países periféricos que se generaba, principalmente, a través de la imposición de un intercambio económico desigual a nivel internacional (Amin 1975).

Muestra del interés académico que suscitó este tema se plasmó en la aparición de una abundante literatura al respecto, aunque en la mayoría de los casos las obras realizadas respondían más a una ratificación de la idea de desarrollo que a un intento de deconstrucción del metarrelato. En la actualidad, esta literatura se ha multiplicado vertiginosamente en todos los espacios y desde todas las disciplinas. En Ecuador y Bolivia algunos trabajos relacionados con este enfoque son los siguientes: *Una imagen Ventrílocua: el discurso liberal de la “desgraciada raza indígena” a fines del siglo XXI* de Andrés Guerrero (1994); *Estado y etnicidad en Perú y Bolivia* de Iván Degregori (1999); *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural* de Óscar del Álamo (2006); y *¿Comuneros kichwas o ciudadanos ecuatorianos? La ciudadanía étnica y los derechos políticos de los indígenas de Otavalo y Cotacachi* de Santiago Ortiz (2009).

En Ecuador y Bolivia estos análisis facilitarán la obtención de una cartografía de las formas e instituciones del saber que articulan la producción de conocimiento y relaciones de poder (Ferguson 1990). Es decir, la visibilización de aquellos que “llevaban a cabo el desarrollo” y su papel como productores de cultura y aquellos sobre quienes se “ejerce” el desarrollo (Escobar 1999). Aquí, la descentralización de la antropología como espacio desde donde comprender como interactúan, interrelacionan y se influyen estas instituciones de poder y los actores que se insertan en sus diferentes lugares (Agier 2012), resulta un ejercicio imprescindible ya que la antropología del desarrollo no ha conseguido dejar atrás algunos matices etnocentristas y cierto posicionamiento ahistórico que consideran, por un lado, que el desbaratamiento de los metarrelatos occidentales conlleva un desbaratamiento de todos los metarrelatos, mientras que, por otro, parecen ignorar la noción de explotación y de resistencia histórica de los pueblos en su base epistemológica (Lander 2006, 2001, 1990). Los casos de Ecuador y Bolivia no son excepciones. En estos contextos, los sujetos, a pesar de su linealidad y anclaje a procesos como el desarrollo, nación o Estado, continúan siendo resistidos, negociados y/o (re)constituidos en los espacios en los que se insertan.

En este sentido, Andrés Guerrero realizó, ya en los años noventa, una relevante lectura del sujeto indígena en Ecuador, en el que recogía, por una parte, el asombro de la población ante la presencia pública permanente de las y los indígenas y, por otra, la voz constitutiva de los indígenas:

“están por todas partes. Les filman y entrevistan; toman la palabra en los micrófonos extendidos por los reporteros. Una comunera explica en un español teñido de sonoridad quichua: ‘hacemos levantamiento por nuestra dignidad’. Acontece un hecho social y político sorprendente: por primera vez en la historia republicana un indígena, una mujer quichua, ‘habla’ en el espacio público político nacional. Ejecuta un acto ritual de comunicación y de representación en su triple acepción de presencia física, discurso y delegación; ‘dice’ lo que ella y sus compañeros hacen, piensan y añoran. La población indígena se expresa, con un discurso que elabora y hace suyo, por su propia voz, por medio de dirigentes e intelectuales también indígenas, de sus delegados” (Guerrero 1997: 98).

Para Guerrero, el “Primer Levantamiento Indígena Nacional” (nombre dado por la CONAIE), constituyó la primera vez que la presencia política de las y los indígenas “no se desvaneció como otra de las tantas

efímeras y esporádicas incursiones en la esfera pública republicana, como ocurría hasta los años 1950 con los levantamientos locales en una o varias haciendas; o el hostigamiento de los pueblos (las cabeceras cantonales) que despertaban sitiados por una población vestida de ponchos que salpicaba de colores las lomas de los alrededores” (Guerrero 1997: 99). De este modo, se pasaba de una estrategia extrema y ocasional de resistencia a una presencia de la población indígena en la esfera pública política, “físicamente y como agente social”, donde “la población blanco-mestiza, los ciudadanos legítimos de la historia republicana y del sentido práctico poscolonial, ‘redescubre’ la existencia de indígenas que, sin embargo, estuvieron siempre allí, en la vida cotidiana; no obstante, habían dejado de ‘existir’ para la política nacional hace más de un siglo: habían sido invisibilizados” (Guerrero 1997: 99).

En Bolivia, Fernando García Yapur analiza el “devenir/de venir” identitario indígena como irresolublemente unido a la construcción de nación (5) y de Estado en una tensión continua entre “identidad común” e “identidad particular”. Para el autor, lo común (inclusivo) y lo particular (exclusivo) conforman espacios donde “los avatares de las estrategias de visibilización ciudadana reproducen una dinámica oscilatoria entre lo particular y la identidad nacional en función de las determinaciones contextuales” (García Yapur 2016: 2). Aquí, “la concreción de la identidad nacional es performativa, depende (y dependerá) de la capacidad de acumulación de fuerzas de los sujetos que participan activamente en la relación de las partes para encauzar sus derroteros particulares como del devenir de sus proyectos o imaginarios en identidad colectiva (nacional)” (García Yapur 2016: 3). Para este autor, tras la irrupción de los campesinos indígenas y su constitución como sujetos en la agenda política boliviana “el país vive un intenso proceso de reencuentro entre la forma estatal (institucional) y la composición social, y las consecuencias políticas, normativas y simbólicas son de un mayor sentido de pertenencia y constitución de un horizonte común” (García Yapur 2016: 13). Para llegar a este proceso disruptivo, Jaime Quiroga y Petronilo Flores señalan que la organización histórica indígena y campesina fue clave, especialmente tras las movilizaciones sociales (a semejanza de lo que ocurre en Ecuador) que se inician en el 2001 y que llegaron a “confluir en momentos decisivos con las movilizaciones multitudinarias que reclamaban un cambio fundamental en la forma de pensar y hacer política en el país” (Quiroga y Flores 2010: 1).

3. De una fascinación y un desencanto académico por las alternativas de y al desarrollo a un desplazamiento del sujeto antropológico hacia un futuro incierto

La entrada en el nuevo milenio interpelaría a la antropología ecuatoriana y boliviana a debatir sobre “la cultura y la identidad, los derechos humanos y colectivos, los fundamentos de la historiografía ecuatoriana, los esquemas de desarrollo alternativos, la plena participación política, la democracia consensual local, la ciudadanía múltiple, el Estado multicultural y la gobernabilidad” (Almeida 2007: 68). Sin embargo, en este amplio marco de objetos-sujetos de estudio, los esquemas de desarrollo no desaparecerán, sino que continuarán caracterizados, ahora, por unos modelos alternativos al desarrollo particulares que se erigirían como el tema *estrella* de los estudios indigenistas no exclusivamente antropológicos. Estos “modelos de plenitud colectiva” que cita Latouche (2007) y que han *deslumbrado* a buen parte de la antropología durante las primeras décadas del nuevo milenio (véase, el Buen Vivir en Ecuador y el Vivir Bien en Bolivia), en la actualidad son más bien paradigmas utópicos en los debates académicos. Como señalan Rafael Domínguez y Sara Caria (2014: 35) en el caso de Ecuador y el Buen Vivir:

“la ideología del BV, como en la dialéctica del amo-esclavo de Hegel, sirve para regular las expectativas remitiendo la liberación a la otra vida o, en la versión laica, al acto mismo de intentar su realización (de la Torre 2013: 38). Así, el PNBV 2013-17 inicia afirmando que ‘el Buen Vivir es nuestro horizonte’ (SENPLADES 2013: 22), eco de la famosa frase de Eduardo Galeano de que ‘la utopía está en el horizonte’, y, por tanto, sirve ‘para caminar’”.

Desde principios del siglo XXI, el Buen Vivir (y Vivir Bien en Bolivia) surgió como un paradigma alternativo al desarrollo. La antropología del desarrollo lo ha incorporado en sus diferentes perspectivas y líneas de pensamiento (y viceversa) llegando a ser, algunas veces, complejo separar la simbiosis lograda entre una y otro. Así, de las diversas fuentes de las que se nutre el Buen Vivir, la que proviene de la cosmovisión indígena (*Sumak Kawsay* en Ecuador y *Suma Qamaña* en Bolivia) atraería (de diferentes formas y aportaciones) a la antropología, incluso a la antropología postdesarrollista más crítica quien vio una potencialidad y una innovación conceptual que no se veía desde la teoría de la dependencia latinoamericana en las décadas de los 60, 70 y 80 del siglo XX (Hidalgo y Cubillo 2017).

El *Sumak Alli Kawsay* comenzó a ser utilizado por el antropólogo ecuatoriano Carlos Viteri Gualinga tras su trabajo de campo en la comunidad Sarayaku de la provincia de Pastaza en Ecuador (6). En su convivencia con esta etnia indígena, Viteri da nombre a la forma que esta etnia indígena del Amazonas tiene de entender, posicionarse y actuar en el mundo. No obstante, es inevitable relacionar este momento de “enactuación” del *Sumak Kawsay* con el auge de una nueva e influyente cualificación del desarrollo desde occidente: el desarrollo sostenible. Si nos situamos en el contexto de las diversas propuestas que se han realizado históricamente para mejorar las condiciones de las poblaciones denominadas vulnerables, lo que ahora puede percibirse como Buen Vivir o Vivir Bien puede encontrarse, por ejemplo, en las ideas de Schumacher (1973), “lo pequeño es hermoso” y “una economía como si los seres humanos importasen” o en los posicionamientos sobre un “desarrollo a escala humana” de Max-Neef (1993). A partir de la visibilización del *Sumak Alli Kawsay*, la difusión y uso del concepto se extendió rápidamente, siendo extrapolado y apropiado primero, por el pensamiento indígena y, posteriormente, por el pensamiento indigenista, viendo todas y todos ellos, una alternativa real a los procesos de desarrollo tradicional (occidental) en los que estaban inmersos. Las y los primeros intelectuales que realizaron aportes al *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) fueron indígenas *kichwas* ecuatorianos, *aymaras* bolivianos y *quechuas* peruanos (Rengifo 2002, Yampara 2001, Viteri 2000). A partir de ese momento, otras y otros pensadores indígenas y no indígenas (de la región andina y de fuera de ella) han ampliado la propuesta inicial desde numerosos enfoques, corrientes y perspectivas (Hidalgo y otros 2014).

Antonio Hidalgo y Ana Cubillo (2017), haciendo una revisión del camino transitado por este paradigma desde su aparición en el mundo andino, agrupan el Buen Vivir en tres corrientes principales. Una primera “indigenista y pachamamista (que prioriza como un objetivo la identidad)” (2017: 1). Esta corriente rechaza al desarrollo hegemónico como fin o aspiración social y lo revela como una forma más de colonización (Quijano 2011). Es la corriente más cercana a las y los intelectuales indígenas e indigenistas, situándose al lado de la lucha por la plurinacionalidad de los estados nacionales y por la recuperación de una identidad ancestral. Algunos de sus pensadores y pensadoras más relevantes son, desde Ecuador: Pacari (2013), Oviedo (2011), Macas (2010), Dávalos (2011) y Viteri (2000, 2003). Desde Bolivia: Torrez (2012), Huanacuni (2010), Albó (2010), Medina (2011) y Yampara (2001). Las críticas principales a esta corriente la tildan de “indigenismo infantil” (Correa 2012) y de una “incapacidad de implementar el Buen Vivir” en la práctica (Hidalgo y Cubillo 2017).

Una segunda “socialista y estatista (que prioriza la equidad)” (Hidalgo y Cubillo 2017: 1). Esta corriente se acerca a un tipo de “pensamiento neomarxista” aplicado desde distintos enfoques a un socialismo de estado desarrollista y extractivista transitorio (hasta lograr transformar sus matrices productivas). El Estado adquiere aquí un rol primordial en el desarrollo e implantación del Buen Vivir hacia un horizonte postcapitalista de “economía con mercado” (Coraggio 2007). Algunos/as de sus representantes son: García (2010), Ramírez (2010) y Borón (2010). Las principales críticas a esta corriente señalan el “desarrollismo senil” desplegado (Svampa 2011) y la identificación del término Buen Vivir con el de desarrollo, vaciando, de este modo, de contenido al Buen Vivir (Acosta 2015).

Y, una tercera corriente “ecologista y posdesarrollista (que prioriza la sostenibilidad)” (Hidalgo y Cubillo 2017: 1). Esta corriente se vincula con las y los pensadores críticos con el desarrollo y vinculados con los movimientos sociales. Reivindican el Buen Vivir como una utopía por (re)construir (Acosta 2010) a través de la participación social de cada comunidad (Gudynas y Acosta 2011) y prevalecen las relaciones armónicas con la naturaleza. Algunos/as de sus intelectuales más relevantes son los siguientes: Tortosa (2011), Quijano (2011), Svampa (2011), Esteva (2009) y Quintero (2006). Las críticas principales a esta corriente son un excesivo romanticismo ecológico (Correa 2012) y una excesiva incorporación de elementos occidentales que tergiversan la cosmovisión andina (Hidalgo y Cubillo 2017, Oviedo 2011).

No obstante, a pesar de la cuantiosa producción al respecto, la antropología en Ecuador y Bolivia –que ha tenido que ceder espacio a otros cuerpos disciplinarios que reflexionan sobre diversidad, alteridad e identidad–, parece estar inmersa en una larga y demorada crisis de (re)existencia (Reynoso 2012). Ese impulso en los inicios del siglo XXI que señalaba Almeida (2007) respecto a la cultura, la identidad, los derechos humanos y colectivos, la plena participación política, el Estado multicultural, etc., ha ido perdiendo fuerza, entre otros factores, al estar continuamente inserta en debates sobre potenciales alternativas *de o al* desarrollo que han mostrado ser, en ambos casos, poco alternativas, y que cada vez parecen más un discurso retórico agotado que una realidad (Alfaro 2000). Asimismo, el propio modelo posdesarrollista, desde el enfoque de la postmodernidad,, están siendo criticados ampliamente en relación a una serie de inconsistencias, sobre todo, metodológicas y políticas. En referencia a la cuestión metodológica, se critica su excesivo énfasis en lo discursivo y su antiesencialismo selectivo (Peet 1997)

donde “sin consideración de tiempo y espacio, el desarrollo constituye el ejercicio del poder de Occidente sobre los pueblos de ‘Oriente’. Esto tiene dos implicaciones. Primero, sus efectos son similares en cualquier parte del mundo y segundo, que el mundo puede ser dividido entre un Occidente diabólico y un Sur noble. Ambas aseveraciones son problemáticas” (Alfaro 2000: 670). Además, se pone de manifiesto su ambigüedad con los agentes de desarrollo en relación al ejercicio del poder (Peet 1997, Best y Kellner 1991). Estos agentes del *aparato del desarrollo*, no son solo considerados como ineficientes, sino que “en lugar de un análisis de los efectos de los proyectos, los motivos de sus progenitores, individuos e instituciones, son impugnados” (Lehmann 1997: 574). Algunos puntos claves sobre las implicaciones políticas del postdesarrollo son los problemas acerca de la tecnología (claramente obviada en los análisis), el excesivo relativismo, la fascinación por lo local y el selectivo olvido de los movimientos sociales (Alfaro 2000: 671).

Esta crisis de la antropología también ha provocado, como recoge José Almeida (2007), que lo indígena, el objeto de la diversidad y la alteridad de los estudios antropológicos, se haya desplazado en las últimas décadas hacia otros temas y sujetos sociales al entrar, los pueblos originarios, en una etapa de rápida transformación en el marco de la globalización. Esto ha propiciado que la antropología se haya vuelto hacia a “una revisión interior y una búsqueda más amplia de comprensión” (Almeida 2007: 62). En este sentido, la antropología “periférica” ecuatoriana y boliviana, que se nutren en buena medida de las fuentes metropolitanas, se encontraría en la misma tesitura. Sin embargo, aunque ambas se insertan en el desarrollo teórico y metodológico de las corrientes internacionales de pensamiento antropológico, discurren, asimismo, a través de “prismas teóricos de notable especificidad y arraigo” (Almeida 2007: 63). Estas ópticas propias responderían a una temprana reflexión del posicionamiento del investigador como objeto y sujeto dentro de su campo de estudio cuando “el contacto con la alteridad y la diversidad desemboca en un tácito encuentro consigo mismo, donde lo menos que se puede esperar de este profesional es que se postule a su objeto de estudio como sujeto, que se ‘identifique’ con él, lo que indudablemente le confiere de inmediato la calidad de contraparte ‘interactiva’, ‘intercultural’, e ‘intersubjetiva’” (Almeida 2007: 63).

Esta particularidad compartida de la antropología “periférica”, criticada por no establecer un distanciamiento adecuado y “objetivo” frente a la alteridad, ofrece, no obstante, una especificidad a esta antropología “periférica” latinoamericana en relación a los fundamentos teóricos-metodológicos que utiliza y las especiales condiciones de la producción de conocimiento social, diferentes de las producidas por las y los antropólogos de las metrópolis (Amodio 1999). Asimismo, de cara al futuro, plantea un lugar desde donde repensar “cómo construir nuevo conocimiento en base a los aportes mutuos entre investigadores e investigados (...) cómo se constituyen las subjetividades (...) cuál es la incidencia de la ideología y, particularmente, el papel que cumple la alienación en el control y manipulación de las subjetividades (...) cuáles son los factores intra e intersubjetivos que impiden el encuentro con la alteridad y la identificación entre diversos” (Almeida 2007: 81); es decir, todos los elementos clave de la propia construcción de la antropología como ciencia tanto en Ecuador y Bolivia como en el contexto internacional.

4. Discusión y reflexiones finales

Como se ha señalado a lo largo del texto, el pensamiento antropológico sobre lo indígena en Ecuador y Bolivia parece haberse configurado desde las realidades sociales existentes en cada espacio y lugar, muy unida a los proyectos políticos y a los actores de los propios procesos, de ahí que su carácter sea principalmente aplicado. Desde un primer momento, “la cuestión indígena”, fue un objeto-sujeto de estudio de la antropología que veía en este sujeto de análisis la posibilidad no solo de conocerlo, sino de mejorar su condición de vida. En esta intencionalidad y compromiso, la necesidad de acción además de reflexión ha generado, por un lado, una comprensión informada de los contextos, pero, a su vez, una limitación del tiempo y la distancia necesaria para la generación de un pensamiento puramente académico. De ahí que mucha de la producción más relevante se dé en los marcos de tesis y proyectos de grado y de posgrado (Martínez 2007) y en producciones colaborativas de libros interdisciplinarios.

Esta antropología aplicada y comprometida ha estado atravesada por un campo de enunciación y práctica de investigación cuyo foco de atención estaba puesto en el desarrollo como motor de cambio desde muy diferentes vertientes y perspectivas. En este desarrollo en constante construcción se originan una serie de transformaciones en las estructuras económicas y sociales existentes de las comunidades locales, que (re)construyen un sujeto determinado, generalmente, uno dependiente del trinomio

desarrollo-nación-Estado. Aquí, tanto la antropología para el desarrollo como la antropología del desarrollo –hasta en sus postulados más alternativos– se verán interpeladas por un descentramiento de la disciplina, que posibilitará una constitución del sujeto, además de una construcción del mismo. Desde esta antropología *descentrada*, es posible interpelar de forma sistemática los contextos históricos en ambos países en el marco de una movilización social, indígena y campesina más allá de lo exótico, lo esporádico y lo anecdótico para crear de un cuerpo de conocimiento que recoja este pensamiento y accionar aplicado desde las y los propios actores de los procesos.

El cambio de dirección que han experimentado las ciencias antropológicas a finales del siglo XX en relación a la comprensión de la realidad social desde una perspectiva que sitúa a las sociedades en un “plano de equivalencias culturales” (Almeida 2007) ha impactado en la disciplina interpelando su estatuto científico y la posibilidad de hacer un ejercicio de reflexión sobre su objeto de conocimiento y el rol de las y los antropólogos en el ejercicio de su oficio. Desde aquí, esta revisión de la antropología desde el interior, desde la propia interpelación en la producción de conocimiento entre investigador y sujeto, ha supuesto un desplazamiento del sujeto tradicional de la diversidad y la alteridad de los estudios antropológicos en Ecuador y Bolivia, lo indígena, hacia una pluralidad de sujetos y objetos de análisis. En este marco, la antropología “periférica” ecuatoriana y boliviana tiene el reto de preguntarse cómo generar nuevo conocimiento desde los aportes mutuos entre investigadores e investigados en sus contextos contemporáneos y cómo construir las subjetividades e incorporar a las mismas los diferentes factores, elementos y procesos que las atraviesan y moldean.

Notas

1. La visión de Burgos se opone a la visión de autores/as como Rueda (1982) para quien estos espacios festivos han supuesto históricamente un espacio de resistencia frente al proceso de colonización (Martínez 2007: 23).

2. Una antropología “para el desarrollo” que comparte similitudes con la ecuatoriana en relación a la formación de antropólogos y arqueólogos para su inserción en proyectos en campo, va a interactuar con esta antropología de carácter “estratégico-esencialista” de este periodo (Spivak 1987).

3. El planteamiento básico de la antropología para el desarrollo se centra en señalar la necesidad de que los planes, programas y proyectos de ayuda que llegan del exterior fomenten verdaderamente el desarrollo eliminando las barreras tradicionales que el propio desarrollo genera. Para esto, las y los antropólogos son los agentes adecuados, ya que pueden actuar como intermediarios entre quienes diseñan las políticas de desarrollo y las comunidades donde se implementan. El resultado obtenido es un desarrollo “con más beneficios y menos contrapartidas” (Cernea 1995: 9).

4. Autores/as como Peter Worsley (1972), Georges Balandier (1973) y Claude Meillassoux (1977) serán los primeros en cuestionar “el aparato del desarrollo” sentando las bases de una antropología ya no “para” sino “del” desarrollo que solo a partir del posestructuralismo se conformará en un campo enunciativo de crítica. A diferencia de la antropología para el desarrollo, la antropología del desarrollo, cuestiona tanto la neutralidad como las bondades del desarrollo, argumentando que la antropología se erige como una herramienta capaz y comprometida en el análisis del “devenir histórico del desarrollo, sus perspectivas y fundamentos de autoridad y sus efectos en las localidades en las cuales ha actuado” (Escobar 1999: 32).

5. Rossana Barragán (2019) añade un componente importante a esta construcción de nación en Bolivia, lo que ha denominado el “nacionalismo geológico”, la importancia de la explotación de recursos tanto en el pasado como en la actualidad en la construcción de la identidad y mentalidad nacional.

6. Los trabajos de Viteri sobre el *Sumaq Kawsay* (o *Sumaq Kaúsai*, como él lo denomina), comienzan en el año 2000, sin embargo, en la biografía de su web puede leerse que fue un término propuesto por el autor en 1993 (Hidalgo y otros 2014: 30). Viola, en contraposición a Viteri, señala que no se encuentran referencias sobre el *Sumak Alli Kawsay* antes del año 2000 en la multitud de etnografías existentes sobre el mundo andino. Esto puede implicar que entre esta “enactuación” de la cosmovisión andina y el Buen Vivir como operacionalización de los valores de esta cosmovisión se creó el imaginario de una “tradición ancestral” para legitimar una alternativa a la visión desarrollista estableciendo la continuidad entre ambas

Bibliografía

Acosta, Alberto

2015 "El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas", *Política y Sociedad* (Madrid), nº 52 (2): 299-330.

2010 "El Buen (con)Vivir, una utopía por (re)construir", en Alejandro Guillén (ed.), *Retos del Buen Vivir*. Cuenca, PYDLOS: 21-52.

Agier, Michel

2012 "Pensar el sujeto, descentrar la antropología", *Cuadernos de Antropología Social* (Buenos Aires), nº 35: 9-27.

Albarracín, Juan

2003 "Tiwanaku: A Pre-Inka, Segmentary State in the Andes", en Alan Kolata (ed.), *Tiwanaku and Its Hinterland: Archaeological and Paleoecological Investigations of and Andean Civilization*, vol. 2. Washington, D. C., Smithsonian Institution Press: 95-111.

Albó, Xavier

2010 "Suma Qamaña, Convivir Bien. ¿Cómo medirlo?", *Diálogos* (San José), nº 1: 54-64.

Alfaro, Salvador

2000 "Notas críticas sobre el discurso del postdesarrollo", *Realidad* (San Salvador), nº 78: 663-678.

Almeida, Ileana

1996 *Temas y cultura quichua en el Ecuador*. Quito, Abya-Yala.

Almeida, José

2007 "Antropología ecuatoriana: entre la afirmación identitaria y el desarrollismo. Un balance de los últimos diez años (1996-2006)", en VV.AA, *Actas del II Congreso ecuatoriano de antropología y arqueología Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas*. Quito, Abya-Yala: 61-90.

Amin, Samir

1975 "Una crisis estructural", en Samir Amin y otros (coord.), *La crisis del imperialismo*. Barcelona, Editorial Fontanella: 11-46.

Amodio, Emanuele

1999 "La antropología invisible. Líneas para una historia antropológica venezolana", en Lucio Meneses y otros (ed.), *Hacia la Antropología del Siglo XXI*. Mérida, Museo Arqueológico ULA: 110-118.

Archetti, Eduardo

1992 "Una perspectiva antropológica sobre cambio cultural y desarrollo: el caso del cuy en la sierra ecuatoriana", en Mauricio Boivin y otros (coord.), *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires, Antropofagia: 257-269.

Arcos, Carlos

2006 "La caja sin secreto: dilemas y perspectivas de la literatura ecuatoriana contemporánea", *Quórum* (Alcalá de Henares), nº 14: 187-210.

Arnold, Denise

2009 "Cartografías de la memoria: hacia un paradigma más dinámico y viviente del espacio", *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* (Jujuy), nº 36: 203-244.

Balandier, George

1973 *Teorías de la descolonización*. Buenos aires, Tiempo Contemporáneo.

Barragán, Rossana

2019 *Potosí global: viajando con sus primeras imágenes* (1550-1650). La Paz, Ediciones Plural.

Barrera, Augusto (y otros)

2004 *Entre la utopía y el desencanto: Pachakutik en el gobierno de Gutiérrez*. Quito, Editorial Planeta.

Best, Steven (y Douglas Kellner)

1991 *Postmodern Theory*. Londres, McMillan.

Borón, Atilio

2010 "El socialismo del siglo XXI", en SENPLADES (ed.), *Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito, SENPLADES: 109-131.

Buitrón, Aníbal

1966 *Cómo llegó el progreso a Huagrapamba*. México D. F., Instituto Indigenista Interamericano.

Burgos, Hugo

1970 *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Quito, Corporación Editora Nacional.

Capriles, José

2005 "¿Etnicidad en la arqueología boliviana? una revisión crítica", *Textos Antropológicos* (La Paz), nº 15 (2): 165-179.

Cardoso, Fernando (y Enzo Faletto)

1977 *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México D. F., Siglo XXI.

Cernea, Michael (coord.)

1995 *Primero la gente. Variables sociológicas en el desarrollo rural*. México D. F., Banco Mundial y Fondo de Cultura Económica.

Coraggio, José Luis

2007 "La economía social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI", *Revista Foro* (Bogotá), nº 62: 37-54.

Correa, Rafael

2012 "Hay un indigenismo infantil que ve la pobreza como parte del folclore", *El País* (Madrid), 15 de noviembre. https://elpais.com/internacional/2012/11/15/actualidad/1353012640_106643.html

Cortez, David

2010 "Genealogía del 'buen vivir' en la nueva constitución ecuatoriana", en Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. Actas del VIII Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, Universidad de Seoul: 227-248.

Cowgill, George

1993 "Distinguish Lecture in Archaeology: Beyond Criticizing New Archaeology", *American Anthropologist* (Washington D. C.), nº 95 (3): 551-573.

Crumley, Carole

1987 "A Dialectical Critique of Hierarchy", en Thomas Patterson y Christine Gailey (ed.), *Power Relations and State Formation*. Washington, D. C., American Anthropologist Association: 155-169.

Degregori, Iván

1999 "Estado y etnicidad en Perú y Bolivia", en Kess Koonings y Patricio Silva (coord.), *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural*, Quito, Abya-Yala: 157-182.

Del Álamo, Óscar

2006 "Desigualdad y emergencia indígena en Bolivia", *Gobernanza* (Barcelona), nº 44: 721-727.

Dávalos, Pablo

2011 "Hacia un nuevo modelo de dominación política: Violencia y poder en el posneoliberalismo", *lalineadefuego.info* (Quito), 23 de septiembre.

<https://lalineadefuego.info/2011/09/23/hacia-un-nuevo-modelo-de-dominacion-politica-violencia-y-poder-en-el-posneoliberalismo-por-pablo-davalos/>

Domínguez, Rafael (y Sara Caria)

2014 "La ideología del Buen Vivir: la metamorfosis de una 'alternativa al desarrollo' en desarrollo de toda la vida", *Pre-textos para el debate* (Quito), nº 2: 1-52.

Dueñas, Carmen

1986 *Historia económica y social del norte de la provincia de Manabí*. Quito, Abya-Yala.

Escobar, Arturo

1995 *La invención del Tercer Mundo*. Caracas, El Perro y La Rana, 2007.

1999 *El final del salvaje*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Centro de Estudios de la Realidad Colombiana.

Esteva, Gustavo

1992 "Desarrollo", en Andreu Viola (comp.), *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Buenos Aires, Paidós, 2000: 67-102.

2009 "La crisis como esperanza", *Bajo el volcán* (Puebla), nº 8 (14): 17-53.

Farga, Cristina (y José Almeida)

1981 *Campesinos y haciendas de la Sierra Norte: la transformación del campesinado y la comunidad en la Sierra Norte*. Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.

Ferguson, James

1990 *The Anti-Politics Machine: 'Development', Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Nueva York, Cambridge University Press.

Foster, George

1974 *Antropología Aplicada*. México D. F., Fondo de la Cultura Económica.

Frazer, James

1911 *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, vol. 3. Londres, McMillan. 1951.

Friedman, Jonathan

1992 "The Past in the Future: History and the Politics of Identity", *American Anthropologist* (Washington D. C.), nº 94 (4): 837-859.

García, Álvaro

2010 "El Socialismo Comunitario", *Revista de Análisis* (La Paz), nº 5 (3): 12-22.

García Yapur, Fernando

2016 "Identidad nacional y ciudadanía del Estado plurinacional", *L'Âge d'Or*, nº 9.

<https://doi.org/10.4000/agedor.1137>

Gudynas, Eduardo (y Alberto Acosta)

2011 "La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa", *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Maracaibo), nº 53: 71-83.

Guerrero, Andrés

1994 "Una imagen Ventrílocua: El discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XXI", en Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imageros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito, FLACSO: 197-243.

1997 "Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación", *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), nº 150: 98-105.

Hidalgo Antonio (y Ana Cubillo)

2017 "Deconstrucción y genealogía del "buen vivir" latinoamericano. El (trino) 'buen vivir' y sus diversos manantiales intelectuales", *International Development Policy* (Ginebra), nº 9.

<https://doi.org/10.4000/poldev.251>

Hidalgo, Antonio (y otros)

2014 "El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay", en Antonio Hidalgo y otros (ed.), *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva y Cuenca, CIM Universidad de Huelva, PYDLOS – FIUCUHU, Universidad de Cuenca: 23-74.

Huanacuni, Fernando

2010 *Buen Vivir/Vivir Bien*. Lima, CAOI.

Iturralde, Diego

1980 *Guamote: campesinos y comunas*. Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.

Jaramillo, Pío

1983 *El indio ecuatoriano*. Quito, Corporación Editora Nacional.

Krotz, Esteban

1996 "La generación de teoría antropológica en América Latina: Silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida", *Maguaré* (Bogotá), nº 11-12: 25-39.

Lander, Edgardo

1990 *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: Verdad, ciencia y tecnología*. Caracas, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.

2001 "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global del conocimiento", *Comentario Internacional* (Quito), nº 2 (II): 79-88.

2006 "La ciencia neoliberal", en Ana Ceceña (ed.), *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires, CLACSO: 45-94.

Larraín, Horacio

1980 *Demografía y asentamientos indígenas en la Sierra norte del Ecuador en el siglo XVI*. Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología.

Latouche, Serge

2007 *Sobrevivir al desarrollo: de la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona, Icaria.

Lehmann, David

1997 "An opportunity lost: Escobar's deconstruction of development", *The Journal of Development Studies*, nº 33 (4): 568-578.

Macas, Luis

2010 "Sumak Kawsay. La vida en plenitud", *América Latina en Movimiento*, 452: 14-16.

Malinowski, Bronislaw

1944 *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona, Edhasa. 1973.

Mamani, Carlos

1989 "History and Prehistory in Bolivia: What about the Indians?", en Robert Layton (ed.), *Conflict in the Archaeology of Living Traditions*. Londres, Unwin Hyman: 46-59.

Martínez, Carmen

2007 "De militantes, religiosos, tecnócratas, y otros investigadores: la antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde la década de los setenta", en VV.AA, *Actas del II Congreso ecuatoriano de antropología y arqueología Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas*. Quito, Abya Yala: 15-40.

Max-Neef, Manfred

1993 *Desarrollo a escala humana: Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona, Icaria.

Medina, Javier

2011 "Acerca del Suma Qamaña", en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (ed.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz, DIDES-UMSA: 39-65.

Meillassoux, Claude

1977 *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*. México D. F, Siglo XXI Editores.

Moreno, Segundo

1981 "La Ethnohistoria: anotaciones sobre su concepto y un examen de los aportes en el Ecuador", en Segundo Moreno y otros (coord.) *Contribución a la Ethnohistoria ecuatoriana*. Otavalo, Instituto Otavaleño

de Antropología: 21- 44.

1994 "La etnohistoria y el protagonismo de los pueblos colonizados: contribución en el Ecuador", *Procesos* (Quito), nº 5: 53-70.

Morgan, Lewis

1877 *La sociedad primitiva*. Madrid, Ayuso. 1975.

Moya, Ruth

1981 *Simbolismo y ritual en el Ecuador andino*. Otavalo, Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.

Muratorio, Blanca

1994 "Discursos y Silencios sobre el Indio en la Conciencia Nacional", en Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros: representación de los indígenas ecuatorianos*. Quito, FLACSO: 9-24.

Oberem, Udo

1981 "El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la Sierra ecuatoriana (siglo XVI)", en Segundo Moreno y otros (ed.), *Contribución a la Etnohistoria ecuatoriana*. Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología: 45-72.

Ortiz, Santiago

2009 "¿Comuneros kichwas o ciudadanos ecuatorianos? La ciudadanía étnica y los derechos políticos de los indígenas de Otavalo y Cotacachi". Tesis de Doctorado en Estudios Políticos. Quito, FLACSO.

Oviedo, Atawallpa

2011 *Qué es el Suma kawsay*. Quito, Sumak.

Peet, Richard

1997 "Social Theory, Postmodernism and tire Critique", en George Benko y otros (ed.), *Space and Social Theory*. Oxford, Blackwell: 343-373.

Polo, Rafael

2009 "Ciudadanía y biopoder: las sugerencias de Andrés Guerrero (Tema central)", *Ecuador Debate* (Quito), nº 77: 125-137.

Ponce, Carlos

1972 *Tiwanaku: Espacio Tiempo y Cultura. Ensayo de síntesis arqueológica*. La Paz, Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

1995 *Tiwanaku: Doscientos Años de Investigaciones Arqueológicas*. La Paz, Producciones CIMA.

Quiroga, Jaime (y Petronilo Flores)

2010 *La lucha de los movimientos indígena originarios campesinos por sus derechos como aporte fundamental en la construcción del actual proceso histórico boliviano*. Quito, Programa Andino de Derechos Humanos, Universidad Andina Simón Bolívar.

Quijano, Aníbal

2011 "¿Sistemas alternativos de producción?", en Boaventura de Sousa (coord.), *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista*. Madrid, Fondo de Cultura Económica: 369-399.

Quintero, Pablo

2006 *El transporte sagrado: sociabilidad, control social y modernidad en el Metro de Caracas*. Buenos Aires, Parábola.

2012 "Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas. Consideraciones sobre el indigenismo de los programas de economía solidaria", en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires, CLACSO: 103-124.

Ramírez, René

2010 *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Quito, SENPLADES.

Rengifo, Grimaldo

2002 *Allin Kawsay*. Lima, PRATEC.

Reynoso, Carlos

2012 "A propósito de la muerte de la antropología: reporte de una autopsia demorada, *Publicar* (Puán), nº IX (X): 11-46.

Rivera, Silvia

1980 "La antropología y arqueología en Bolivia: límites y perspectivas", *Revista América Indígena* (México D. F.), nº XL (2): 217-224.

Rubio, Gonzalo

1987 *Los indios ecuatorianos. Evolución histórica y políticas indigenistas*. Quito, Corporación Editora Nacional.

Rueda, Marco

1982 *La fiesta religiosa campesina*. Quito, Universidad Católica.

Salomon, Frank

1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía política de los señores étnicos norandinos*. Quito, Instituto Metropolitano de Patrimonio, 2011.

Sánchez, José

2005 *El oficio del antropólogo*. Quito, CAAP.

Schumacher, Ernst

1973 *Lo pequeño es hermoso*. Madrid, Akal, 2011.

Spivak, Gayatri

1987 *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Nueva York, Methuen.

Svampa, Maristella

2011 "Extractivismo neodesarrollista y movimientos sociales", en Miriam Lang y otros (ed.), *Más allá del desarrollo*. Quito, Abya Yala: 185-217.

Taylor, Ann

1985 "La invención del jíbaro: notas sobre un fantasma occidental", en Segundo Moreno (coord.), *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología en Ecuador*. Bonn, Universidad de Bonn, Quito, Abya-Yala: 255-267.

Torrez, Mario

2012 *Suma Qamaña y Desarrollo*. La Paz, COSUDE.

Tortosa, José María (comp.)

2011 *Maldesarrollo y mal vivir*. Quito, Abya-Yala.

Trigger, Bruce

1984 "Alternative archaeologies: nationalist, colonialist, imperialist", *Man*, nº 19: 355-370.

Tylor, Edward

1871 *Primitive culture*. Londres, John Murray Publisher, 1920.

Valdés, Mario (y Djelal Kadir) (ed.)

2004 *Literary Cultures of Latin America: A Comparative History*. Oxford y Nueva York, University of Oxford Press.

Viola, Andreu

2014 "Discursos "pachamamistas" versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes", *Íconos* (Quito), nº 48: 55-72.

Viteri, Carlos

2000 "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía, *Polis* (Osorno), nº 3. <http://polis.revues.org/7678>

2003 "Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo". Tesis de Licenciatura en Antropología Aplicada. Quito, Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador.

Wallerstein, Immanuel

1974 "The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative", *Comparative Studies in Society and History* (Cambridge), nº 16 (4): 387-415.

Worsley, Peter (ed.)

1972 *Problems of Modern Society: A Sociological Perspective*. Harmondsworth, Penguin Books.

Yampara, Simón

2001 *El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande, Qamaña Pacha*. La Paz, UPEA-CADA.