

## «La pobreza que llega y se ve». Las carencias sentidas de los quichuas canelos frente a la miseria ontológica

«Poverty that comes and is seen». The shortage felt by Kichwa-Canelos facing the ontological misery

Rodrigo Martínez Novo

Departamento de Sociología y Antropología Social. Universidad de Valencia, España.  
[romarno@alumni.uv.es](mailto:romarno@alumni.uv.es)

### RESUMEN

Para la mirada de los agentes externos, la distancia que separa a algunas comunidades indígenas de la sociedad de mercado industrial es proporcional a la gravedad de la pobreza con que se les suele retratar. De esta forma, lo que en muchas ocasiones se manifiesta es la proyección no declarada de preconcepciones construidas en base al modelo económico mercantil e industrial. Y estas, al ser vertidas de forma descontextualizada en los espacios donde se llevan a cabo las actuaciones, pueden generar precisamente aquello que se pretendía resolver. Por ello sostenemos que, en el caso de estudio de las comunidades quichuas canelos amazónicas, la escasez social y las carencias propias de la economía "desincrustada" de sustento moderno (Polanyi 1994) entran, paradójicamente, como connotaciones comunes de las soluciones de la pobreza, y no antes.

### ABSTRACT

The way in which we tend to characterize indigenous groups from the accepted ideology of poverty must be reconsidered for its possible negative effects. From the outsider's view, the distance that separates these population groups from the industrialized market society is proportionate to the seriousness of the poverty in which they are usually portrayed. Therefore, on many occasions, what is manifested is the un-declared projection of preconceptions based on the economic, mercantile, and industrial model. Dumped in an uncontextualized manner into the spaces where these actions take place, this may generate exactly what was meant to be solved. Based on this, we hold that in the study case of the Amazon Kichwa-Canelos communities, the social shortage typical of an "un-encrusted" economy of modern sustenance (Polanyi 1994) enter, paradoxically, as common connotations of poverty solutions, and not before.

### PALABRAS CLAVE

economía de mercado | carencias | pobreza | quechuas canelos | comunidad

### KEYWORDS

market economy | shortage | poverty | Kichwa-Canelos | community

## Introducción

"La *pobreza* se extendió con tanta rapidez, que llegó la hora en que, por más esfuerzos que realizaron los técnicos, no fue posible encontrar tribus vecinas a quienes hacer la guerra. Fue el principio del fin" (Monterroso 1959: 16. Hemos sustituido el término original de 'progreso' por el de 'pobreza').

La mitad del siglo veinte fue una época caracterizada por la emergencia de organismos financieros internacionales y, curiosamente también, por la profusión y definición de multitud de buenas intenciones globales. Precisamente el Banco Mundial en uno de sus primeros informes de 1948 hacia especial mención a la pobreza global vinculando su problemática a una lógica subjetiva que pronto se convertiría en el objeto principal de la política internacional: la pobreza se correlacionaría estrechamente desde entonces con el producto nacional bruto. Los estados con un ingreso *per capita* promedio de 100 dólares eran por definición pobres y subdesarrollados. De esta manera, y por primera vez en la historia, pasaron a ser nombrados y a existir en definitiva, aquellos que serían considerados y se considerarían así mismos como pobres. El ingreso nacional -una medida de mercado- fue introducido como una nueva vara de acotación global para expresar los diversos estadios de desarrollo económico. Y precisamente el desarrollo, como sistema planificado, se erigiría en la nueva fórmula mágica para erradicar la pobreza. Pero suponía además que los pobres eran subdesarrollados y, por lo menos momentáneamente, privados de su capacidad para definir sus propios intereses: depende de aquellos en una posición superior de conocimiento y poder asistirlos en su nombre (Rahnema 1996).

Esta nueva lógica global favoreció modos de intervención económica a favor del capital occidental (1) alrededor de todo el mundo. A pesar de la crítica de numerosos organismos y autores la jerga internacional encontró una solución para denominar de forma diferente lo que continuaba siendo igual. Con el giro retórico que en 1987 conceptualizó el desarrollo sostenible la pobreza volvió a encontrarse -si cabe con más fuerza- en "el punto de mira" de los agentes desarrollistas. Como expresa el informe que le dio fama internacional (Informe Brudtland): "un mundo en el que la pobreza y la desigualdad son endémicas será siempre propenso a la crisis ecológica o de otra índole. El desarrollo sostenible requiere la satisfacción de las necesidades básicas de todos y extiende a todos la oportunidad de satisfacer sus aspiraciones a una vida mejor" (CMMAD 1988: 68), haciendo así de la pobreza una de las principales causas de la situación ambiental, y recayendo, por tanto, no sólo la mirada, sino también la responsabilidad sobre los países "subdesarrollados".

La pobreza había pasado de ser un riesgo para sí misma (los pobres), a ser un riesgo también para todos aquellos -pobres o no- que habitaban un planeta ecológicamente débil. Pero en esencia no había sufrido transformaciones. Su conceptualización continuaba estableciéndose como un factor con parámetros pseudo-objetivos que podían ser extrapolables al mundo entero. Tanto para el desarrollo como para los fines de la ayuda, esta extendida situación crítica no estaba circunscrita a causas concretas, como pudieran ser, por ejemplo, el también extendido capitalismo. Su configuración iba más allá. Era algo de mayor amplitud incluso, que esa cultura de la pobreza observable y ubicua que se auto reproducía así misma por condiciones desfavorables en sociedades estratificadas, y a las que Oscar Lewis prestó especial atención (Lewis 1972). En la casilla de la pobreza podían caer todos en todas partes, siempre que cumplieran los requisitos subjetivos que se habían establecido desde el occidente industrial (2). Pero entraban, con especial mención, aquellas formas tildadas de tradicionales, que se alejaban en cierta medida de la sociedad de mercado industrial.

Es por ello que una de las principales corrientes que continúa arraigada dentro de estas políticas es la que considera que las poblaciones indígenas son grupos en situaciones críticas de marginalidad, exclusión y empobrecimiento. De acuerdo con esta concepción instrumental, los indígenas son tratados como "poblaciones de carenciados objeto de políticas sociales y de desarrollo" (CEPAL 2006: 146). Por habitar áreas de subdesarrollo y por además constituirse en un espacio y un tiempo periférico y primitivo son elevados -como señala Carlos Viteri- a la categoría de "los más pobres entre los pobres" (Viteri 2002: 5).

A pesar de la aparente bondad de esta usual caracterización, o precisamente por ello, existen ciertos riesgos de los que conviene advertir. En los modelos discursivos que comparten las elites institucionales, corporativas y asociativas, se obvian unos presupuestos una ideología y unas formas de actuar con consecuencias prácticas quizás no tan deseables. Como apunta Lizcano, en los criterios que envuelven la terminología de la pobreza se podría estar reproduciendo "toda la ideología liberal burguesa sobre la sociedad, llegando a convertir los valores particulares de la clase media [occidental] en pautas universales". O incluso, en palabras del mismo autor, "crear pobreza allí donde antes era desconocida" (Lizcano 1995: 15-16).

Son en algunos de estos característicos presupuestos en los que nos centraremos durante el texto para contraponerlos con la perspectiva indígena. Todos ellos podemos considerarlos sin embargo como re-creaciones o partes desprendidas de lo que se ha convertido ya en un *topoi* para los modos de subsistencia de la economía moderna: el supuesto de la escasez social continuada y las también continuas carencias de algunos de sus individuos. Un sistema en el que, dado sus condiciones de partida, se debe practicar la maximización personal de los beneficios para poder subsistir.

## **La sociedad escasa y la carencia personal**

En lo que respecta a la escasez conviene situarla en su correspondiente contexto científico económico para no confundirlo como parte consustancial del ámbito humano. Para ello es absolutamente esclarecedor diferenciar, del mismo modo que lo hace Polanyi, entre escasez y medios insuficientes (Polanyi 1994). La escasez postulada por el imaginario económico hace referencia a un sistema donde se supone un estado de carencia crónica, de medios para conseguir fines, lo que a su vez condiciona la

elección y consecución de dichos fines. El *a priori* de la escasez obliga, teóricamente, a producir y en excedente para poder satisfacer las necesidades individuales infinitas de un humano que es retratado, desde esta lógica, como un ser que no tiene nunca lo suficiente y que se ve, por ello, forzado siempre a elegir de forma dramática.

Tal lógica del drama olvida considerar sin embargo que el omnipresente sistema de elección del mercado económico contemporáneo surge del uso universalizado de un medio cuyo carácter intrínseco es *per se* la insuficiencia: el dinero. El dinero, y su valor pecuniario, se han constituido en legítimos mediadores teóricos de todas las cosas. No sólo su posesión marca lo que es posible o imposible satisfacer sino, que además, elimina cualquier otra posible satisfacción que este al margen de lo que con él se consigue. De esta forma el círculo de la escasez se constata así mismo al utilizar un medio que no logra satisfacer todas las necesidades pero que sin embargo, como si de un elixir milagroso se tratase, se administra para todas las enfermedades, siendo en realidad un placebo inocuo o escaso para la amplitud de los fines que busca. Así la divisa y su valor se erigen como reguladores de la oferta y la demanda, como legítimo mediador del intercambio entre los sujetos aislados que habitan los estados nación, de las relaciones intercomunitarias o las relaciones internacionales.

En un sentido sutilmente diferente al de escasez, aunque determinante, se alza la noción de medios insuficientes. En lugar de dar por presupuesto la escasez de unos medios que condicionan la elección de un fin se entiende, a la inversa, que de acuerdo al fin elegido existen unos medios que quizás no sean los suficientes. La atención recae sobre el fin elegido (o las no elegidas necesidades creadas por el sistema) y la distancia que le separa de los medios lógicamente disponibles. Hablar entonces en estos términos parece una noción más coherente con la noción de necesidad humana, no tan viciada por los postulados del mercado. Algunos de los pensadores clásicos a los que hace alusión Polanyi compartían ya esta postura. Aristóteles comienza su famosa *Política* negando que el sustento del hombre suponga un problema de escasez. El versículo de Solón proclamaba falsamente el deseo de riquezas, para el que no hay límites establecidos entre los hombres. Por el contrario, escribía Aristóteles, "las verdaderas riquezas de una familia, o de un estado, son las cosas necesarias para la vida, las cuales son sólo medios para un fin y como todos los medios están íntimamente limitados por sus fines. En la casa son cosas necesarias para la vida, en la *polis* son medios para la buena vida" (Polanyi 1994: 102).

A pesar de esta aclaración de sentidos terminológicos, no estamos completamente exentos de caer en premisas aparentemente objetivas alrededor del tema de la escasez, y sobre todo en cuanto a pueblos indígenas se refiere. Como ejemplo existe la expandida idea de que si una sociedad con medios tecnológicos -dígase sociedad occidental- está lejos de los fines de la abundancia, mucho más debía estarlo aquella que conformaba el hombre primitivo. Por extensión puede achacarse esta falta también a las comunidades nativas que en la actualidad son en muchas ocasiones caracterizados como nuestros antepasados contemporáneos o primitivos modernos: las sociedades con más escasez de las sociedades escasas. Queda entonces al descubierto una interpretación que bebe tanto de la noción de escasez -que venimos comentando-, como de la noción de evolucionismo social y progreso occidental. Al trasladar al presente nuestros prejuicios sobre el "atraso" de las sociedades preindustriales ejercemos el mismo tipo de valoración precipitada de la que nos habla Marshall Sahlins cuando considera las sociedades del neolítico: habiendo atribuido al cazador las motivaciones burguesas, "habiéndole provisto de los útiles paleolíticos, nosotros decretamos por anticipado, que su situación es desesperada". Olvidando con ello que "la escasez no es una propiedad intrínseca de los medios técnicos, sino que nace", como decíamos, "de la relación entre medios y fines" (Sahlins 1972: 41). Lo que quizás lleva a admitir, y como demuestra el mismo autor, que habiendo estado las necesidades mucho mejor equilibradas para ser satisfechas por los medios de que disponían, estas sociedades estuvieran mejor abastecidas de lo que lo están las inmensas necesidades de las actuales sociedades avanzadas (3).

Como vemos la escasez que provee el sistema económico de mercado se ha podido confundir con una escasez consustancial a los sistemas de vida humano. Lo cual es una cuestión absolutamente significativa en la medida que los pobres son, siguiendo a esta confusa lógica establecida, aquellos que precisamente la sufren. O dicho de otro modo: precisamente porque existe la sombra continua de la escasez, existen quienes no maximizando sus beneficios se introducen en ella, y llegan a carecer hasta un punto, en que pueden ser descritos y medidos como pobres.

En este último aspecto hace especial hincapié Lizcano. La habitual conceptualización de la pobreza destaca como connotaciones comunes tanto su planteamiento en términos negativos de carencia (faltas,

insuficiencias, privaciones, desestructuraciones) como en términos de una desigualdad que siempre se mide por referencia a una media en la que se reflejan los modos de vida y valores de la clase media. Ambas características, continua el autor, pueden apreciarse ya en la definición del economista Adam Smith, en un momento en que tales valores aún no se ocultaban tras términos más o menos técnicos: "(son pobres quienes) carecen no sólo de los productos indispensables para sobrevivir, sino también de todo aquello que a las gentes honestas, incluso de la última clase del pueblo, no puede faltar sin faltar a la [decencia]" Lizcano (1995: 14). La frase de uno de los más considerados padres de la economía liberal y más allá de su contenido explícito, deja patente que tanto la carencia como su medición se establecen en torno a unos parámetros subjetivos propios del liberalismo burgués dominante de la época. Para algunos podrán representar estos, vestigios valorativos desprendidos de una noción primigenia y superada de lo que luego vino a constituirse en la economía moderna. Pero lejos de estar trasnochados, sus postulados con el paso del tiempo se han convertido en tan habituales como contemporáneos. Y quizás por ello a los sucintos intentos de innovarlos se les ha hecho opaco lo que desde la distancia histórica parece más claro.

En uno de estos intentos el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD 2004 dedicado a la "diversidad cultural" trataba de introducir como una concepción original la relación fundamental que existe entre cultura y pobreza. Para ello cita un fragmento también de A. Smith muy similar al que expusimos con anterioridad: "por artículos básicos necesarios entiendo no sólo aquellos indispensables para el sustento de la vida, sino todos aquellos cuya carencia es, según las costumbres de un país, algo [indecoroso] entre las personas de buena reputación, aun entre las de menor rango (...). La costumbre, por ejemplo, ha convertido el uso de zapatos de cuero en algo necesario para la vida en Inglaterra, al extremo de que ninguna persona de uno u otro sexo osaría aparecer en público sin ellos" (PNUD 2004: 13). Para dicho informe y al contrario que para nosotros, el fragmento representa una sentencia transgresiva, que ha sido ninguneada por lo que hasta ahora se consideraba el concepto usual de pobreza. De esta forma se propone como original que tanto la cultura (costumbre), como su privación es un factor que influye absolutamente en la condición de la pobreza, siendo desde esta perspectiva -aparentemente innovadora- que se destierra la enquistada idea que la vincula a una mera cuestión materialista: no es sólo "una manifestación burda de hambre y privaciones físicas, sino que también puede resultar de las dificultades que experimentan algunos grupos para insertarse en la vida social y cultural de la comunidad" (PNUD 2004: 13), es decir, una privación de cultura. Pero el informe, al menos en lo que a sus premisas se refiere, no es tan innovador como pretende, cayendo de nuevo en esa habitual conceptualización que mencionamos con antelación. Cuando habla de pobreza vuelve a hacerlo en base a una concepción de carencia perniciosa pero que, en el caso propuesto, utiliza como objeto la cultura. Son pobres quienes no consiguen acceder a ese nivel cultural (o cantidad cultural que debes adquirir para estar dentro del nivel) preestablecida como óptimo, que tal como mencionaba Lizcano esta habitualmente también pre-dictado por aquella clase que define, mide y, que ahora, elabora informes.

Continuando con nuestro análisis, y al margen de todos estos intentos de renovación, conviene centrar nuestra atención sobre un aspecto relevante de las frases analizadas del famoso economista, que puede pasar desapercibido a una primera y somera lectura. De la definición de esas carencias en torno a la que se enmarca la constitución del pobre se desprende también un carácter sustancialmente íntimo y profundo, algo que cuando habla de decencia o de decoro, supera la cotidiana representación a la que nos hemos acostumbrado: sea esta en torno a medios materiales o culturales. Este es un doble fondo, o un doble sentido, que dota de un mayor grado de profundidad al sentido mismo de carencia en el que se ven envueltos los denominados pobres. Y llega a calar tan hondo en quienes se le atribuye, que en lugar de hablar de pobres -como dice nuestro informante quichua- se podría hablar ya, y sin tapujos, de miserables: "la idea de pobreza mismo no la conocemos, no sabemos eso qué quiere decir de ser pobre. Sin embargo la pobreza occidental, ese concepto, *nos hace sentir que somos miserables*" (informante 5).

El fragmento deja en evidencia la vigencia de toda la simbología que transporta la noción de carencia, con una nitidez que es avalada por quienes en la actualidad son nombrados y definidos por las políticas de desarrollo. Nuestro informante no era pobre aunque posiblemente careciera de todo aquello que en Occidente se considera básico. Pero, sobre todo, no era pobre hasta que se le definió como tal, hasta que la medida de la pobreza se delimitó en una serie de carencias que le arrojaron incluso más allá de la pobreza, al borde de perder la dignidad: "nos hace sentir que somos miserables". La interpretación subjetiva -de aquello que no puede faltar al común de los mortales- corre el riesgo de convertirse en una pauta universal a partir de una situación cultural concreta. Pero además sus connotaciones nos remiten a

una noción de carencia que abarca la esfera intangible e irresoluble de lo sentimental. La pobreza no se define ya como una falta de algo sin más, sino que lleva inscrita un sentimiento, y por ende, pertenece exclusivamente a quien puede sentirlo. No un vegetal, tampoco cualquier animal, sino que sólo el animal humano -la persona- es quien es descrito por carencias personales de esta índole. Se presupone entonces que dado que es extraño que haya sido esta una elección consciente, por la mala consideración que tiene dentro del colectivo cultural medio en el que debe querer verse inmerso el individuo, todo apunta a que debe, también, ser algo del propio sujeto: algo natural o congénito. La falta de la naturalmente existente cualidad de la "decencia" sólo podría atribuirse a la presencia, en determinadas personas, de una discapacidad innata en la que no existirían causas concretas donde actuar. Es en definitiva una carencia que se da por sentada: se tiene o no se tiene, se es digno o indigno, se es capaz o incapaz, se es culpable o no, se es miserable o no se es. Y la categoría de la carencia se eleva así a una cuestión de índole ontológica (4).

No es de extrañar que este enfoque sobre la pobreza -que es también una forma de culpar a los pobres de su propia condición- encuentre sus ecos, como señala Morell (2002), en los principios de la revolución industrial y en la expansión del modelo de "mercado de los trabajadores". En la Inglaterra del siglo XVII, tras la apropiación de los *common fields* por los grandes propietarios agrícolas, se generó un excedente de mano de obra rural que para sobrevivir debía migrar allí donde la demanda les requiriera. Los liberales abogaron por esa libre circulación humana que tenía que fluctuar y deslocalizarse periódicamente siguiendo la estela de los núcleos industriales en los que se generaban ofertas. Era entonces el mercado quien comenzó a regular las vidas asalariadas del computo mayoritario de la población, y era a través de él que se pensaba podría encontrarse el equilibrio perdido por este excedente. Desde esta postura liberal se convirtió en un requisito indispensable mantener una estabilidad social que dependía de la inserción de todo ser humano en el mercado de trabajo, y para hacerlo, que mejor forma que culpar o estigmatizar a quien se mantenía al margen de él. Ser pobre, no tener un salario, no trabajar, en definitiva cualquier alternativa al mercado ocupacional era motivo de escarnio vigilancia e incluso castigo (Morell 2002). Un valor indecente que debía instaurarse para ejercer su coerción como moral social y, de esta forma, ahorrar al estado los gastos innecesarios en control o subsidios.

También desde la postura marxista surgida al calor de este régimen industrial se establecería una significativa percepción de la pobreza, muy similar al de carencia personal u ontológica que venimos hablando. Si bien existían unos pobres artificialmente empobrecidos por la institución artificial de la propiedad privada (los proletarios), existían otros, los indigentes, que eran considerados pobres naturales. Los primeros poseían una identidad y una conciencia de clase que era motivo de orgullo precisamente porque podía otorgárseles una misión histórica. Sin embargo los segundos, los también denominados *lumpenproletariat*, por no presentar ninguna relación con los medios de producción eran descatalogados y sumidos en una clase inútil de raíz, que no podía agrandar ni a burgueses ni tampoco a proletarios.

Con la globalización, con la exportación a nivel mundial de esta percepción originada en un espacio y momento determinado, también se transportaron los prejuicios que ahora invitaban a valorar desde los mismos puntos de vista la sociedad-mundo. Los subdesarrollados, los que no alcanzaban a priori la medida del PIB -u otras-, constituirían la nueva población que se debatiría entre los mismos dogmas. Ora eran pobres que necesitaban insertarse en el neoliberal comercio mundial ora eran, cuando obviamente no se conseguía el desarrollo, pobres incapaces de conseguirlo. Las teorías neo-marxistas de la dependencia, del mismo modo, consideraban a los subdesarrollados desde un único y panóptico punto de vista: como hordas de proletarios que injustamente habían sido privados de su capacidad de producción mundial por los países avanzados. Parecía que no existieran otras formas de observar. Y la continua perpetuación del subdesarrollo y la ausencia de explicaciones alternativas traslucieron la representación que hoy es común, y que al margen de un *fatum* determinado construye la imagen actual de regiones internacionales repletas de individuos discapacitados, con carencias personales o naturales. Las soluciones, como es lógico desde esta lógica, se encuentran únicamente circunscritas a una ayuda que trata de mitigar los efectos de una enfermedad que se presume crónica y que se constata como tal (5). A partir de entonces se instauraría la máxima intervencionista que considera las causas difusas (o infinitamente diversas), pero la ayuda -en sus también múltiples difusas formas- siempre necesaria (6).

Dentro de estas regiones de carenciados se encuentra la ambigua y descatalogada condición de los indígenas, considerados como decíamos por algunos lo más pobres entre los pobres, de las sociedades

de mayor escasez entre las escasas: esos indigentes "sin orgullo" que merodean por las capitales industriales andinas de Ecuador y Perú, o esos poco productivos habitantes de la desaprovechada Amazonia. Contrariamente a lo antedicho, y como veremos a continuación, las Comunidades Quichua Canelos de la Amazonia Ecuatoriana presentan una "no" concepción de la pobreza y una visión de sus propias carencias, que ponen en entredicho los presupuestos analizados.

## La comunidad quichua y sus carencias sentidas

A pesar de las habituales conceptualizaciones de la pobreza, los territorios de los canelos quichua -así como otros territorios indígenas- no son habitados por conglomerados de individuos con necesidades y carencias aisladas. Constituyen, por contra, estructuras comunitarias que a pesar del contacto con la modernidad, continúan organizándose en torno a la estructura ancestral básica de los sistemas familiares del *aillu* (7). Y esta, en su funcionalidad intrínseca, destierra las nociones de desigualdad o carencia como una incapacidad o un sentimiento personal presente en algunos de sus individuos.

El tipo y la calidad de las relaciones que se establecen entre los que integran estos sistemas son de vital importancia para el mantenimiento de la salud y la cohesión comunitaria. Sirva como apunte que la población quichua no posee una sociedad jerarquizada o de castas -lo que significa que sus jefes no lo son de manera hereditaria o pertenecen a una clase social diferente a la del resto de población-, aunque sí existen líderes que ocupan esta posición sobre las bases de sus capacidades, influencia y experiencia (8) (Ortiz 2002). La condición igualitaria (en oposición a la idea de desigualdad) de estas sociedades llamadas "acéfalas" se mantiene a través de la interacción de sus miembros, donde la crítica es común tanto es sus conversaciones cotidianas como en sus frecuentes asambleas, y juega un rol fundamental como regulador de los desmanes de poder de sus líderes. Todos los individuos quichuas desde su nacimiento son considerados como iguales y las relaciones de parentesco o compadrazgo que establecen durante su vida en torno al *aillu*, posibilitan su integración en una red de protección social gracias a la cual pueden sentirse seguros de que -por determinadas circunstancias- otros se harán cargo de sus necesidades básicas, tanto materiales como afectivas, cuando, evidentemente, las condiciones lo permitan (Whitten 1987, MacDonald 1984, Ortiz 2002). Es obvio sin embargo que en el interior de este espacio social sí pueden existir carencias individuales. Pero por adelantado conviene aclarar, que siendo estas asimiladas como un problema común, son abordadas también con soluciones autónomas comunes en las que participa toda la comunidad, incluido el individuo afectado. Algunas carencias sentidas por los quichuas expresadas en su lenguaje cotidiano constituyen conceptos paradigmáticos a partir de los cuales quedan en evidencia dichos aspectos. Especialmente nos centraremos en tres de ellos por ser representativos de nuestro objeto de análisis: *mutsumi*, un estado de privación circunstancial de recursos, *tsuntsu* (un estado de deterioro material o personal) y *wakchana*, una ausencia de relaciones conyugales por orfandad.

En ninguno de los casos mencionados, y como podremos comprobar, pueden ser estos conceptos concebidos como homólogos de la pobreza estrictamente material o de carencia de servicios -entendida desde la lógica occidental- y sobre la que los estados y organismos internacionales elaboran tablas e indicadores de medición. Uno de nuestros informantes habla así de la pobreza y del *mutsumi*:

"Nosotros no entendemos la pobreza como se expresa en español. Tenemos el concepto de *mutsumi*. Generalmente algunas familias entraban en *mutsumi* cuando eran nómadas y se trasladaban de una purina a otra sin pararse a cultivar. Entonces podían tener una escasez de alimentos y entraban en *mutsumi*" (informante 5).

"*Mutsumi* es escasez de ciertos productos en temporada, o por cualquier fenómeno natural. 'Una escasez circunstancial'. Cuando hay una crecida del río y se lleva las chacras, la gente puede entrar en un proceso de *mutsumi*" (informante 10).

El término *mutsumi* describe un estado en el que existe una escasez o una ausencia de productos primordiales de la biodiversidad agrícola, sin cuyo sustento resulta inconcebible la seguridad alimenticia. Las causas del *mutsumi* pueden ser diversas, siendo la principal los accidentes provocados por fenómenos naturales, como las inundaciones. Normalmente este estado, "circunstancial", está también íntimamente asociado a un insuficiente conocimiento ancestral sobre los biotipos en los que debe cultivarse, y a fallos

relacionados con la posesión y el manejo de la biodiversidad agrícola: lo que para nosotros constituiría un conocimiento imprescindible para una previsión a largo plazo. De forma que, por ejemplo, no conocer el pasado de la región puede llevar a cultivar a una altitud interfluvial tan baja que la crecida excesiva aunque periódica de un río inunde las cosechas, echándolas a perder. O un no saber lo imprescindible que es parar a cultivar en el traslado de un lugar a otro, entre puntos tan distantes como antiguamente estaban las purinas (9) (meses incluso), puede, así mismo, repercutir en este estado de carencia. La mejor respuesta al *mitsui*, en ambos casos, es la solidaridad y la reciprocidad inscritas en el saber comunitario y practicadas a través de actividades culturales tan cotidianas como la denominada minga. Esta práctica colectiva que en algunos pueblos es muy común (10), consiste en reunir a un grupo de personas con una frecuencia determinada, para que previo consenso asambleario colaboren (en contra de la noción de "laborar" (11)) en proyectos de distinta índole. En todas las comunidades donde tuvimos la oportunidad de convivir, y tomando como ejemplo la de Sarayacu, fuimos testigos presenciales de esta forma de colaboración que se traduce en actividades tan diversas como el arrastre de canoas muy pesadas hasta el río, la construcción de casas para nuevos novicios o la restauración de peldaños en los senderos embarrados de la comunidad (12). Tanto la presencia de necesidades a nivel familiar como de carencias en el espacio comunitario, son motivos suficientes para que la minga se reúna y se ponga manos a la obra en distintas tareas. Y por ello su práctica se torna un mecanismo cultural para la resolución autónoma de multitud de problemas, que consigue hacer de la carencia, una situación esporádica y no crónica.

Quizás otra de las carencias sentidas por los quichuas más cercana a la idea de pobre, en el sentido material, sea el concepto de *tsuntsu*:

"'Antes' se aplicaba (*tsuntsu*) mas a 'las cosas o aspectos naturales', algo desordenado, 'un tejido deshilado' una 'hoja de maíz rota', o de plátano, donde el granizo puede romper. *Tsuntsu* se ha tratado de aplicar a la pobreza, queriendo decir que, como en las comunidades 'no podían comprar ropa', les duraba un año pero se les empezaba a pudrir y 'se les llamaba *tsuntsu*'. Quizás se ha ido adaptando al concepto occidental de pobreza. Antes se aplicaba más a las cosas o aspectos naturales, o una gallina que está medio así. Cuando empezaron a conocer la ropa, los misioneros, el tejido. Había familias que tenían pocas cosas y 'empezaron a llamarles *tsuntsu* porque no tenían ingresos económicos', no tenían todas esas cosas, o porque nunca salían acá al mercado o cuando entraban los misioneros o algún comerciante a vender la ropa y 'no podían comprarla'" (informante 5).

"*Tsuntsuyana* se refiere más al termino material, no tiene zapatos, no tiene camisa, 'sobretudo en términos de ropa'" (informante 9).

La explicación de nuestros interlocutores deja claro que el significado actual de *tsuntsu* es muy variable, aunque dicha variación, tiene claros síntomas de haber sido influenciado con el paso del tiempo por una visión externa: "concepto occidental" de pobreza. Antes de la entrada de los misioneros, este término sólo hacía referencia al estado desordenado o degradado de ciertos objetos "las cosas") o "aspectos" propiamente de la naturaleza: algo "deshilachado", "una hoja de maíz deteriorada". Pero con su llegada el significado sufrió un cambio y se traslado a la descripción de aquellos sujetos que, por tener esos objetos deteriorados, -especialmente ropas-, fueron considerados también, des-mejorados o menos buenos. La explicación a esto, a pesar de ser únicamente contrastada por lo que se desprende de los testimonios de nuestros informantes, esgrime una lógica que es fácil de inferir. Los quichuas utilizaban antiguamente indumentaria que ellos mismos elaboraban con fibras naturales. Sin embargo, con el inicio de la era misionera y de la visión de lo "civilizado" las comunidades comenzaron a adoptar prendas fabricadas en el exterior que, al deteriorarse, no podían ser reparadas con los materiales de los que provee la selva. Ante la perspectiva de ser tildados como salvajes por quienes traían "la nueva vara de medir el prestigio", los quichua se veían forzados a una carrera competitiva -como antesala a la desigualdad de sus perdedores- para controlar los medios externos (como el dinero), que posibilitan la adquisición de estas vestimentas. Nacía entonces una carencia de difícil solución de forma autónoma, con tendencia a durar o cronificarse en el tiempo y con tendencia también a estigmatizar ciertas familias o ciertos individuos como *tsuntsu*. Y su significado sufrió de esto modo un deslizamiento semántico, desde el objeto hasta el sujeto, o desde lo natural a lo humano, para adquirir connotaciones muy cercanas al individuo del que nos habla Adam Smith falto de decencia, y, en este caso también, falto de humanidad.

Ahora bien, a pesar de que el significado se aproximase al sentido de carencia material, los quichua no

llegan a considerar el estado de *tsuntsu* como homólogo de la pobreza occidental. Ello se deduce de que la solución a esta situación sigue encontrándose en el principio de cohesión comunitario de la solidaridad y la reciprocidad y que, precisamente por ello, la presencia en ciertos individuos de este estado se achaca más a un abandono voluntario de las funciones básicas para con la comunidad, que a una incapacidad congénita: "*tsuntsu* no se parece al término pobreza, aunque sea por carencia, y suele ser por no tener una dinámica de trabajo (en la comunidad), suele ser por ser ocioso" (informante 9).

Hasta aquí, si algo es evidente, es que la red de relaciones de consanguinidad y compadrazgo que sostienen las estructuras comunitarias de los *aillus* se muestran realmente fundamentales para la vida quichua en la selva amazónica. Y al contrario es fácil deducir, que si un individuo por determinadas circunstancias rompe estos vínculos se verá envuelto en un estado social y vital con perjuicios muy graves. ¿Que ocurre entonces cuando un quichua queda por determinadas circunstancias huérfano o *wakchana*?. Esta carencia afecta directamente a los cimientos que sostienen la estabilidad y los límites de la frontera comunitaria. Significa estar sólo, ser uno, tener un sentido individual en un contexto en el que antes de nacer se le atribuye, por adelantado, un sentido comunal. La falta de relaciones es un estigma profundo que urge ser remediado y que, no hacerlo con prioridad, trae consigo consecuencias funestas. Así definen el término nuestros informantes:

"*Wakchayana* surge cuando 'quedan huérfanos de familia'. No pueden trabajar 'y nace la pobreza en todos los sentidos', pero 'no material'. Para solucionar esto van a las sesiones y viendo que no pueden solucionar esto, lo comentan en la asamblea Hay un 'aporte comunitario', si no tienes chacra 'hacemos una minga' y te hacemos una chacra, y si no tienes casa, vamos a hacerte una. En la parte de la salud, algún *yachak* le ayuda a curar o en la vestimenta, por ejemplo, entonces cooperan así" (informante 11).

"*Wakchana* o *wackchayana* abarca el sentido de pobreza o carencia 'en todos los sentidos'. No constituye por tanto la carencia material, o de otra índole, con la que normalmente se carga el significado de pobreza desde el exterior. Es una falta que hace referencia a todo, del mismo modo que las relaciones intracomunitarias condicionan el todo de las vidas de sus participantes. Sin embargo este es un todo más amplio de lo que pudiera parecer, en la medida que abarca incluso el ámbito de las relaciones del quichua con su entorno. Este ámbito usualmente condicionado por la dualidad entre el humano cultural social y el objeto natural adquiere connotaciones distintas con *wakchana*. La falta que transmite es social pues sus causas y consecuencias están socializadas y se explican dentro de un campo semántico de relaciones en donde interactúan sujetos. Como dirá nuestro próximo informante, *wakchana* es una falta de contacto -o porque no, de 'relación'- con 'el espíritu de la selva'. Encarnado de esta forma en un ente accesible para sus cohabitantes, la naturaleza, echo ser, establece relaciones con los quichua, en las que se configuran códigos de acceso y respeto a los recursos naturales. Son relaciones que al fin del al cabo, no practicarlas, o quedar desposeído de ellas, supone también un impacto para la estabilidad social, del mismo modo que impacta quedar 'huérfano de madre, huérfano de padre, o huérfano de hijo'.

*Wakcha* runa viene a ser como huérfano o viudo pero no sólo en la relación humana, sino también por 'una falta de relación con el espíritu de la selva'. Cuando es abandonado por su protección, 'queda solo, se aísla' y entonces decimos que es *wakcha runa*, también puede aplicarse en la relación de pareja cuando muere el hombre o la mujer (...) pero 'no tiene nada que ver con el concepto de pobreza'. Él 'tiene todos los recursos en la comunidad'. Puede ir a la comunidad y coger lo que quiera, sin embargo 'sigue teniendo algo que le falta. '*Wakcha runa* (huérfano de hombre) *wakcha wawa* (huérfano de hijo) *wakcha warmi* (huérfano de mujer)'" (informante 5).

En las comunidades, una persona sin este tipo de relaciones, aislada o sola, se ve incapacitada para realizar correctamente los trabajos (tareas) de recolección, caza, y agricultura. Al disminuir su capacidad productiva tampoco puede generar pequeños excedentes intercambiables con otros miembros de la comunidad, que son fundamentales para el fortalecimiento de los lazos de compadrazgo y reciprocidad. El *wakchana* es entonces un estado grave, no tanto por la carencia material o de recursos, sino por una ausencia de relaciones sociales incluso espirituales, que puede llevar al individuo a romper la cadena que le mantiene unido a la red comunitaria de seguridad social dentro del *aillu*. Bien es cierto, sin embargo, que pueden disponer de "todos los recursos en la comunidad" pero a pesar de ello este tipo de carencia en cierta medida les llega a estigmatizar a los ojos del resto: "sigue teniendo algo que les falta". Algo que, a partir de entonces, los miembros de la comunidad deberán mitigar siempre por medio de una parte de "ayuda" (no ya colaboración), es decir, por medio de un grado de relación que difícilmente podrá aspirar



en algún momento a recuperar la simetría en torno al flujo de materiales, recursos o bienes recíprocos. Siempre existirá un déficit constante, y que en el caso de la falta de un hijo o una esposa, supone la pérdida de los acuerdos implícitos y las relaciones fundamentales que establece la consanguinidad (13).

En cualquier caso como señala nuestro informante la forma de abordar este estado grave se encuentra, la mayor de las veces, en los sistemas de solidaridad de la minga: "para hacer una chacra", "una casa" (14). Así la comunidad vuelve actuar como un organismo celular en el que los fallos de uno de sus componentes, asumidos como propios, se resuelven también de manera común. El componente en cuestión, y al contrario de lo que ocurre en la cultura occidental con la pobreza, no se vuelve presumiblemente defectuoso, ni siquiera es culpado de incapaz por la célula para justificar o facilitar su mejor expulsión fuera del sistema. Frente a la noción de carencia esporádica y comunitaria de los Runa, se contraponen una noción de carencia occidental con significados personales, que implican desigualdad, ostracismo social, miseria y culpabilidad individual.

La noción de "falta común" se relaciona estrechamente con una forma organizativa que regula su propia economía, mientras que la "carencia individual" representa, a la inversa, una perspectiva económica -la de mercado- que regula en su seno un sistema de organización social. La "comunidad" quichua "incrusta" en su cohesión esa economía substantiva a la que hace alusión Polanyi (1994: 121): aquella economía que ha sido mayoritaria a lo largo de la historia que consiste sencillamente en proporcionar los medios materiales para satisfacer unas necesidades. Y que, en el caso de las comunidades tribales y de la mayor parte de sociedades hasta el advenimiento de la era moderna, se practicaba mediante la reciprocidad y la redistribución. Muy distinto es lo que ocurre en las distintas formas de estado-nación contemporáneo, las sociedades de los *homo aequalis* (15). Con mayor o menor intensidad, es la economía formal emancipada del sustrato social (hasta convertirse en ciencia) quien regula en su seno una masa de agregados individuales que utilizan, como motor de este mecanismo, su propio interés individual, el descarnado interés desnudo. Su funcionamiento se hace plausible mediante la práctica predominante del intercambio con plusvalor, donde se espera extraer el máximo beneficio desde cada postura de las partes: dígase por ejemplo el trueque en base a valores externos instituidos, el comercio sin ligazones familiares, o la transacción financiera.

Además la comunidad presenta una diferencia que es sustancial para entender sus distintas motivaciones. En los términos ideales que la concibe Ferdinand Tönnies se distingue de la moderna sociedad por poseer un entendimiento compartido por todos sus miembros en un sentido tácito. El acuerdo comunitario subyace a toda reflexión y es previa a todo mecanismo de consenso. Cualquier modo assembleario democrático de consenso con el que se suele caracterizar la cohesión que surge en torno a los poblados indígenas por los movimientos de democracias alternativas es, antes que nada, la consecuencia de esa unión que nunca se pone en duda o se somete a discusión. No son los mecanismos participativos los únicos garantes de la cohesión, y no es por tanto la comunidad la causa de la comunidad misma. La comunidad une a pesar de las diferencias racionales de sus individuos y de forma implícita en sus componentes da fuerza a una estructura que, desde abajo, desde el conjunto, establece como un a priori la relación simétrica en la que se inscribe su economía. El flujo de bienes en su interior se mueve con el mismo trato con que se rige el trato en las relaciones familiares: por la correspondencia del parentesco. A nivel interfamiliar las graves desigualdades -como veíamos debido a una carencia esporádica-, las soluciona la minga con sus trabajos de colaboración. Y la división del trabajo individual, en lugar de ser regulado por el mercado, la establece la distinción sexual simbólica propia de la cultura Runa (16): el flujo ecuánime de recursos depende del equilibrio que se establece entre los polos opuestos: la mujer representa la fertilidad y los espíritus de la tierra, siendo ella la encargada de recoger y repartir la cosecha, y el hombre unido a la selva proporciona la caza y la pesca. Una dualidad que también atraviesa toda la comunidad con una compleja y amplia red filial (17).

Es así que existe una base implícita de la que parte una simetría económica que sería imposible alcanzar desde la voluntad individual (18). De forma que, si fuera menester buscar las causas -o los culpables- de los defectos que subyacen en una asimétrica distribución de los recursos, sólo podrían achacarse a variaciones en la comunidad, a sus cimientos relacionales, a su conjunto, es decir, a ese a priori estructural. Lo que significa, por tanto, negar la posibilidad de que se hallen en ese individuo aislado que sí tiene un papel protagonista en las escalas de las sociedades de mercado, donde rige el organismo "independiente" de control del sistema oferta-demanda-precio (19).

Como hemos expuesto la pobreza intrínsecamente derivada del imaginario industrial y liberal no existe en

su cosmovisión lo cual, a su vez, está estrechamente relacionado con las peculiaridades de la forma comunitaria en torno a la que se organizan. Pero a pesar de lo dicho hay que admitir que la miseria de la pobreza llega a sus comunidades, como veremos en el próximo epígrafe, a través de agentes externos.

### **La pobreza que llega y se ve**

Como es razonable pensar, la pobreza, es decir, la miseria, también puede llegar a los poblados quichua cuando el sistema celular comunitario se pone en peligro. Cuando la comunidad -y nos referimos a todo el conjunto de individuos- sufre una carencia común, su sistema de homeostasis social puede fallar. Si los recursos naturales de un territorio quichua, que nutren las bases alimenticias, sociales y sanitarias de una comunidad se reducen por cualquier motivo, surge entonces una carencia de difícil reparación de forma autónoma. Y la carencia se vuelve crónica dando paso, como dice nuestro informante, a la llegada de la pobreza:

"Nosotros no somos pobres, no existe pobreza, porque tenemos territorio, recursos naturales; tenemos nuestro río, nuestras casas, nuestras embarcaciones. Tenemos todo el material necesario para construir viviendas, 'tenemos nuestros conocimientos, nuestros maestros, tenemos la solidaridad'. Mientras tengamos esto no nos sentimos pobres. 'La pobreza viene' con la carretera, cuando se destruye nuestra selva, nuestra cultura, se debilitan nuestros conocimientos y 'convivimos con otras formas de manejo de nuestros recursos'. Cuando se contamina nuestros ríos, ahí es cuando 'llega la pobreza' desde nuestro punto de vista. Si esto no ocurre sentimos que tenemos 'un buen nivel de vida', 'sin preocupaciones, tranquilos', con una 'organización propia'" (informante 8).

Con este extracto queda claro que las distintas formas de entender las carencias no constituyen por sí solas una barrera absoluta contra la miseria, ni tampoco contra la influencia del capitalismo y de los modelos culturales modernizantes. De hecho podemos observar en el fragmento que nuestro interlocutor hace alusiones a un nivel (o medida) preestablecido de vida, "un buen nivel de vida", que sería más propio del lenguaje cuantitativo de la tecnocracia que de los habitantes de la Amazonia. Pero si seguimos con este análisis descubrimos, sin embargo, que nuestro informante es más fiel a su propia concepción de lo que a simple vista parece. La medida de su nivel lejos de incluir parámetros que hacen referencias a cantidades (cantidad producida, PIB, cantidad cultural, o cantidad de vida), hace sin embargo referencia a una forma de vivir óptima, que requiere de aspectos cualitativos: de estar "tranquilos", de no sentir "preocupaciones" y de tener la estabilidad social comunitaria que depende de la "organización propia".

Mientras tengan todo lo que está al abasto de su "propia organización" la pobreza no "llega" o "viene", o lo que es lo mismo, no se traslada desde el exterior -desde otro lugar-, para acabar llegando a su lugar, sus comunidades. Siempre que no existan dependencias externas (desde donde pueda llegar), la dimensión sensible de la comunidad -la convivencialidad en términos de Ivan Illich (1978)- se mantiene gracias a sus propios recursos, a materiales o herramientas propias para construir sus casas, a sus propios conocimientos. Y del mismo modo, gracias a ello, evitan que se instale el sentimiento de pobreza que describe nuestro informante y que tanto nos recuerda a la carencia ontológica que mencionamos anteriormente.

La forma de autoabastecerse a la que se circunscribe su manera de entender unas buenas condiciones de vida es sin embargo una contrariedad para muchos de los estudios de pobreza que giran en torno al nivel de consumo y necesidades básicas. Tal como señalan Xavier Izco y Luis Mejía existe un posible sesgo en este tipo de indicadores en los casos en los que un bajo consumo mercantil signifique en realidad un aprovisionamiento de recursos (Almeida, Arrobo y Ojeda 2005). Sucede que los análisis institucionales con que se observa la población indígena se tiñen de un concepto cultural no declarado al adoptar como parámetro clasificatorio aquellas condiciones de vida definidas como básicas por el patrón civilizatorio occidental. Donde las conclusiones extraídas acaban evaluando, en realidad, la distancia que separa al analista de la imagen de sí mismo que de pronto cree confusamente ver también en sus homólogos amazónicos.

No obstante esta proyección errónea es fácilmente motivada precisamente porque en la actualidad

muchos, o por lo menos algunos de sus patrones de vida, no son ni tan autónomos ni tan culturalmente estancos o diferenciados. En las comunidades quichuas y en la selva existe hoy por hoy un flujo mínimo aunque constante de dinero; lo que para algunos supone una invitación a aplicar los mismos sistemas evaluativos que se aplican en sociedades industrializadas. La presencia de moneda en sus comunidades apunta a una dependencia -y a la posibilidad de una ausencia- que conlleva también unas necesidades relacionadas, en las que confusamente puede interpretarse un viso de pobreza en el sentido más clásico.

En el análisis de distintos informes sobre las necesidades comunitarias de la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza [\(20\)](#)), Erika Silva nos advierte sobre ello, viniendo a decir que "existen problemas socioeconómicos que tienen que ver con una carencia de servicios básicos y con un cambio de la economía tradicional a la economía de mercado" (Silva 2003: 36). Lo cual, continúa Silva, caracteriza a los pueblos indígenas como "sociedades de transición, que se traduce en una contradicción entre sus aspiraciones a los beneficios de la modernidad y su vocación de conservación de los fundamentos de su modo de vida milenario" (Silva 2003: 36). Desde nuestro punto de vista, esta consideración supone, no obstante, el error de inscribir a las comunidades en la "idea de un tránsito entre dos puertos", una imagen metafórica que nos recuerda al paso entre el subdesarrollo y el desarrollo y que torna confuso el análisis de otras perspectivas al margen de sus omnipresentes premisas. Como hemos podido comprobar, con nuestra experiencia en el interior de los poblados, si bien los cambios, en general, se están dando favor de un modelo cultural industrial globalizador, no son movidos por la persuasiva seducción de los "cantos de sirena" que emite la modernidad y su progreso. Es la propia fuerza centrífuga del proceso transformador el que desborda en algunos casos la capacidad de amortiguación cultural de los pueblos indígenas, y les sume, con ello, en una elección radical de funestas consecuencias: pueden ser absorbidos o excluidos. Eso tampoco implica que deban ser considerados sociedades en transición, sino que más bien se trata de pueblos que practican un continuo intento de adaptación. A partir de una estructura heredada de vivencia en la selva las comunidades no persiguen tanto los beneficios de la modernidad como la obtención de mecanismos modernos y también tradicionales que les permiten adaptarse a impactos, como pueden ser los efectos perversos de "la carretera", "la contaminación del río", o incluso enfermedades inexistentes en la selva, producto del contacto continuado de todos los pueblos amazónicos con el exterior. Un ejemplo muy claro de este último impacto nos lo brinda la presidenta de las mujeres waorani, una etnia indígena cercana a los territorios quichuas: "Nosotros los waos, siempre hemos crecido fuertes y sanos, podíamos correr desnudos bajo la lluvia, ahora sin embargo cuando nos mojamos enfermamos, gripe (...) *se hace necesario la compra de medicamentos el pago de avionetas para sacar a los enfermos*" (Manuela Ima).

En este sentido se establece la presencia de dinero en la selva como un mecanismo moderno de adaptación que, contrariamente a lo que pueda pensarse, no ha generado conductas explícitas de mercado. Cuando en los primeros meses de nuestra estancia en el interior de la Amazonia tratábamos de comprar en las comunidades "huevos" o algún otro producto traído del exterior, la plusvalía se aplicaba de forma férrea para quienes eran ajenos a la comunidad o tenían un vínculo familiar muy lejano: en este caso nosotros mismos. El margen de ganancia con respecto al precio con el que habían adquirido el producto en el exterior no trataba de ser maximizado en torno a un valor abstracto o autorregulado. Por el contrario dependía de la lejanía o la cercanía con la que sentían nuestra presencia. Nosotros debíamos pagar un precio alto aunque no seguramente por ser extraños o extranjeros. El precio era proporcional a quienes no permaneciendo por siempre en la comunidad, no podrían ejercer, tampoco, retribuciones del mismo tipo al total de las relaciones comunitarias. De nosotros no se esperaba que pudiéramos entrar en esa urdimbre de correspondencias que mantiene la cohesión social del poblado. Pero para los habitantes de quienes si se esperaba, gentes de la misma comunidad o de otras cercanas, esta transacción se transforma en un trueque (entre huevos y pescado por ejemplo), o en una donación del producto al mismo precio con el que fue adquirido. Las motivaciones que rodeaban la acción económica se impregnaba entonces de un halo de relaciones familiares, con objetivos más enfocados al prestigio social o la correspondencia, que a la usura [\(21\)](#).

El dinero no adquiere en este contexto un valor estrictamente pecuniario, sino que se convierte en otro más de los bienes transferibles que responden a motivaciones relacionales. El dinero que se pide a los *awayacta* (forasteros) busca establecer un intercambio donde quede patente la distancia que les separa, quizás para protegerse así de la entrada de mecanismos regulados por otros fines [\(22\)](#). Aunque como queda de manifiesto, incluso en este tipo de intercambios, las motivaciones adquieren un sentido que no apelan al puro interés desnudo [\(23\)](#).

En definitiva la presencia de mecanismos externos, como la moneda, no constituyen en sí mismo un agente de perturbación social. De hecho con el transcurso del tiempo, los Runa han añadido a su inventario cultural bienes manufacturados antaño inexistentes, sin generar discapacidades en sus procesos autónomos de gestión: dígase, por ejemplo, cazuelas para cocinar o machetes. Pero otros factores exógenos más agresivos, producto del impacto del desarrollo, sí parecen poner en riesgo la capacidad de regulación de estas poblaciones. Como decíamos las carreteras, las petroleras, las enfermedades antes existentes en la selva, o la contaminación de los ríos que transcurren por las comunidades, hacen necesario de pronto la compra de medicamentos, el pago de avionetas para transportar enfermos, o la compra de atún enlatado en el caso de la presencia en sus ríos de pescado contaminado. La presión económica externa, la dependencia de otras formas de coherencia, se han vuelto acuciantes hasta el punto que como admite Alfredo Viteri, quichua y presidente del Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai, genera más pobreza:

"Una de las cosas que quedan claras es, que esa 'presión económica es relativamente nueva', pero es obvio que viene incidiendo definitivamente en la vida de los pueblos indígenas. 'Ahora en las comunidades' indígenas 'se ve la pobreza', por la presión económica, comunidades que han destruido sus áreas de bosque, de biodiversidad, los ríos y padecen mucha dependencia del mercado y se nota ahora en las comunidades indígenas de pastaza realmente que la pobreza va creciendo. Cuando comenzamos la organización en el año 1978, 'las comunidades quichua eran menos pobres' que ahora" (Alfredo Viteri).

Hace tiempo la pobreza no existía o al menos era absolutamente leve en los términos que hoy la conocemos. Eso es lo que se deduce de que desde que se nombraran a los pobres subdesarrollados y se intentara paliar su situación mediante la intervención internacional, haya ocurrido precisamente lo contrario. Lo que es seguro es que con el paso del tiempo y del transcurso de multitud de modelos intervencionistas han surgido también nuevas y más fuertes "dependencias" en el seno de las comunidades indígenas. Las desproporcionadas dimensiones de la asimetría en torno a las que se asientan estas nuevas relaciones con el exterior, ejercen una presión de difícil contingencia incluso para esa tradición adaptativa de los Runa, con la que evitaban grandes deformaciones en su estructura comunitaria. Antes de que la ayuda se adelantara a la necesidad, aquello que les era propio -sus propios recursos, sus herramientas, y su organización- suponían medios en abundancia que servían con suficiencia a los fines correctamente correlacionados de su "buena vida". Pero todo eso que antes estaba al abasto de sus manos ahora ya no es suficiente. La nueva distancia establecida entre los medios económicos y sus fines es proporcional a la larguísima distancia que recorren algunos quichua, desde la selva a la ciudad, para encontrar comida, trabajo, u otras formas de subsistencia.

La gravedad de esta situación en algunas comunidades quichua vaticina un futuro "desarrollo" poco halagüeño. La presencia de dinero ha superado ese flujo mínimo que daba lugar a conductas nada relacionadas con el mercado, para convertirse en un medio de supervivencia que ha eliminado otros medios de supervivencia irrecuperables. Los conocimientos sobre plantas y sustancias con beneficios curativos han pasado a formar parte de la historia al morir con sus ancianos sin ser transmitidos a los jóvenes. En lugar de ello se compra píldoras del exterior o se muere. En otras comunidades las casas, habitualmente construidas con materiales de la selva, se han levantado, ahora, en base a cemento y plásticos aprovechando la subvención estatal que trataba de evitar la tala de árboles, en una Amazonia ya de por sí sobreexplotada por las madereras de la industria. Las casas después de un tiempo se deterioran y se destartalan y difícilmente reparables adquieren un aspecto muy parecido al de las chabolas que rodean los extrarradios de las grandes urbes. La pobreza entonces no sólo es un estigma "que viene de fuera" sino que comienza a entrar por los ojos: la pobreza "se ve" como dice nuestro último informante. Se observa en las techadas sin reparar de las casas y en las ropas harapientas de sus habitantes que con su carecer nos anuncian su llegada. Es el comienzo de una falta de "necesidades básicas" que cala tan hondo como la lluvia torrencial amazónica. Les convierte en miserables avocados a necesitar más dinero y en un flujo constante para poder aspirar a ese bien vivir (*sumak kawsay*), que, por perdido e irrecuperable, les hace conformarse con el "bien estar" que proporciona el estado moderno.

## Notas

1. Cuando hablamos de "lo occidental" hacemos referencia a aquel bloque cultural de herencia común, que en oposición a todos los orientes se ha atrevido a obviar el mundo y a colonizarlo (Said 1990) todo y a pesar de saber de la existencia de distintas disonancias en el propio interior del llamado occidente.

2. Es importante aclarar que esta pobreza a la que nos referimos como susceptible de afectar a todos -todos aquellos que no cumplan sus mediciones- debe entenderse dentro del contexto de la ideología institucional del desarrollo, y no dentro de la concepción giddesiana-beckiana de globalización e incertidumbre. En esta última se hace referencia a una pobreza individualizada y fragmentada en el tiempo, que lejos de configurar una condición, que afecta a una población grupo clase o capa, ha pasado a ser una situación en la que a menudo, en un mundo cada vez más transitorio, pueden verse envueltos todos los individuos. A pesar de lo acertado de estas reflexiones las comunidades indígenas siguen siendo definidas por la habitual conceptualización occidental de la pobreza, y es en ella en la que nos centraremos.

3. En el análisis que realiza Philippe Descola sobre las comunidades achuar (etnia de lengua jivaroana) se pone de manifiesto que, al margen de interpretaciones subjetivas sobre la consecución de lo que para los achuar es la "buena vida" (*shiiir waras*), queda claro que esta depende de la relación estrecha que existe entre los fines y los medios para conseguirlos. Este equilibrio no prioriza la consecución de los objetivos sobre los medios sino que los pone al mismo nivel. De modo que muchas actividades no sobrepasan ese nivel de trabajo excesivo que pese a sus fines puede poner en riesgo su "buena vida", pues en términos de suficiencia, buscan ajustar sus pretensiones para que puedan ser cubiertas sin excesos en sus medios y sin déficit en sus fines. Esta estrategia queda bien reflejada en el capítulo de "*The world of gardens*" donde se menciona el prestigio que representa para los achuar, no cultivar todo lo que sería posible en sus jardines selváticos (Descola 1994).

4. Un sentido del carecer que se ajusta perfectamente a esa pobreza contemporánea que según Edgardo Logiudice caracteriza al individuo por aquello que "no es" dentro del modelo productivo industrial: un no productor, no propietario, no contratante, no consumidor, y por último no ciudadano (Logiudice 2002: 69).

5. Como dice Orduña, "el tercer mundo es percibido como un solo continente en el que abundan masas miserables y hambreadas necesitando comida y abrigo. Se da por descontado que también quieren ser ayudados; y que están bien dispuestos a ser ayudados por el norte. A los ojos de la ayuda del norte, no tienen historia, presente política, cultura, ideas, artes y tradiciones...sólo son gente necesitando asistencia" (Orduña 2004: 102). Véase también el Informe Truman, donde menciona a las "regiones necesitadas" (Rist 2002).

6. Es interesante observar como algunas frases axiomáticas de la ayuda internacional están impregnadas del todavía remanente liberalismo económico originario. Por ejemplo el famoso imperativo, "es mucho mejor enseñarles a pescar que darles pescado" deja entrever claramente esta ideología. Cuando en lugar de intervenir, con lo que serían ayudas o subsidios, se propone capacitar, es supuesto también que los llamados a ser ayudados presentan una discapacidad que, al margen de sus causas externas, deben ser subsanadas internamente en el individuo, y a la manera que el intervencionista precisa. Como señala Morell este modelo se daba ya en las primeras organizaciones filantrópicas, las cuales no diferían significativamente de los principios liberales de asistencia a los pobres que entonces mediaban socialmente. Del mismo modo, explica Álvarez Uria, los filántropos ilustrados preferían la orientación moral a la ayuda económica.: "los llamados visitantes del pobre eran mujeres de la burguesía urbana acomodada, ...que adoptaron el modelo de la visita médica domiciliaria. Se pretendía, dar una solución individualizada a las fracturas sociales. Se trataba de educar a la clase obrera, de asistirle e higienizarla; en suma de regenerarla. Para ello era preciso tejer en torno a los proletarios análogos cuidados a los que se ejercen sobre enfermos y desvalidos. Es preciso conferir a los obreros un estatuto de minoría que justifique nuevas formas de ejercicio unilateral de la asistencia" (Álvarez Uria 1995: 12-13).

7. El *aillu* es un grupo de parientes por consanguinidad, afinidad y ritualidad que conforman una unidad social, económica y política dentro de la comunidad. "Es una familia ampliada donde se reconocen los parientes en un orden generacional y de género que permite a cada miembro el uso de los recursos, el manejo de los ecosistemas y el control del territorio comunitario (Vacacela, Landazauri y Guarderas 2005:

21). Cada aillu se distribuye de forma dispersa con respecto al resto. Sin embargo entre todos articulan una coherencia poblacional en torno a un núcleo o plaza, donde llevan a cabo actividades comunes.

8. Aunque la mayoría de las sociedades de la selva ecuatorial son igualitarias, existen algunas jerarquizadas, lo que significa que sus jefes lo son de manera hereditaria y pertenecen a una clase social diferente del resto de población. No obstante, incluso en ese caso, el jefe trata de conseguir el consenso en su comunidad, generalmente con la ayuda de un consejo de ancianos. En África ecuatorial, algunas raras etnias de la selva están constituidas por castas, como los Mongo del Ecuador en el Zaire, que tienen jefes con un estatuto muy cercano a lo sagrado, casi reyes, o bien, los ekonda de la misma región, en donde se han incorporado dentro de la misma etnia cazadores- recolectores, pigmeos y agricultores con rangos jerárquicos diferentes (Balée 1989, en Ortiz 2002).

9. En la época de primavera-verano las familias viajan a zonas muy alejadas durante meses, llamadas purinas, donde cultivan, cazan y afianzan lazos fraternos. Además, en un plano social, el viaje a la purina permite diluir las tensiones sociales generadas durante el año entre los distintos miembros de la comunidad.

10. Esta actividad denominada minga es común a todos los poblados de descendencia incaica de habla quichua que viven a lo largo y ancho de los andes sudamericanos. Pero existen otros pueblos como los mixes mejicanos que practican también este tipo de colaboración denominada *tequio*.

11. Este matiz diferenciador, entre colaborar o trabajar-laborar en base a un salario, es recogido del artículo de Lizcano "Para una crítica de la sociología de la pobreza" (Lizcano 1995).

12. La canoa familiar se fabrica de una sola pieza en el interior de la selva y cerca del árbol que le sirvió de materia prima. Debido a su peso es necesario la minga, para poder arrastrar la barcaza desde su lugar de fabricación hasta el agua. Además, es sorprendente comprobar como incluso en comunidades con una fuerte influencia modernizante de las petroleras, la minga no ha desaparecido. Este es el caso de Pandanuke, en la región de Villano, donde estuvimos colaborando en la construcción de varios escenarios para sus fiestas por medio de esta práctica.

13. En el caso de la falta de contacto o relación con el espíritu de la selva, el quichua al quedar desposeído, aculturado, o modernizado, romperá las pautas básicas de la comunidad quichua de obtención de los recursos naturales. Sin la existencia de este espíritu, en una naturaleza echa objeto, la extracción puede superar en mucho las habituales pautas de la comunidad, porque podrá ser explotada sin nadie que medie por ella. Pero con consecuencias muy distintas, como consideran algunos quichuas, esta falta de relación espiritual también puede llevar al individuo a no encontrar suficiente comida en la selva, o lo que es lo mismo, a no poseer el correcto conocimiento de cómo obtenerla. En cualquiera de los casos, esta falta se traduce en un tipo de comportamiento que supone un disturbio grave para la estabilidad del poblado indígena.

14. Reeve en su etnografía sobre los quichuas de Curaray señala que la orfandad (*wakchana* de padres) es remediado mediante la adopción del niño por la misión que ahora normalmente integra los núcleos de las comunidades quichua (Reeve 2002).

15. Autores como Naredo señalan que junto a la configuración de "lo económico" se dio también la emergencia de la idea moderna de individuo, como dos aspectos solidarios de un mismo fenómeno: "el *homo oeconomicus* aparecerá de la mano del *homo aequalis* contribuyendo a disolver los vínculos de subordinación a los hombres en sociedades jerárquicas anteriores" (Naredo 1996: 57).

16. Persona en idioma quichua. También se utiliza para hacer mención a los propios quichuas.

17. Malinowski refleja, en *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, cómo el papel de las complicadas relaciones de parentesco sirven a la organización social, o lo que es lo mismo en las sociedades primitivas o algunas sociedades indígenas, sirven para la organización económica que esta inserta en sus relaciones (Malinowski 1969).

18. "Ni la reciprocidad ni -en su lado opuesto- el intercambio son posibles sin la existencia previa de un modelo de estructura que no es, ni puede ser, el resultado de acciones individuales de mutualidad o trueque" (Polanyi 1994: 111).

19. Este aislamiento, "desincrustación" o diferenciación estricta del mundo de "lo económico", operada por primera vez en los siglos XVII y XVIII, reposa sobre el postulado de que la coherencia interna que impregna el sistema apunta hacia el bienestar de los hombres, ya que transmuta el vicio individual supuestamente desbocado por la nueva condición de humano libre (liberal) -en virtud colectiva. Naredo de nuevo lo ejemplifica muy bien al poner como claro reflejo de este ideario que nacía, la obra de Mandeville, *La fabula de las abejas*, cuyo subtítulo reza: "donde los vicios privados hacen el bien público". Otro claro ejemplo lo encontramos en el ya tratado Adam Smith y su famosa "mano invisible" donde se asegura que la libre interacción de los individuos en el mercado capitalista no produciría el caos, sino los resultados más beneficiosos para los individuos (Naredo 1996: 61).

20. Un gran número de comunidades amazónicas, especialmente los quichua canelos, están representadas legalmente por medio de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP). Este organismo de la provincia ecuatoriana amazónica de Pastaza fue creada en 1983 y ha tenido un papel protagonista en los principales levantamientos indígenas de la década de los noventa. En 1992 encabezó una "marcha histórica" de más de 400 kilómetros desde la región amazónica hasta Quito, en donde se congregaron alrededor de 2.000 indígenas con una reivindicación territorial que tuvo como consecuencia el reconocimiento legal de 1.115.574 hectáreas de tierra.

21. Es curioso comprobar cómo el extranjero al que se le cobra un precio alto por un producto, cuando alude tener una relación de parentesco con alguno de los miembros de la comunidad, adquiere el mismo producto por un precio mucho más bajo.

22. Para Lévi-Strauss, estos bienes, como el dinero, "no son mercancías económicas, aunque sí vehículos o instrumentos para la realización de otros aspectos, como el poder, la influencia, la simpatía, el estatus" (citado por Reeve 2002: 78).

23. Marx se indignaba de que la burguesía hubiera arrancado a las relaciones familiares "el velo de emocionante sentimentalismo y las haya reducido a simples relaciones de dinero" de forma que no medie "otra relación entre el hombre y el hombre que el interés desnudo" (Marx y Engels 1977: 163-164, citado por Rist 2002).

---

## Referencias bibliográficas

Álvarez Uria, Fernando

1995 "En torno a la crisis de los modelos de intervención social", en *Desigualdad y pobreza hoy*. Madrid, Talasa.

Bauman, Zigmunt

2003 *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Siglo XXI.

Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo

1988 *Nuestro futuro común*. Madrid, Alianza Editorial.

Descola, Philippe

1994 *In the society of nature. A native ecology in Amazonia*. Cambridge University Press.

Illich, Ivan

1978 *La convivencialidad*. Barcelona, Barral.

Lewis, Oscar (K. S. Farol y C. Fuentes)

1972 *La cultura de la pobreza. Pobreza, burguesía y revolución*. Barcelona, Anagrama.

Lizcano, Emmanuel

1995 "Para una crítica de la sociología de la pobreza", *Archipiélago*, 21: 3-16.

Logiudice, Edgardo

2002 "Miseria global", en J. J. Pardo (coord.), *La pobreza: hacia una visión desde la experiencia histórica y personal*. Valencia, Anthropos.

Macdonald, Theodore

1984 *De cazadores a ganaderos. Cambios en la cultura y economía de los quijos quichua*. Quito, Abya Yala.

Malinowski, Bronislaw

1969 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, Ariel.

Morell, Antonio

2002 "Reflexiones en torno a la idea de pobreza", en J. J. Pardo (coord.), *La pobreza: hacia una visión desde la experiencia histórica y personal*. Valencia, Anthropos.

Naredo, José Manuel

1996 *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Madrid, Siglo XXI.

Polanyi, Karl

1989 *La gran transformación. Crítica al liberalismo económico*. Madrid, La Piqueta.

1994 *El sustento del hombre*. Barcelona, Mondadori.

Rahnema, Majid

1996 "Pobreza", en W. Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Lima, Pratec.

Reeve, Elisabeth

2002 *Los quichuas del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito, Ediciones Abya Yala.

Sahlins, Marshall

1972 *Stone age economics*. Chicago, Aldine-Atherton.

Silva, Erica

2003 *Mushuk Allpa. La experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la selva amazónica*. Quito, Comisión Europea y COMUNIDEC-AMAZANGA.

Tönnies, Ferdinand

1979 *Comunidad y asociación*. Barcelona, Península.

Vacacela, R. (X. Landazuri y L. Guarderas)

2005 *Caminando por el sendero del Sumack Allpa*. Quito, Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai.

Viteri, Carlos

2002 *Visión indígena del desarrollo en la Amazonia*. En Internet: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/305/30510310.pdf>

Whitten, Norman

1987 *Etnicidad y adaptación de los quichuas hablantes de la Amazonia ecuatoriana*. Quito, Ediciones Abya Ayala.

---

## Informantes

Informante 5. Hombre, 39 años, quichua amazónico (18 de febrero de 2009). Transcripción. Comunidad amazónica, provincia de Pastaza. Registro: Rodrigo Martínez Novo.



Informante 8. Hombre, 50 años, quichua amazónico (23 de marzo de 2009). Transcripción. Comunidad amazónica, provincia de Pastaza. Registro: Rodrigo Martínez Novo.

Informante 9. Hombre, 42 años, quichua amazónico (10 de marzo de 2009). Transcripción. Comunidad amazónica, provincia de Pastaza. Registro: Rodrigo Martínez Novo.

Informante 10. Hombre, 35 años, quichua amazónico (20 de mayo de 2009). Transcripción. Comunidad amazónica, provincia de Pastaza. Registro: Rodrigo Martínez Novo.

Informante 11. Hombre, 33 años, quichua amazónico (12 de mayo de 2009). Transcripción. Comunidad amazónica, provincia de Pastaza. Registro: Rodrigo Martínez Novo.

Alfredo Viteri, quichua amazónico, Director del Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai (IQBS) (15 de enero de 2008). Transcripción. Instituto de Biotecnología Sacha Supai Quito, Ecuador. Registro: Rodrigo Martínez Novo.

Manuela Ima, perteneciente a la etnia waorani, presidenta de la Asociación de Mujeres de la Nacionalidad Waorani (AMWAE) (8 de febrero 2008). Transcripción. Sede AMWAE, Puyo, Ecuador. Registro: Rodrigo Martínez Novo.