

Quaderns de ciències socials

Núm.22
segona època
2012

**Controversias
en torno al
“bien vivir” de los
kichwas canelos:
una aproximación
conceptual**

Rodrigo Martínez Novo

Núm.22 Controversias en torno al “bien vivir” de los kichwas canelos: una aproximación conceptual

VNIVERSITAT
ID VALÈNCIA 

Facultat de Ciències Socials



<http://quaderns.uv.es>

NÚMEROS ANTERIORES:

nº 1 / Segona època

Elena Gadea Montesinos.

Las mesas de solidaridad. Un estudio de caso sobre la participación ciudadana en el ámbito local.

nº 2 / Segona època

M^a Jesús Berlanga.

Identidad y desarrollo en los bereberes de Marruecos.

nº 3 / Segona època

Beatriz Santamarina Campos.

Cazando lo invisible. Una antropológica en el laboratorio.

nº 4 / Segona època

María Albert Rodrigo.

La eclosión asociativa de los 90: Causa y consecuencia del cambio social.

nº 5 / Segona època

Rocío Moldes Farelo.

Migraciones contemporáneas y mercado laboral: El caso de la comunidad caboverdiana en la minería leonesa.

nº 6 / Segona època

M^a Fernanda Soriano Galiani.

La reforma del Estado en Argentina y la recuperación de empresas por sus trabajadores.

nº 7 / Segona època

Luis Enrique Nores Torres.

El "genoma" laboral: Orígenes, componentes y evolución del Derecho del Trabajo.

nº 8 / Segona època

Lucila Aragón Carrión.

Ecos del pasado, voces del presente. Aproximación a la memoria social desde una experiencia educativa de la Segunda República, los Institutos para Obreros.

nº 9 / Segona època

María Jesús Felipe Tío.

El sistema de protección social en la Comunidad Valenciana.

nº 10 / Segona època

Petra Araque Catena.

Gestión de mano de obra en la empresa pública: el caso de RENFE.

nº 11 / Segona època

F. Xavier Uceda i Maza

Adolescents en conflicte amb la llei: Víctimes o victimàries? Una aproximació des de la Sociologia i el Treball Social.

nº 12 / Segona època

Enriqueta Balibrea Melero

El deporte como medio de inserción social de los jóvenes de barrios desfavorecidos.

nº 13 / Segona època

M^a Eugenia González Sanjuán

El proceso de la enfermedad desde el enfoque de género.

nº 14 / Segona època

Benno Herzog

Exclusión discursiva. El imaginario social sobre inmigración y drogas.

nº 15 / Segona època

Cristina Benlloch Domenech

Condiciones de vida de las mujeres búlgaras inmigrantes en España: el caso de Enguera.

nº 16 / Segona època

Josep Pérez Soriano

Dones de poble. La sostenibilitat social dels municipis rurals valencians.

nº 17 / Segona època

Ramón Gómez-Ferrer Cayrols

La práctica deportiva del judo: análisis sociológico de su implantación y desarrollo en la sociedad valenciana.

nº 18 / Segona època

Alicia Villar Aguilés

Absències i ubicacions heterogènies en l'estudiantat universitari. Una recerca en la Universitat de València.

nº 19 / Segona època

Vicent Flor i Moreno

El regionalisme anticatalanista i la construcció de la identitat valenciana autonòmica.

nº 20 / Segona època

Ángel Belzunegui, Ignasi Brunet et al.

Pobreza en España: jóvenes y mujeres en los espacios sociales de la vulnerabilidad.

nº 21 / Segona època

Fernando Osvaldo Esteban

La migración calificada de latinoamericanos: perspectiva histórica y tendencias actuales.

EDITA:

VNIVERSITAT
D VALÈNCIA

Facultat de Ciències Socials

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Antonio Santos Ortega (Juan.A.Santos@uv.es) (Coord.)

Federico López Mora (Federico.Lopez@uv.es)

Carlos Ochando Claramunt (Carlos.Ochando@uv.es)

Susana Sánchez Flores (Susana.Sanchez@uv.es)

Mercedes Martínez Iglesias (Mercedes.Martinez@uv.es)

Quaderns de Ciències Socials

Facultat de Ciències Socials

Edif. 4b

46022 - València

e-mail: Quaderns@uv.es

http://quaderns.uv.es

DEPÓSITO LEGAL:

V-906-2005

ISSN:

1696-1676

DISEÑO E IMPRESIÓN:

Imag Impressions, S.L. Benifaió.

PRESENTACIÓN

Quaderns de Ciències Socials es una publicación cuatrimestral de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Valencia. Su objetivo preferente es divulgar las investigaciones realizadas en el seno de las titulaciones que agrupa la mencionada Facultad y, consiguientemente, en sus diversas áreas de conocimiento -Sociología, Derecho del Trabajo y Seguridad Social, Economía Aplicada, Organización de Empresas y Trabajo Social-. A pesar de esta preferencia, la revista está abierta a toda la comunidad universitaria y a otros autores externos a la Universidad de Valencia.

Esta publicación pretende dar a conocer y difundir los resultados de investigación mediante un doble proceso que conjugará, por una parte, la edición y, por otra, la discusión de dichos resultados. Para ello se seguirá el siguiente procedimiento:

- Selección de los trabajos de investigación y **publicación del número de Quaderns**.
- Convocatoria de un **seminario de trabajo** en la que se presentará y discutirá la investigación publicada. Esta reunión será convocada por el Consejo de Redacción y anunciada en el propio ejemplar de la publicación y a través de carteles. Generalmente, la sesión se celebrará en el plazo del mes siguiente a la publicación del cuaderno y su estructura será la de un seminario abierto, con una breve exposición inicial por parte de los autores publicados y el posterior debate. A estas reuniones se convocará a todos los miembros de la Facultad, aunque la invitación se hará extensiva a todos los interesados mediante su difusión en diferentes medios de comunicación.

Quaderns de Ciències Socials aspira a convertirse en un medio para la publicación de los primeros resultados de proyectos de investigación recientemente concluidos o en curso de realización, así como de investigaciones vinculadas a Tesis Doctorales u otros trabajos de investigación en el marco del Tercer Ciclo. Confiamos en que esta línea de trabajo de ***Quaderns*** sea atractiva, recoja vuestra atención y pueda potenciar la transmisión de resultados de investigación entre diferentes áreas y afianzar la participación de todos.

RESUMEN

El análisis que desarrollamos aquí es una muestra del trabajo de investigación (DEA) presentado en el Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Valencia. En este caso pretendemos aproximarnos, a través de diversos fragmentos de discursos, a uno de los conceptos que fueron protagonistas en los levantamientos indígenas ecuatorianos de los años noventa: el “sumak kawsay o bien vivir”.

Para ello nos centraremos en destacar algunos de los contrasentidos que emergen entre este concepto de origen Kichwa y otros como el “desarrollo sostenible” o la noción de “producción”. Será este último donde pondremos mayor énfasis destacando las diferencias con su sentido mercantil e industrial.

Palabras clave: Kichwas Canelos, imaginario, desarrollo sostenible, bien vivir, producción.

ABSTRACT

The analysis developed here is a sample of the research (DEA) presented at the Department of Sociology and Anthropology from Valencia University. In this case, through various fragments of discourses, we approach one of the concepts that were protagonists in Ecuadorean indigenous uprisings of the nineties: the "sumak kawsay or good live".

To do this we will focus on highlighting some of the contradictions that emerge between this concept and others as "sustainable development" or the notion of "production". Where the latter will be greater emphasis highlighting differences with mercantilist and industrial sense.

Keywords: Kichwa Canelos, imaginary, sustainable development, good living, production.

DEL AUTOR:

Rodrigo Martínez Novo ha sido profesor asociado del Departamento de Sociología y Antropología Social, Universidad de Valencia (España) y actualmente trabaja como Investigador asociado en el instituto INGENIO del Centro Superior de Investigaciones Científicas y la Universidad Politécnica de Valencia.

SUMARIO

Introducción y problematización.

1. Metodología y justificación teórica.

1.1. Técnicas cualitativas de investigación social.

1.2. Análisis de los datos recopilados y marco teórico

2. Contexto: desarrollo sostenible, territorio y sumak kawsay.

3. Los contra-sentidos de la producción: la producción constituida y constituyente.

3.1. Los contra-sentidos de los kichwas.

4. Consideraciones finales.

Bibliografía.

Controversias en torno al “bien vivir” de los kichwas canelos: una aproximación conceptual

Rodrigo Martínez Novo

INTRODUCCIÓN Y PROBLEMATIZACIÓN

El 10 de septiembre del 2008 el Estado Ecuatoriano incluía en su constitución un concepto fundamental en el imaginario¹ del pueblo kichwa amazónico: el Sumak kawsay o “bien vivir”. De esta forma se esforzaba por asimilar parte del ideario de sus habitantes más ancestrales. Aquel que desde 1830 se venía caracterizando no sólo por la reivindicación de sus derechos básicos, dentro del marco discriminatorio del estado mestizo -o lo que Steven Hagggen denomina estado etnocrático-, sino por unas demandas singulares que a finales del siglo XX han llegado a cuestionar los supuestos mismos que sostienen los modelos de formación y desarrollo del estado-nación liberal y su “bienestar”.

A pesar del reciente reconocimiento, la visión singular sobre el “buen vivir” ya había sido conceptualizada por los líderes de los grandes levantamientos indígenas de principios de la década de los noventa. Sin embargo su significado, ahora como entonces, corre el riesgo de quedar vacío, sin ningún contenido más allá de la pura letra impresa, o adherido a nociones culturales que les son ajenas. Nos referimos explícitamente a la ocupación de su espacio y la sustitución de su significado por los preceptos que acompañan al tan conocido como occidental concepto del “desarrollo sostenible”.

La inclinación a dicha transposición semántica ha sido -en cierto grado- producto del contexto en el que ambos se hicieron visibles. Un momento en el que el evidente fracaso de los modelos de desarrollo clásicos y las luchas anti-petroleras, dentro de los territorios indígenas amazónicos, fomentaban la aparición de movimientos que actuaban bajo la bandera de la etnicidad pero también, bajo la del

¹ Para ver las connotaciones que tiene para nuestra investigación el término “imaginario” véase en metodología la nota al pie nº 14.

ecologismo (Fontaine, G. 2003). De este modo en los noventa los comunicados indígenas institucionales, en busca del respaldo de diversos sectores nacionales e internacionales, dieron cabida a un mensaje medioambiental consentido, pero no compartido. Y la ambigua figura del desarrollo sostenible pudo amoldarse perfectamente a la variedad de discursos oficiales, al margen de que era precisamente esa ambigüedad -y su ubicuidad- denunciada por múltiples autores (Redclift 1987, Martínez, J. 1994, Sachs, W. 1996, Esteva, G. 1996, García, E. 2002, Rist, G. 2002 o Naredo, J.M. 2004), la que fomentaba una falsa sensación de entendimiento entre dos cosmovisiones diametralmente opuestas: mientras el desarrollo sostenible globalizado bebe de un imaginario industrial de herencia judeo-cristiana en el que se utilizan términos como "desarrollo", "pobreza", "producción", "tierra" y "medioambiente", la vivencia del *sumak kawsay* especialmente en el interior de las comunidades, parece sobrevivir como contraposición a todo ese ideario (Martínez, R. Seminario territorio y cultura 2009 UNED²).

Estas diferencias son además de especial interés, si entendemos que el reto que nos plantea el problema global del deterioro ambiental y el cambio climático lleva en la actualidad a un renovado interés por instalar, sobre las llamadas regiones "subdesarrolladas", planes y programas internacionales basados en premisas no declaradas. De esta forma bajo el aparente consenso de la fuerza que imprime "una alerta de crisis" las actuaciones corren el riesgo de agudizar aquello que se pretendía solucionar, pues como se ha manifestado en tantas ocasiones este es el resultado de la ignorancia, más o menos premeditada, del valor de las singulares y distintas visiones culturales locales.

Muestra de ello nos deja el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) del 2007, dedicado a "la lucha contra cambio climático", cuando señala que la necesidad de intervenir en los países pobres y de exportar el desarrollo sostenible o limpio, ya no sólo está justificada por un inexcusable equilibrio de las condiciones de vida, sino por la necesidad de paliar los efectos ineludibles del deterioro ambiental. Se desprende así la intención de apresurar todavía más el desarrollo de los países vulnerables a los desastres ecológicos, para que alcancen cuanto antes las condiciones que les permitirán enfrentar sus impactos. Todas unas aceleradas intenciones que, pese a sus bondades, no evalúan la posibilidad de que junto a estas iniciativas se esté exportando, y con más énfasis, no sólo los patrones culturales de un orden internacional en crisis, sino también las incertidumbres, controversias e inoperancia que ha rodeado al "modelo sostenible" desde su famosa aparición en el informe Brundtland.

2 Ponencia presentada en Marzo del 2009 dentro del seminario Territorio y Cultura de la UNED, Madrid. Título: "Territorio sustentable. Más allá de los mitos ambientales"

Partiendo de tales supuestos, y tomando en consideración el escenario que aquí hemos presentado de manera sumaria, sostenemos la siguiente hipótesis general a partir de la cual se articula nuestro trabajo de investigación, y de la que se derivarán subhipótesis y objetos específicos de análisis: los pueblos *Kichwa Canelos*, habitantes de una de las regiones más vulnerables a las intervenciones en aras del desarrollo sostenible, reproducen un imaginario con matices significativamente distintos a los preceptos clásicos que recoge la Comisión Mundial sobre Medioambiente y Desarrollo (CMMMD). Porque pese a la influencia internacional, y en contra de lo que pudiera pensarse, las comunidades no han asumido el famoso concepto de forma acrítica, ni tampoco han adoptado una posición de “resistencia al cambio”³. Más bien han sacado a la luz sus contrasentidos o lo han recreado para readaptarlo y hacerlo suyo, en base a su propia cosmovisión, pero también en base a las necesidades que ha impuesto todo un proceso de contactos con la sociedad moderna.

En correspondencia con esta hipótesis de partida es necesario fijar los objetivos que buscan abordarla. Sin embargo, si bien los objetivos incluidos en la investigación original, que da pie a este trabajo, eran extensos y precisos⁴, en esta exposición rebasan con mucho nuestra intención. Es por ello que daremos aquí muestra representativa de nuestro análisis centrándonos tan sólo en algunos de sus puntos. Abordaremos a través de los discursos kichwa los contrasentidos que emergen entre el sentido del *sumak kawsay* o bien vivir y el del desarrollo sostenible haciendo especial hincapié en la noción de producción que implica a este último.

En atención a ello hemos organizado el trabajo de forma que en la primera parte mostraremos el marco teórico y metodológico que posibilita nuestro análisis. En ella daremos buena cuenta de las herramientas y el diseño utilizado en nuestra investigación, más allá de lo visibilizado en esta exposición. En la segunda abordaremos, desde la noción de buena vida Kichwa -*sumak kawsay*-, las recreaciones habidas ante la propia figura semántica del desarrollo sostenible. Una recreación que, cabe adelantar, esta muy influida por el contexto ecuatoriano, los discursos **medioambientales** y por la noción de **territorio**. Y en la tercera nos centraremos explícitamente en los contrasentidos que emergen de la relación discursiva entre el imaginario Kichwa y la noción “**productiva**” que incluye el discurso desarrollista.

3 Es necesario desterrar la idea, comúnmente asumida, que describe a las comunidades indígenas como sociedades tradicionales estáticas, que sumidas en una pertinaz lucha por “resistir los cambios”, se verían así mismo tentadas por los vicios que ofrece la modernidad.

4 Véase Martínez, R. (2010), *Atravesando el espejo del desarrollo sostenible: una aproximación sociológica al bien vivir de los Kichwas Canelos*, Trabajo de Investigación presentado en la Universidad de Valencia, Departamento de Sociología y Antropología.

1. METODOLOGÍA Y JUSTIFICACIÓN TEÓRICA

En nuestra investigación contextualizamos nuestro objeto de estudio, lo analizamos desde distintas corriente teóricas, y a la hora de abordar la visión indígena introducimos fragmentos de discursos que sirven al propio análisis reflexivo. En general se trata de una estructura elegida (metodológica) para representar a nuestra investigación. Es un tipo de estudio en el que el centro de atención recae en sobre la presencia textual del indígena y que bebe tanto de la sociología como de la llamada “antropología dialógica”. El análisis está caracterizado por una dinámica en la que existe una relación dialógica entre texto (transcrito) y el intérprete, por medio de la cual se moldea la narración de todo el trabajo⁵. Sin embargo para romper la bipolaridad hermética entre investigador y la “otra cultura” hemos introducido variedad en la presencia de nuestros informantes: los kichwa de los cuales se exponen fragmentos son de distintas comunidades y en ocasiones son kichwas adheridos a instituciones; pero además incluimos fragmentos de informantes no kichwas. En definitiva reflejamos así lo que ha sido nuestra prioridad desde el comienzo de la investigación: dar espacio al propio “espacio de los puntos de vista coexistentes” en el sentido en que lo formula Bourdieu (Bourdieu, P. 1999:9). Siempre posicionados en una actitud abierta y dispuesta a captar y reflejar aquella variedad de comentarios que van trazando la forma de un cuerpo común -de miserias para Bourdieu-, que se hacen evidentes a medida que el investigador las relaciona en su conjunto. El nexos que los une a todos sirve a la consecución de nuestros objetivos, pues estos no se establecen completamente *a priori*, sino que en cierta forma se moldean o redirigen a partir del encuentro subjetivo de estos nexos. Partiendo de aquí es responsabilidad del investigador objetivarlo para que adquieran sentido y justificación en un trabajo como el que hemos realizado.

No obstante la estructura narrativa presentada (argumental o lógica, como lo es la matemática) es el producto final de un proceso metodológico de *recopilación* de datos primero y de *análisis* después. El proceso de recopilación puede resumirse en torno al modo de las fuentes de recolección utilizadas: indirectas y directas.

- **Fuentes indirectas:** bancos de información, bibliotecas bibliografías, Sistemas de información Geográfica, etc.

5 Hemos tenido en cuenta en esta estructura que la exclusión de personajes particulares, y la presencia narrativa no intrusiva, entre otros caracteres, ha llevado a un simulacro extremo de la objetividad, a una creación de efectos de verdad que pueden redundar en un sentido inverso (en la ocultación de una subjetividad bajo un halo de supuesta veracidad). Como bien advierten Delgado y Gutierrez: “esta ocultación de la subjetividad del narrador ha conducido a una reivindicación de la experiencia personal del etnógrafo, y a una mayor presencia en los textos de la voz del nativo o del sujeto del grupo investigado” (Delgado y Gutiérrez, 1994:226). Por ello nuestro trabajo muestra el narrador y su interpretación sin tapujos por encima de los discursos que hilvana para su argumentación.

- **Fuentes directas (trabajo de campo):** Técnicas cualitativas de investigación social: “Observación participante”.
 - Cuadernos de campo
 - Entrevistas abiertas
 - Entrevistas en profundidad

Las fuentes indirectas nos han servido antes y después de nuestra entrada a las comunidades para llevar a cabo tres actividades fundamentales para la consecución de la investigación: en primer lugar para la realización de un proceso de revisión documental, bibliográfica y demográfica, con el fin de confirmar la necesidad de problematizar nuestro objeto de estudio; en segundo lugar para obtener un perfil general del contexto sociocultural y ambiental, para lo cual hemos recurrido a técnicas como los SIG; y por último para profundizar en el sujeto sociocultural Kichwa, especialmente a través de distintas etnografías.

Una vez dentro de las comunidades, a una hora en avioneta del pueblo más cercano⁶, de sus bibliotecas y archivos, y durante seis meses aproximadamente, hemos recurrido a las fuentes directas. Es por ello que nos centraremos prioritariamente en su justificación en el poco espacio del que disponemos para la metodología. Comenzaremos primeramente con la justificación de las técnicas cualitativas de investigación social, para posteriormente describir el marco teórico mediante el cual analizamos los datos recopilados:

1.1. TÉCNICAS CUALITATIVAS DE INVESTIGACIÓN SOCIAL

El carácter difuso de la separación nominalista ente lo cualitativo y lo cuantitativo es algo sobradamente demostrado⁷. En cualquier caso, lo importante es destacar que toda elección metodológica constituye un objeto de estudio: selecciona la realidad que resulta pertinente y posible conocer, y se justifica en términos de una adecuación selectiva. Ahora bien, los procesos simbólicos y cognitivos quedan fuera de las respuestas conductuales registrables cuantitativamente, lo cual no deja de presentar una visión mecánica de las sociedades y los sistemas. Si bien es verdad que las técnicas cuantitativas nos pueden ofrecer una “radiografía” de un estado coyuntural concreto (Ortí, A. 2000:266), el carácter procesual que tiene el objeto de nuestro estudio no se somete fácilmente a la formalización y cuantificación características de estas técnicas, que son más adecuadas, en nuestra opinión, para el estudio de estadios estacionarios y comparaciones entre ellos. Por

⁶ Claro esta, hacemos referencia a aquello que nosotros entendemos por pueblos, con sus comunicaciones y servicios. Lo cual no niega que los lugares donde nos adentramos fueran también pueblos, aunque quizás de otro modo.

⁷ Véase, por ejemplo, L. E. Alonso, 1994, J.M Delgado y J. Gutiérrez, 1994.

ello todos los modos en que los sujetos construyen sus significados –lo que es el eje fundamental de nuestro análisis– son recursos subjetivos que no pueden captarse fácilmente mediante una aproximación estadística, en la que los significados están dados por el propio investigador. Como argumenta J. Ibáñez (1994), las llamadas técnicas cuantitativas investigan el sentido producido (los hechos) en tanto que las cualitativas se centran en el proceso de producción de sentido, es decir, parten de discursos cuyo análisis e interpretación llevará al origen y al proceso de formación de las unidades de sentido más allá del contenido manifiesto de los mismos⁸. De esta forma la práctica de “la observación participante” “las entrevistas abiertas” y “en profundidad” tienen la virtud de acercarnos al interior de los sistemas de los grupos de estudio para, poniendo “entre paréntesis” nuestra propia cultura, nuestras propias pre-concepciones, tratar de captar otras muy diferentes visiones sus mundos.

Las técnicas que acabamos de señalar fueron utilizadas especialmente durante nuestro trabajo de campo en el interior de las distintas comunidades del este amazónico ecuatoriano, donde convivimos: Canelos, Pavacachi, Sarayacu, Villano y Curaray⁹. En general, todas ellas se involucran dentro de una actitud que resume la manera de abordar los nuevos espacios y situaciones que tuvimos que enfrentar: “cuando quiero adivinar de primera mano lo que es una cierta actividad, al igual que cuando deseo obtener información de primera mano acerca de un determinado objeto, trato de experimentarlo. Sólo hay un modo de experimentar un objeto: observarlo personalmente. Asimismo sólo hay una forma de experimentar una actividad: ejecutarla personalmente”¹⁰.

En base a esta máxima dispusimos que nuestra primera etapa de campo estuviera marcada por una especial intensidad en la exploración etnográfica a través de una actividad frenética de “observación participante”. En relación a ella hacemos nuestra la definición que proponen Juan Gutiérrez y Juan Manuel Delgado (1994): podemos entender la observación participante como “una observación interna o participante activa, en permanente proceso lanzadera, que funciona como observación sistematizada natural de grupos reales o comunidades en su vida cotidiana y que fundamentalmente emplea la estrategia empírica y las técnicas de registro cualitativas” (Delgado y Gutiérrez, 1994:145). Esta etapa inicial consiste en entrar

8 Un desarrollo más amplio puede verse en Herrera, 2005.

9 Véase localización de estas comunidades en el capítulo 2 de la primera parte del trabajo de Martínez, R. (2010) *Atravesando el espejo del desarrollo sostenible: una aproximación sociológica al bien vivir de los Kichwas Canelos*, Trabajo de Investigación presentado en la Universidad de Valencia, Departamento de Sociología y Antropología.

10 Expresión de Florian Znaniecki (1882-1958), uno de los pensadores que mejor fundamentó la epistemología de la observación participante.

en contacto con el terreno, con sus habitantes y con distintos hechos sociales, en una relación objetiva e intersubjetiva que es fundamental registrar. Todo debe quedar plasmado en notas minuciosamente ordenadas y, por ese motivo, es necesario dividir, como lo hemos hecho, el material escrito en distintos cuadernos de campo: el primero es un diario de notas temporales donde se registran las impresiones más instantáneas de la convivencia; el segundo es un cuaderno de notas permanentes donde se comienza a dar forma y a consolidar opiniones estructuradas en base a las notas temporales; y, el tercero, otro cuaderno que recoge un censo de personas donde se describe el perfil de los informantes con los que se ha tenido contacto. Por último, en el diario personal quedan plasmados todas las emociones y pensamientos vividos durante nuestra experiencia de campo así como un sistema de referencias donde se recopilará y se dará un orden a toda la información cosechada.

La siguiente etapa de trabajo de campo (aunque puede ser simultánea a la exploración etnográfica) es crucial para registrar la composición subjetiva de los actores sociales. Este proceso lo hemos llevado a cabo fundamentalmente a través de la grabación de entrevistas abiertas, donde los informantes indígenas pueden dejar plasmado su universo comunicativo sin seguir unas pautas estrictas a modo de cuestionario. Y también a través de entrevistas en profundidad, dirigidas a un informante específico al que se le ha instado a opinar sobre temáticas concretas debido al cargo o rol que representa. La conversación, dentro de la práctica de este tipo de entrevista, se rige por un conjunto de preguntas abiertas donde se busca el protagonismo emotivo o expresivo del informante. No se trata de encontrar una respuesta precisa sobre un lugar fáctico de la realidad, sino que el propio interlocutor entre en un lugar comunicativo abierto donde la palabra transporta una experiencia personal que pueda dar pie a un reflejo de distintas representaciones sociales: sistemas de normas y valores asumidos, imágenes y creencias prejuiciales, códigos y estereotipos cristalizados, etc.

A pesar de esta aclaración, sobre la naturaleza de las entrevistas realizadas, queremos ahondar más profundamente haciendo hincapié, por su peso en la investigación, en las precauciones que hemos tomado a la hora de realizarlas. En primer lugar hemos tenido especial cuidado en no generar situaciones de interrogatorio: esto es 'yo te hago la entrevista y tú me tienes que contestar y evaluar desde la autoridad que se presupone posee el entrevistador. Denostamos, por tanto, ese modo de "violencia simbólica" ejercida por el entrevistador, -a la que hace alusión Bourdieu (1999:529)-, recordándonos a nosotros mismos que lo importante no son tanto las respuestas exitosas y aisladas, como la conversación en su conjunto: un complejo de interacción verbal con un mínimo marco pautado, pero donde el

guión no está organizado o estructurado secuencialmente. Dentro de esta misma dirección también los tiempos de la entrevista son variables fundamentales que no suelen tomarse en consideración a la hora de abandonar esta violencia. Existen momentos para entrevistar a los indígenas, quienes en su mayoría no están acostumbrados a la dictadura del “responder en el acto”. Para acertar con ellos hay que estar siempre alerta y siempre preparado, obligándonos a ejercer una convivencia continua que aspira a encontrar ese espacio de conversación que acaba siempre haciéndose inesperada.

En segundo lugar nuestra atención y esfuerzo no puede limitarse exclusivamente a orientar la conversación e interactuar. Debemos captar como observadores subjetivos reconocidos, la originalidad de cada discurso como único e irrepetible ya que seremos nosotros los responsables y capacitados para reflejarlo en el trabajo final. La realidad social en la que se produce el discurso cambia con sus ricos matices (expresiones y actos con significado no registrados) a los cuales asistimos nosotros como privilegiados. La realidad como señala Garfinkel y Sacks (1970), está siendo constantemente creada por los actores: “los hechos reales son las realizaciones de los miembros” (Garfinkel, H. Sacks, H. 1970:353)¹¹.

Por último y en tercer lugar debemos ser conscientes, durante la situación comunicativa, de donde reside el valor real de lo que registramos, con el fin de ahorrar esfuerzos innecesarios, o de confundirnos en la orientación de la entrevista. Lo interesante, desde un punto de vista etnometodológico, no es tanto centrar nuestra atención sobre hipótesis relacionadas con las reglas que impone un contexto social al sujeto informante, como observar la forma en que estos actores actualizan en la conversación esas reglas; en definitiva atender a los procesos comunicativos de adaptación y cambio en la construcción cotidiana de la realidad y no a los objetos de esa comunicación¹². Cobra importancia en esta línea el uso de la información durante los intercambios y el modo en que se utiliza el “recurso del lenguaje cotidiano”, o dicho de otro modo, cómo fabrican o dan sentido a un mundo razonable para vivir en él. Al respecto Coulon nos dice acertadamente: “la vida social se construye a través del lenguaje, no el de gramáticos y lingüistas, sino el de la vida cotidiana” (Coulon: 2005:34).

Este último aspecto anuncia con intención el proceso de análisis que justifica-

11 Tomado de Coulon (2005:33).

12 La etnometodología es una corriente que tiene como objeto un problema social, y como táctica el acercamiento cualitativo de campo según procedimientos generalmente adoptados por la etnografía. Sin embargo, supone una ruptura con la sociología positivista en la medida que “por cada terreno estudiado, los etnometodólogos se fijan sobre todo en las actividades interaccionales que constituyen los hechos sociales” (Coulon 2005).

remos a continuación. Nuestra posición, como veremos, se hace eco de las voces que admiten el valor del hecho comunicativo para el análisis sociológico, pero sobretodo de quienes suscriben las cualidades del lenguaje como si de un espejo se tratase: más allá de su monofuncional cualidad representacionista, el lenguaje se comporta como espejo bifuncional, que refleja pero a su vez construye realidades: “el lenguaje adquiere por tanto un carácter ‘productivo’ y se presenta como un elemento formador de realidades” (Ibáñez, T 2001:32). Veamos a continuación la justificación de esta orientación en nuestro modo de analizar los datos recopilados.

1.2. ANÁLISIS DE LOS DATOS RECOPIRADOS Y MARCO TEÓRICO

El trabajo sobre los datos recopilados descansará en un análisis orientado por cinco dimensiones fundamentales: histórica, sociopolítica, cultural, contextual y reflexiva (L. Íñiguez, 2004 y P. Herrera y E. Lizcano, 2009):

- Dimensión histórica. Los procesos sociales están marcados históricamente y son portadores, ellos mismos, de la historia que los ha constituido. El presente está configurado en buena medida por el pasado a la vez que ayudará a configurar el futuro.
- Dimensión cultural. Cada proceso, por otra parte, está enmarcado en un entorno cultural particular. La intersubjetividad, el sistema de símbolos, normas y valores que cada cultura ha ido construyendo a lo largo de su vida colectiva, le dan unas particularidades diferentes del resto que no pueden ser ignoradas en la investigación (Geertz, C 1987).
- Dimensión socio-política. Toda práctica social se enmarca en un contexto político concreto, en una determinada relación de fuerzas, si no es que toda práctica social es en sí misma política.
- Dimensión contextual. La investigación debe considerar el contexto social y físico en el cual se está produciendo. El contexto es el resultado de múltiples elementos, procesos y acciones, entre los que resalta la acción colectiva de los participantes en él.
- Dimensión reflexiva. Las prácticas de investigación, y en particular la propia presencia del investigador, modifican las condiciones de la situación investigada, por muchas que sean las precauciones que se tomen para evitarlo. Esta paradoja es inherente a toda investigación y debe tenerse en cuenta, más aún en una investigación que, como la que aquí presento, la cultura y la lengua del investigador difieren de las de los sujetos investigados.

Dentro del marco de estas dimensiones, aunque sobretodo en la dimensión reflexiva, será el análisis del discurso –y, en ocasiones el análisis metafórico- la herramienta decisiva para adentrarnos en nuestro objeto de estudio. El motivo de su elección reside en las cualidades que Foucault destaca, cuando habla de los discursos como aquellos constructos condicionados por las prácticas sociales, si no es que son prácticas en si mismas. Las prácticas discursivas se inscriben en unas épocas históricas concretas y en unos grupos sociales específicos; épocas y grupos que no son meros marcos que encuadran los discursos sino que prescriben las mismas reglas de su constitución. Para este autor los discursos se fraguan en formaciones discursivas, entendiendo por tales:

“Un haz complejo de relaciones que funcionan como reglas: prescribe lo que ha de ponerse en relación, en una práctica discursiva, para que esta se refiera a tal o cual objeto, para que ponga en juego tal o cual enunciado, para que utilice tal o cual conjunto, para que organice tal o cual estrategia” (Foucault, M 1969: 122)

En este sentido analizaremos los discursos por constituir conglomerados más o menos homogéneos (o formaciones) que nos permiten acceder a las acciones, las normas, los valores, los intereses, etc, vistos desde la perspectiva de los individuos y grupos que los comparten -y que están siendo estudiados-, lo que a su vez implica penetrar en los contextos de significados con los que estos operan. No trataremos, pues, de obtener leyes que den cuenta de la realidad social sino que se buscará el sentido de la acción, su significado socio-cultural o, como los llama P. Ricoeur (2001), los moldes culturales que organizan los procesos sociales y psicológicos. Mediante el discurso buscaremos la comprensión de los procesos sociales más que su predicción; su naturaleza, más que su explicación.

No obstante, todo y que indagaremos en “el lado de las formaciones de los informantes”, nuestro objetivo es también extraer y comprender como recrean, asumen o transforman esos otros discursos con caracteres homogéneos, que están posicionados en el lado del “desarrollo sostenible”. En este sentido los interlocutores podrían ser vistos como partícipes de un rol de consumidores de discursos expertos. Pero pese a la pasividad que se les presupone como destinatarios, estos se comportan en realidad, en palabras de Certeau (Certeau 1980, pp.XXXV ss), como el *bricoleur*, que los desarma y recompone según criterios no previstos, o como señala Herrera, “como aquel cazador furtivo, cuyo interés en el conocimiento de las reglas se cifra en su propósito de escapar de ellas”. Es en esta huida, durante ese manoseo del lenguaje ajeno, cuando ocurren “giros lingüísticos” (Ibáñez, T 2001), construcciones nuevas, que como una imagen secundaria a la de la propia fotografía del desarrollo sostenible, se superponen sin apenas percibirse. El

valor del giro será fundamental para esta parte del análisis discursivo debido a la cualidad que tiene para situarse a un paso entre lo propio y lo ajeno, donde la transformación-observada expresa en ella los procesos de fuerzas en interacción. Y en este ámbito, en el ámbito del construir o re-construir a partir de los elementos de que uno dispone, entra en juego el “esto es como si” o dicho de otro modo, entra en juego la elaboración metafórica. En los discursos, como en un espejo, los informantes construyen imágenes que reflejan parte de lo que hay (de propio en su concepción) al mismo tiempo que inyectan en su composición subjetiva matices significativos nuevos, que enriquecen la imagen observada de sí mismo. Se trata por tanto de una elaboración de índole metafórica, cuya estructura, siguiendo a Lakoff & Johnson (1980), se establece en base a un campo *fuentes* y un campo *meta* por medio del cual no sólo se impregna ese lenguaje emitido periférico, sino el propio sistema conceptual ordinario en función del cual pensamos y actuamos.

En esta misma línea Emmanuel Lizcano plantea la potencialidad de la metáfora como analizador social debido a que todos los discursos están plagados de ellas y a que su consideración permite no sólo el acceso a lo no dicho estático, sino también a aquel “momento en el que lo aun no dicho pugna por encontrar la palabra con la que decirse” (Lizcano, E. 1999:30). Se asiste así al propio mecanismo de cambio y también a sus dificultades, a sus lastres: objetos sólidos que se dan por obviados en el mismo proceso y que se hacen evidentes al valorarlos mediante el propio análisis. Un ejemplo claro de esta evidencia lo expone Gudeman (1986) cuando afirma, con gran importancia para nuestra investigación, que la teoría neoclásica económica se distingue de todos los modelos locales de subsistencia por su ambición de abandonar la metáfora mediante términos que se auto referencian tautológicamente y que minan, así, su capacidad de cambio. Se convierten en entidades objetos, presentes pero también muertas e indiscutibles.

Como vemos el análisis socio-metafórico establece una vía analítica novedosa y útil para los estudios relacionados con otras culturas, como el que aquí realizamos, en la medida que la concepción heredada -la nuestra- excluye también de la actividad metafórica -abandona como señalaba Gudeman- precisamente aquellas determinaciones sociales y culturales que la constituyen. (Lizcano, E 1999). Pero pese a que el método propuesto por este autor es de gran interés nos conformaremos sin embargo, en esta ocasión y como experiencia previa a futuros trabajos, con hacer caso al valor de sus consideraciones¹³. Si bien no utilizaremos por tanto

13 No aplicaremos con estricta pulcritud el método de análisis social de textos y discursos propuesto por Lizcano debido a que excede el carácter experimental de este proyecto de investigación. Comenzaremos, en este primer acercamiento, considerando todas sus importantes contribuciones para dotar a la metáfora de una capacidad analítica de lo social, o más bien, de lo colectivo.

una sistemática metodología metafórica, si que recaeremos en aquellos conceptos de los discursos que hablan de las relaciones semánticas del ámbito de nuestros informantes, y que destapan el sustrato imaginario en el cual se inscriben: aquella forma de sentir y dar sentido a partir de sus propias elucubraciones imaginarias colectivas, que repercute en una forma de ver o “cosmo-ver” singular¹⁴. En el caso que exponíamos más arriba vemos que los conceptos económicos neoclásicos dan muestra de las características de un imaginario concreto que pugna en muchos casos por abrirse paso y colonizar con sus “muertos”, otros imaginarios -otros espacios-tiempos, otras prácticas- que hasta entonces lo desconocían. Es sustancial, sin embargo, para entender a cabalidad nuestro trabajo advertir que no debe confundirse esta confrontación con la que existe entre los significados secundarios habidos en el interior de un mismo imaginario, y que conformarían lo que hemos venido a denominar como “campo de sentidos”.

Para explicarnos mejor, convenimos en postular que la abundancia de unos significados u otros -o de unas metáforas- en el interior de un imaginario dirime las fronteras y las fuerzas de relaciones semánticas con cierta cohesión. Si bien estas no son completamente homologas a las de los campos físicos en el sentido de Bourdieu, sí son capaces de estructurar y condicionar, desde nuestro punto de vista, un *habitus*. Haciendo una analogía algo forzada pero esclarecedora, podemos decir que el imaginario es constituyente de *campos o comunidades* de relaciones semánticas del mismo modo que las sociedades modernas complejas constituyen campos y sub-campos de relaciones. Las primeras tienen como base un sustrato común imaginario sobre el cual los sujetos o colectivos de sujetos se

14 El concepto de imaginario esta aun hoy en proceso de institución. Para comprender cual es el significado con que lo utilizamos conviene hacer varias anotaciones. Hacemos referencia a ese imaginario que tal como lo conceptualiza la historia, o la filosofía, constituye un sustrato de imágenes colectivas, capaces de conformar identidades y articular unidades coherentes. Sin embargo en acuerdo con Castoriadis (1988) o Lizcano (2003) convenimos en que cabe añadir a esta concepción estática, cualidades más fluidas para poder dar cuenta de la transformación de las propias identidades, o de las formas de dominio que atraviesan en la actualidad las sociedades con estado. El imaginario cambia y es en él o contra él donde se dirimen luchas, campos de fuerzas. Por ende lo concebimos como una proyección de lo social aunque también consideramos, al mismo tiempo, que lo social es proyectado por él. En este vaivén, es difícil localizarlo de manera externa, como si fuera una película que observamos en una pantalla. Más bien y utilizando un hilo argumental con ciertas analogías a la crítica de Marx del idealismo de Feuerbach, podemos decir que las prácticas sociales no son tanto lo imaginado como lo imaginario, es decir no son los actos causa o consecuencia de lo que imaginamos sino que es la propia praxis la que tiene por sustancia constituyente y constitutiva el imaginario. Este es su potencial y su censura. Y es en definitiva la forma más adecuada que encontramos para dar sentido al fracaso de numerosos movimientos emancipatorios que sin apenas percibirlo, se alimentan de aquellos de quienes se pretendían emancipar, especialmente ahora que el fin de las ideologías es ya casi una tradición instituida en las instituciones. Hablamos de un “imaginario colectivo” que en parte -sea el nuestro o el de otros- es también “subconsciente colectivo”, aunque no por ello menos real.

organizan en un pseudoequilibrio de fuerzas de cohesión contrapuestas. Lo que les sostiene es lo obviado, el núcleo duro, significados constituyentes o primarios que suelen pasar desapercibidos; y aquello que les coloca en sus respectivas posiciones son esos significados secundarios en torno a los que pivotan los sujetos o grupos de sujetos para conformar los polos antagónicos. Digamos por ejemplo, que centramos nuestra atención, dentro del imaginario industrial expandido, en el concepto *producción y en el campo de sentidos* que genera. En su interior rigen fuerzas aparentemente enfrentadas entre aquellos que pretenden una “producción ecológica” y esos otros que promueven la “producción convencional”. Ambos, sin embargo, difícilmente al hablar en estos términos pueden abandonar su unidad indiscutida, su unión en torno al significado implícito de producir: es decir de apropiarse o sustraer como sujetos unos recursos del ese medio objeto¹⁵. Si bien ambas posiciones cargan con significados muy diferentes un mismo espacio o concepto, o incluso se salen de él, no dejan de estar referenciados-atados en torno a sus márgenes. El hecho de la delgada línea que separa en ocasiones a unos de otros, sin apenas ser percibido, así lo atestigua, pues dependen en última instancia del factor productivo y su viabilidad de apropiación: en ocasiones es fácil observar el paso de iniciativas de una producción denominada ecológica y local -más ecológica-, a una aglomeración de tierras en producción ecológica que exportan por medios aéreos -menos ecológica-; o un paso de la primera a una producción convencional, -si así le va mejor-, o incluso de la primera a dejar de hacerlo, -pues se hacía inviable-. Las posiciones representadas se deslizan por encima de un sustrato que es difícil abandonar, pues hablar en otros términos no sería reconocido. Solicitar ayudas al estado para un fin no productivo se convierte en una incongruencia dentro de un imaginario impulsado por él, donde para sobrevivir se debe producir en “+” o “-” los términos que ello implica. Ora puede ser interesante y viable producir en ecológico ora no. Y puestos a producir, sobrevivir y apropiarse de recursos, quizás acumular tierras y exportar sea lo más “eficiente” –dirán algunos.

Por tanto, el campo de sentidos de la “producción” dentro del imaginario industrial occidental muestra distintas posiciones -o significados secundarios- pero todas como conjunto encuentran diferencias con el imaginario kichwa en la medida que estos conceptualizan términos y significados que no adquieren sentido en el sustrato eléctrico generado en torno al núcleo productivo.

Son diferencias que atañen al propio sustrato, a lo imaginado, y que determinan una *habitus* en el actuar fuera del campo de sentidos mencionado. Por ejemplo, tal y como explicamos en adelante, los kichwa evidencian un choque de significados en torno a la noción de producción agrícola, y ello a su vez condiciona un actuar

¹⁵ Véase la parte de “Los contrasentidos de la producción” de este mismo trabajo.

muy distinto sobre su medio. Hacemos de esta forma un guiño a la "ecología simbólica" representada por Phillipe Descola para señalar que las distintas formas de interpretación del medio suscitan también modos singulares de actuar en él, que no están absolutamente determinados por su ambiente, o tan sólo por su organización social, sino por los símbolos que subyacen¹⁶.

Tanto el sentido de la acción como la orientación que sufre la acción para adquirir sentido en su comunidad semántica (campo) -o comunidad de individuos- están dados por la misma comunidad consolidada en torno a presupuestos, preceptos, *a priori*, objetos y otras cuantas sustancias obviadas, que por obviadas dan fe de la pertenencia de un miembro a ella. La sustancia que la compone es de carácter metafórico, lo que significa un sistema conceptual del que no somos absolutamente conscientes y que sin embargo condiciona nuestro funcionamiento aun en los detalles más mundanos. Todos los días actuamos con un mayor o menor grado de automaticidad en base ciertos lineamientos implícitos sin parar en muchos de ellos o detectando vagamente sólo algunos (Lakoff y Jonson, 1980). Podemos entender entonces porque autores como Rappaport (1979) o Bateson (1972) aluden a la necesidad de considerar en la consecución de una verdaderas relaciones sostenibles ecológicas los aspectos inconscientes de la mente humana, como ocurre en la religión, el ritual o la estética: sin una relación propositiva directa, el ritual de la matanza periódica de los cerdos entre los maring de Tsebanga –sobre los que escribe Rappaport- tiene la capacidad de orientar hacia un modo de hacer en los poblados que genera homeostasis en su entorno (Rappaport, R.A. 1987). De otra forma tampoco podría entenderse que las tribus que han poblado multitud ecosistemas durante miles de años, sin alterarlos significativamente, desconocieran el significado proteccionista de medioambiente, o incluso la misma idea de naturaleza como objeto separado de la cultura. Porque tal y como lo demuestra David Bird (1993), las metáforas que describen las relaciones de gran cantidad de tribus con su entorno reproducen aspectos de las propias relaciones sociales. Un sustrato significativo y no de carácter descubierto, a partir del cual difícilmente –pensamos- pueden llevarse a cabo los excesos magnos que ha evidenciado el expolio capitalista en su mundo objeto.

16 Descola propone que las características con las que una sociedad conceptualiza las relaciones con su medio son independientes de las características locales del ecosistema (Descola, P. 1999). Al mismo tiempo supera la concepción de Godellier por la cual tanto las practicas como estas conceptualizaciones son únicamente producto de los sistemas económicos y sociales en los que opera, organizados estos en base a una racionalidad intencional (Godellier, M. 1989). Para Descola ambas son por el contrario, consecuencia de las interpretaciones singulares simbólicas que subyacen en lo social y que funcionan también en el ámbito de las relaciones con el medio: por ejemplo, muchos pueblos indígenas confieren a los animales y las plantas atributos de la vida social mostrándolos, al contrario que occidente, como sujetos y no como objetos (Descola, P. 1993).

Como cierre final a este marco teórico subscribimos que además de las antedichas cualidades metafóricas que componen los imaginarios en conflicto (o sus campos-comunidad semántica) y que dan sentido a la orientación de nuestro análisis, existe en el propio conflicto una asimetría a destacar. Se trata de la verticalidad que puede conjurar un imaginario con respecto a otro. De la posición que ocupa el sustrato o sustancia semántica moderna con respecto a la sustancia de los imaginarios contextualizados. El primero es rico en abstracciones descontextualizadas en base a conceptos que tratan de dar explicación o buscar las leyes generales: como son por ejemplo las referencias a términos económicos, o la ciencia moderna¹⁷. Es un imaginario que viene de arriba y que al caer reduce a sus preceptos esos otros significados que surgen en las relaciones de los propios contextos singulares donde aterriza. En su asimétrica inercia se elimina ese pensamiento analógico contextual (el pensamiento salvaje que menciona Levi Strauss 1964) propio de las culturas orales y que permite una red de significados referenciados y regulados por el contacto directo con su entorno, en una comunicación que establece límites. Por tanto, creemos que debe tomarse en consideración en la lectura del presente trabajo, que el empuje que imprime este gradiente vertical no es sólo el producto de una relación de fuerzas físicas descompensadas -como puede ser la fuerza de aquellas máquinas que entran en los dominios amazónicos de un poblado-, sino cada vez más, la consecuencia de la sutil conquista en paracaídas de sus significados.

2. CONTEXTO: DESARROLLO SOSTENIBLE, TERRITORIO Y SUMAK KAWSAY

Runa —persona, humano— es el nombre con el que se denominan a sí mismos los kichwa canelos. La identidad a la que hacen alusión está relacionada con procesos de transculturización y etnogénesis que involucran a varias culturas asentadas históricamente en el bosque tropical de la Amazonia ecuatoriana. Según señalan algunos autores, su origen se debe a los diversos grupos étnicos que pudieron confluir en los núcleos misioneros de esta región buscando refugio de las políticas institucionales coloniales, como la encomienda o la tributación (Restrepo y Cabrejas, 1998)¹⁸. En la actualidad sus comunidades se distribuyen intermitentemente desde la ciudad del Puyo hacia el este, por los cauces de los ríos Pastaza, Curaray, Villano

17 Como señala Rappaport, la racionalidad descontextualizada de la ciencia o el mercado mundial es inadecuada para la tarea de obtener una subsistencia sustentable de ecosistemas locales (Rappaport, R.A. 1979).

18 Según las recientes normas gramaticales kichwas, la letra 'k' reemplaza a la 'q' y a la 'c', regla que aplicaremos en la escritura de este documento, salvo en la palabra *Canelos*, que hace referencia a la misión católica del mismo nombre.

y Bobonaza. De forma general desarrollan un estilo de vida adaptada al bosque tropical basado en la caza, la pesca, la recolección y una agricultura de subsistencia o *chacra*, que combinan con pequeñas transacciones monetarias. En el ámbito de lo social destaca una estructura basada en las relaciones de parentesco que gira en torno al *ayllu*, grupos de parientes por consanguinidad, afinidad y ritualidad. A pesar de la permanencia actual de este sistema de organización en el interior de la selva, las luchas por salvar sus lugares de vida contra las actuaciones del desarrollo -especialmente acuciantes a partir de la mitad del siglo xx- les ha llevado a convivir con nuevas formas de institucionalidad externa. Como señala Reeve, las comunidades aglutinadas en torno a federaciones legalmente reconocidas tratarían no sólo de mejorar la eficiencia de sus reivindicaciones ante el Estado, sino también de defenderse de las enormes presiones lanzadas desde los centros nacionales e internacionales para ser “desarrollados y productivos” (Reeve, 2002).

Prueba de ello son las controversias habidas entre los pueblos indígenas de la provincia de Pastaza y el gobierno, en relación al “territorio” habitado históricamente por los kichwas. Durante la marcha histórica de 1992 que protagonizaron estos pueblos, más de mil indígenas, representantes de las comunidades de base de las nacionalidades Kichwa, Shiwiar y Achuar, expresaron rotundamente una demanda concreta al gobierno que en aquel entonces presidía Rodrigo Borja: la legalización de sus territorios ancestrales. El gobierno mantuvo como actitud y posición el negociar con la dirigencia indígena, pero condicionando el diálogo a la eliminación del término “territorio”, para sustituirlo por el de “tierra”. La demanda no fue aceptada y el Estado resolvió entregar solamente títulos sobre la superficie y no sobre el subsuelo o sus recursos, lo que significa que finalmente otorgó tierras en lugar de territorios. La diferencia fundamental entre estos dos términos expresada en el transcurso de la marcha con el lema de “no tierra sí territorio; no etnia si nacionalidad”, sacaba a relucir un modelo profundamente transformador del sistema socioeconómico del Estado, en un conflicto con profundas raíces en dos formas de ver el mundo diametralmente distintas. Los manifiestos por los pueblos indígenas hacían alusiones a seres mitológicos de las aguas y de las profundidades de la selva, poniendo así en evidencia una relación con el territorio que trascendía la mera necesidad de una superficie física explotable de terreno. En la aparente relación mística que evocaban sus comunicados cabía una visión medioambiental que propició el respaldo de diversos sectores, al comprenderlo como un derecho, no solo indígena, sino de todo el país. Y de la misma forma, el movimiento indígena pudo constatar la eficiencia políticamente correcta de un término (medioambiente), que si bien no existea nivel conceptual en el lenguaje kichwa de los comunitarios conlleva ciertas connotaciones significativas inherentes a sus prácticas territoriales.

En el imaginario occidental el término medioambiente, una noción más amplia e inclusiva de la idea de naturaleza, es un concepto aislado y abstracto en el que se refleja como un espejo la crisis ecológica que le dio a luz. A pesar de ello y tal como señala Howell, “decir que los chewong -o en este caso los kichwa- no clasifican su mundo de manera que incluya una categoría de naturaleza o medioambiente, no equivale a decir que los chewong no construyen categorías significativas” (Howell, S 2001:152), y mucho menos, que no lleven a cabo prácticas sociales coherentes con el entorno que habitan. Tan sólo significa que el respeto ambiental se consigue por otros cauces distintos a los de la protección del objeto natural. El respeto está inserto en la propia conceptualización con la que se construye el significado del ‘territorio vital’ que habitan; la llamada por nuestro informante kichwa allpamama.

Y termino con lo que me enseñaron: cuando naces ves la primera luz y empiezas a caminar, caminas en tu madre tierra (allpamama), cuando vives, haces una choza, lo haces en la madre tierra, cuando mueres vuelves a ella, entonces a la madre no se la vende ni se la destruye se la ama y se la respeta.

(Informante 1)

La proyección metafórica de lo social sobre la naturaleza (Bird, D 1993), de la noción de fertilidad y parentesco sobre el territorio, su “madre tierra”, les vincula también a un modo de actuar y sentir en el que se incrusta la medida y el respeto. Para acceder a los distintos recursos existen arreglos heredados y permeados por una extensa red de parentesco y de compadrazgo, de normas y valores sociales que reproducen significados de este tipo, muy distantes de nuestras habituales nociones industriales de “apropiación”, “producción” o “explotación”. En su representación el territorio y no la tierra adquiere un sentido amplio ya no sólo por sus amplias connotaciones físicas, suelo y subsuelo, sino también por sus connotaciones identitarias y culturales: por ser como señala Diegues “el locus de las representaciones y del imaginario mitológico de estas sociedades” (Diegues, A. 2000:86).

A pesar de este sentido territorial, desde que en 1992 el gobierno Ecuatoriano entregara tierras (no territorio) a las comunidades amazónicas, los indígenas han tenido que aprender a manejarlo con la lógica del título de propiedad. Con la intención de ejercer el autogobierno, la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) comenzó a elaborar estrategias para “planificar y racionalizar” las principales líneas de acción que iban a regir esas nuevas nociones espaciales delimitadas. Ese mismo año, un colectivo de intelectuales kichwas y mestizos liderados por Alfredo Viteri elaboraba “el Plan Amazanga”, un plan que presentaba el enfoque conceptual y filosófico de los kichwa de Pastaza sobre el manejo de los recursos naturales y donde, al margen de la nueva lógica, o quizás por ella, dejaba establecido ciertos límites con el tan esparcido concepto de desarrollo sostenible y

su implementación en las tierras legalizadas. Las principales aportaciones críticas se hacían evidentes a través de uno de los términos que el plan recogía y sobre el cual establecía las principales bases conceptuales de su propuesta. Nos referimos a un concepto esencial en la vida de estos pueblos: el ‘sumack kawsay’ o bien vivir. Uno de nuestros informantes nos muestra la importancia de este concepto dentro de la vida kichwa y como choca en esencia con todo el significado desarrollista:

A nivel de comunidades hablamos de Sumack kawsay, buena vida, sin escasez, en abundancia. Mantener el sumack kawsay, no llegar al desarrollo, es decir, agua limpia, suficiente bosque, suficiente caza, mantener lo que tiene, la solidaridad, reciprocidad, fraternidad entre comunidades, estar seguros en sus tierras, que tengan sus reservas, que se apliquen los conocimientos, que hayan suficientes plantas medicinales, un pueblo desarrollado es un pueblo autosuficiente para desarrollar el sumack kawsay. Más que llegar a un punto, ahora pensamos en recuperar el sumack kawsay que antes había, donde exista suficiente para todos, porque ha ido disminuyendo por ingerencia de otros factores.

(Informante 2)

Como vemos, este como se debe “ser y estar”, lo que en definitiva configura el modelo singular de vida de nuestro informante kichwa, consiste en practicar aquellas actividades que les permiten “mantener” un continuo “bien vivir” en la selva. La molesta presencia en sus comunidades de intervenciones en aras del desarrollo hacen que el informante defina el “sumak kawsay” a partir de lo que no es, es decir, el bien vivir consiste en “no llegar al desarrollo” porque, como les ha demostrado su experiencia, todos los factores naturales y sociales colectivos en los que se basa su “buena vida” -agua limpia caza, relaciones comunitarias del ayllu - se han puesto en peligro con este modelo de intrusión y de dependencia.

Es por tanto un objetivo fundamental mantener las condiciones que les permiten “bien vivir” en un presente continuo -día a día-, sin por ello dejar de empaparse de ese pasado que siempre les acompaña como parte fundamental de sus prácticas.

sumack kawsay simplemente significa que vivimos en el presente, que nos levantamos día a día y vivimos felices. No hablan del desarrollo sostenible en las comunidades, sólo viven en el presente y no hablan de futuro. Vivir tranquilo, en paz, sin hacer daño a nadie, eso es nada más.

(Informante 3)

Este fragmento deja constancia de la inexistencia de esa perspectiva que describe un tránsito evolutivo entre dos etapas, a saber de subdesarrollo y desarrollo, para la consecución de una vida deseable. No existen dos puertos inconexos entre los que se deben navegar por las aguas de un presente efímero. Lo que en defini-

tiva significa que no existe la concepción de un fin a largo plazo al que se pueda, incluso, subordinar las condiciones de vida del presente.

Pero estas condiciones son en gran medida dependientes de una diversidad de formas de abastecimiento material -de formas económicas- que como describe Polanyi han ido siendo desplazadas en todo el mundo por la omnipresencia del sistema de mercado (Polanyi, K 1989). Ante la magnitud de tal transformación es la propia forma de aprehender la vida la que ha sido salpicada de una perspectiva económica ortodoxa -en la que se inscribe el mismo desarrollo- que como bien justifica Naredo (2006) es una concepción en la cual el fin (éxito, poder, riqueza, 'bien tener') justifica los medios (trabajo esfuerzo o incluso explotación) .

Y esta ética del éxito, éxito individual dentro de un colectivo o éxito como desarrollados dentro de un grupo de naciones, entra en contradicción con la alusión que nuestro primer informante hace a la ética de la suficiencia: "suficiente bosque, suficiente caza, suficientes plantas medicinales". La suficiencia es parte consustancial de una revalorización del presente, o dicho con más precisión, de 'aquellos momentos que se hacen presentes.' Para el presente y para cada momento se pesca, se caza, se recolecta lo que es suficiente, quedando excluido la posibilidad de ejercer un trabajo extra, que puede ser forzoso, inadecuado y sobretodo innecesario , y que busca la generación de excedentes y la acumulación para abastecer el futuro: ese futuro inabarcable y voraz por su condición de inifintio y creciente, pero al que sin embargo nos creemos avocados de forma lineal.

Por precaución, cabe advertir, que la suficiencia no de debe entenderse como un modelo de austeridad siempre al borde también de un estado de precariedad. Más bien hace referencia a la suficiencia con que unos objetivos se cumplen por estar adecuadamente establecidos en relación a los medios disponibles. Por ello como muestra Descola para los Ahcuar, y como puede aplicarse también para los Kichwa, las familias pueden conseguir excesos de carne o productos agrícolas, por ejemplo en momentos festivos, siendo el esfuerzo empleado mucho menor del potencial total que podía haberse desplegado. En la medida que los medios se subordinan al momento y su presente (no al hambre del futuro), estos tienen la tendencia alcanzar sobradamente la suficiencia, y es entonces también que el momento se convierte en un fin en si mismo: un fin en el que se vive y en el cual se practican actividades que no favorecen la insatisfacción, permitiendo con ello no sólo estar bien o mal a la espera de "un tiempo mejor", sino 'vivir bien.'

Es cierto que las tareas de su vida cotidiana, desde los trabajos de agricultura hasta la construcción de casas o la elaboración de bebidas, al ser objetivos propios (momentos), están también mediadas por unos modos de hacer o proceder (un

qué se debe o cómo se debe hacer). Los medios en este caso son orientados por un tiempo pasado, por aquella sabiduría comunitaria (sacharuna yachay) que los ancianos han transmitido a sus hijos y que han permitido durante siglos mantener con estas mismas prácticas un territorio fértil (sumak allpa). Con el transcurrir de los años los indígenas han visto menguar este 'saber hacer' siempre menospreciado y subordinado por perspectivas exógenas que les definían y clasificaban al margen del verdadero perjuicio territorial que producían. El intenso contacto ejercido desde una asimetría de poderes -entre las comunidades y el mundo occidental- ha dejado como evidente conclusión para sus habitantes la necesidad de poseer un territorio autónomo donde llegar a ser -como decía nuestro segundo informante- "un pueblo autosuficiente para poder desarrollar el sumack kawsay".

En este intento los indígenas se vieron apoyados -como veíamos- por organismos ecologistas que les tendieron la mano especialmente durante las luchas petroleras de principios de los noventa. El continuado contacto hasta hoy, con dichos organismos, y la pretendida condición de innovador y alternativo que prometía uno de sus "conceptos estrella" (el desarrollo sostenible) ha dado lugar a una particular recreación dentro de los discursos indígenas a partir de las propias diferencias significativas impresas en la idea de sumak kawsay. Si bien como decía nuestro tercer informante "en el interior de las comunidades no se habla de desarrollo sostenible", vemos en este fragmento que la institucionalidad indígena ha llegado a asumir, con el paso del tiempo, parte de su significado hasta el punto, incluso, de hacerlo suyo. Los informantes que mostramos a continuación consideran que son ellos mismos quienes han contribuido a construir parte de su contenido global. Sin embargo sus discursos traslucen todavía ciertos matices diferenciadores.

Nosotros consideramos que ese concepto (desarrollo sostenible) es un concepto en el que mucho han tenido que recoger de los pueblos indígenas y de su visión, de una intervención controlada. No hay ninguna selva intacta, pero nosotros hemos conseguido manejarla con ese concepto de largo plazo, de que no se destruya, de que tenga capacidad de recuperación; por eso nuestro sistema rotativo itinerante de la agricultura configura un mosaico regenerativo.

(Informante 2)

Significa (desarrollo sostenible) que podemos utilizar los recursos naturales de la manera más adecuada según como sabían los viejos, donde sembrar y donde no, cuando sembrar cuando no, y quién debe sembrar y quién no.

(Informante 4)

La visión del sumack kawsay anula especialmente la parte del oxímoron que corresponde a la idea de desarrollo -su secular equiparación a crecimiento económico- pero la sustentabilidad, el sustento del «control a largo plazo», ha

llegado a ser asumido como propio. Desde un punto de vista crítico esta forma de adaptación puede parecer contradictoria teniendo en cuenta que la percepción del tiempo runa no comparte la noción de tiempo occidental basada en la planificación de un futuro lejano (Martínez, R 2012). De hecho lo sería si esta forma de entender, o mejor dicho de no entender el desarrollo sostenible, estuviera en boca de los kichwa que habitan y viven al sabor de los ciclos naturales en el interior de la selva. Pero no son las comunidades, sino aquellos dirigentes de la elite indígena que viven en el exterior, los que se han visto forzados a defender sus territorios desde la lógica institucional de la planificación y la programación, quedando en su discurso el rastro de la utilización de estos nuevos métodos.

Algunos de los programas elaborados por la organización kichwa muestran este claro intento por encajar en un engranaje forzoso, su propia filosofía con las nuevas lógicas burocráticas. La vida debe entonces planificarse, como muestra el «Plan de vida Sumak Kawsay» de la comunidad de Sarayacu (Sarayacu:2004) , donde se zonifica el territorio de acuerdo a criterios ancestrales, se imponen leyes de manejo relacionadas con su actividad tradicional, a la vez que se promueven pequeñas actividades económicas para tratar de romper las dependencias con el exterior. Es cierto que el objetivo no es ya sostener un desarrollo que, como hemos visto, les es extraño; ni tampoco desarrollarse sosteniblemente, lo cual es en si mismo un sin sentido o una contradicción semántica. Lo primordial para los ‘líderes ventrílocuos’¹⁹ es afianzar las bases de sustento de un territorio -un “territorio sustentable”- en cuya condición existencial encuentran hoy la posibilidad de vivenciar el *sumak kawsay*.

Pero más allá de la aparente bondad de esta sugerente recreación territorial es necesario alertar sobre la posibilidad de que sus implicaciones teóricas y practicas sean en realidad el reflejo de un proceso de “institucionalización de la tierra” en su sentido más sólido. Como señala Santamarina a propósito de los estudios de Brosius (1999) y Escobar (1995) sobre estos procesos, aunque “la institucionalidad puede ser vista, en algunos aspectos, como positiva (el propósito de la conservación medioambiental) es necesario atender a los procesos por el cual estas instituciones inscriben y naturalizan ciertos discursos, ya que al tiempo que proponen alternativas para la preservación, excluyen otras posibilidades, privilegian a ciertos actores y marginan a otros” (Santamarina, B 2008:175). De modo, que si bien las nuevas formas de decir y hacer que hemos mostrado se justifican como una oport-

19 Con líderes ventrílocuos haremos referencia en este trabajo a la figura de los llamados por Fontaine “mediadores ventrílocuos” (Fontaine, G. 2003:208): mediadores de algunas federaciones indígenas, en muchos casos ajenos a las comunidades, que traducían y expresaban las demandas sociales locales en demandas políticas para llevarlas así ante el estado.

tunidad para la defensa, suponen al mismo tiempo un riesgo de distanciamiento con ese sentido territorial de los habitantes del interior de las comunidades, en el que el respeto y su protección se incrustan en sus propias metáforas, y donde el pasado es, a cada paso, un ente siempre vivo.

En el momento en el que el territorio se convierte en una representación del espacio cartesiano, con límites que hay que medir y proteger desde la legalidad, parece difícil que pueda ya atenderse a esos conocimientos ancestrales a los que hacia referencia nuestro informante sobre "cuándo y dónde hay que sembrar"; esos "momentos y lugares" conocidos por los viejos -que no espacio y tiempo siempre abstractos- que como señalaba Levis Stauss (1964) es más propio del pensamiento concreto y analógico de las culturales orales, que del pensamiento occidental.

Pero además no hay que desdeñar tampoco los efectos de esas otras formas de nombrarlo que entran en juego con su nueva condición de objeto exógeno y enajenado: un territorio en el que hay "impactos", un territorio en el que hay que "intervenir", un territorio con vacíos que deben ser "aprovechados" o tal vez "protegidos". En definitiva un territorio sobre el cual, por ejemplo, puede instalarse -que no sembrarse- la lógica productiva que acompaña al imaginario industrial y al sistema económico de mercado..

3. LOS CONTRA-SENTIDOS DE LA PRODUCCIÓN: LA PRODUCCIÓN CONSTITUIDA Y CONSTITUYENTE

Es sabido que el concepto de producción se establece desde las teorías del mercado como una solución contra la pretendida escasez consustancial social y sus necesidades infinitas. Se trata, por tanto, de acrecentar las riquezas, de incrementar el Producto Interior Bruto y de que en última estancia, la economía que sustenta los estados se vea abocada a la inercia de una elección drástica: crecer infinitamente o perecer en el intento de dar sustento a sus ciudadanos²⁰. Si no fuera así no podría satisfacerse la continua planificación de nuevas necesidades y de innovados servicios que el monopolio de la producción industrial genera. La renovación continúa del parque automovilístico o la del aumento de intermediarios, operadores o especialistas.

En estos términos, la producción hace las veces de motor para los contextos de sociedades industrializadas. Se convierte en el núcleo fundamental de una maquina omnipresente que responde acelerando o reduciendo (en situaciones de

20 Véase por ejemplo en Latouche (2008) la crítica desde la teoría del decrecimiento a los sistemas económicos actuales de crecimiento infinito.

crisis) su actividad como consecuencia de complejas relaciones con los índices de consumo, bajada o subida de precios y niveles de vida. En el mejor de los casos es posible poner en cuestión las relaciones de fuerza que conforman su estructura y las consecuentes desigualdades que en ella misma se generan. Se puede medir y comparar la capacidad de las empresas por fabricar o generar servicios o la de los individuos para ser productivos.²¹ Consecuentemente también se puede criticar las brechas sociales que desvelan estos mismos análisis comparativos. Pero de lo que no hay duda es que su mecanismo central se da por constituido y que cualquier solución recaerá en un nuevo reajuste de la maquinaria: sobre la regulación o flexibilización de los medios de producción, de los recursos humanos, el capital social, o los recursos tecnológicos.

No es nada extraño entonces, que allí donde este sistema está constituido, la escasez social más que un a priori justificativo se haya convertida en una consecuencia de la propia inercia productiva. Para quienes habitan los contextos del capitalismo avanzado, donde se han sustituido los fines por los medios, donde se puede establecer la premisa de “producir por producir” a pesar de sus perniciosos efectos ecológicos y sociales (Ibañez, J. 1996), la producción no se observa ya como una opción para poder vivir mejor, sino como un objetivo continuo que hay que conseguir para poder subsistir. Esta asunción naturalizada sitúa a la mayor parte de los individuos al servicio de la producción y no al contrario. Como señala certeramente Raymon Williams, la versión dominante del modelo de producción global se ha visto posibilitado gracias a una interpretación del mundo como una reserva de materias primas, en donde no solo el medio físico, sino también los seres, se han convertido en medios de producción. Dicho con más precisión son medios para conformar el fin productivo. De forma que lo requerido -según este autor- si se quiere reconvertir los modelos sociales hacia formas más vivenciales, es el paso de la producción a los medios de vida (William, R. 1984:306): retomar aquellos medios que tienen como objetivo vivir en lugar de esas otras formas cuyo objetivo ha sido suplantado por el de producir; y donde en lugar de darnos vida hemos alimentado a la maquina industrial que ahora nos alimenta.

A pesar de que la noción de producción está en cierto grado ya constituida, esta debe ser circunscrita al ámbito estructural del sistema de economía de mercado y al ámbito conceptual del imaginario industrial. De esta forma conviene relativizar aquellos discursos que tratan de naturalizarlo como si de algo consustancial a

21 Este último aspecto hace referencia a la medida de aquellos productivos -que trabajan- en comparación a esos otros improductivos, sin trabajo.

cualquier sistema social se tratase. En ocasiones son las voces de especialistas y expertos los que sirven de coraza a este término dándolo por necesario, y enmascarando, con conciencia o sin conciencia de ello, las verdaderas relaciones de fuerza que empujan su dispersión e institución. Los legitimados para justificar teorías, actuaciones o intervenciones, ejercen entonces no sólo una reproducción de lo ya constituido sino una práctica constituyente. Nos resulta útil, por tanto, traer a colación algunas de las reflexiones de-constitutivas que realiza Philip Descola (1994) en su estudio sobre los *Achuar de la amazonía ecuatoriana*. Una población que presenta como veremos características contextuales afines a los Kichwas Canelos y en las que se atisba la presencia y la existencia de un sistema y un imaginario que escapa a la lógica del modelo mercantil- productivo.

En contra del postulado del mercado por el cual existe una *escasez consustancial* a la que solo puede dar solución una *producción creciente*, Descola pone de manifiesta que los Achuar²² obtienen en distintos ámbitos de sus tareas sociales -y sin ayuda externa- una gran productividad con niveles muy bajos de producción. Claro está se debe entender la producción -en coherencia con este trabajo- alejándonos lo máximo posible de su significado mercantil, es decir, considerándolo como parte de esa economía sustantiva basada en la obtención de recursos para la vida (Polanyi, K. 1994); y del mismo modo la productividad como la relación entre la cantidad obtenida y las necesidades cubiertas. Más específicamente demuestra entre otros significativos y precisos cálculos que los individuos de esta etnia emplean en sus tareas relacionadas con el procurso de alimento (no transformación) una media de trabajo diario de tan sólo tres horas y media (206 minutos). Pese a todo utilizando cultivos, técnicas agrícolas y modos de aprovisionamiento de recursos muy similares a las de los kichwa consiguen satisfacer sus necesidades en abundancia.

En contra de los postulados del materialismo ecológico el estado de necesidad y carencia no es absolutamente determinante de la organización social ni de acciones continuas destinadas a realizar el objetivo productivo. Tal como señala Descola si bien se ha tratado en ocasiones de señalar la cantidad de proteínas como un factor determinante para la densidad poblacional amazónica, donde las vidas de los comunitarios se representan como una suerte de lucha entre los límites de la vida y la muerte, lo que ocurre es precisamente lo contrario: si el mínimo aceptable para la vida, bajo el cual Gross determina que están muchas de las sociedades amerindias es de 63 gramos diarios, para los Achuar oscila entre los 76 y 119 gramos diarios, siendo este tres veces el nivel de proteínas recomendadas diarias. Pero

22 Una población que para los kichwa pertenece al grupo de los *runapura*: aquellos con los que es posible establecer matrimonio por su cercanía familiar (Reeve, M.E.2002).

además de ello, y al igual que plantea Lizot (1992) para los Yanomami, lo hacen explotando muy por debajo de su capacidad de producción las áreas de cultivo, no por factores restrictivos de la naturaleza, sino por cuestiones culturales relacionadas con el prestigio social.

El autor aprovecha también para realizar una crítica a propósito de Marshall Sahlins, que es pertinente para nuestro análisis. Como expresa durante su estudio, pese a que Sahlins considera errónea la imagen de sociedades del Paleolítico cazadoras recolectoras representadas en torno a una continua situación de desesperación y hambruna, es sin embargo participe de una perspectiva evolutiva que cabe cuestionar. El autor criticado entiende que la transformación técnica y económica, incluyendo los procesos de agricultura, han dado paso en todas las sociedades donde se manifiesta, de forma inequívoca, a un aumento en el trabajo individual y un declive de la productividad. Según esta perspectiva las formas de “economía doméstica” de los antiguos modos de baja producción (no agrícola) estaban sujetas al riesgo de fallas que obligaban a muchos grupos a ser ayudados por quienes producían más. De modo que acabaron siendo suplantados a lo largo de la historia, por la inseguridad que provocaba la falta de excedentes.

Pero esta interpretación no encaja para la población que describe Descola y tampoco para los kichwa canelos. Tanto unos como otros demuestran la capacidad de establecer formas óptimas de abastecimiento para la correcta satisfacción de sus necesidades sin basarse en una economía de excedentes, sino más bien -en el caso Kichwa- en base a un sentido comunitario arraigado. Las fallas en el autoabastecimiento son casi inexistentes²³, o por lo menos, puestos a comparar teóricamente, menos crónicas y perdurables que las crisis denominadas como naturalmente cíclicas, que afectan a los sistemas económicos modernos y en donde los estados deben finalmente ponerse en disposición de establecer formas de ayuda para sus individuos: en muchos casos no practicadas y en muchos otros mediados por bancos que han cancelado el crédito. Además es significativo destacar que tal como demuestra Descola, la presencia de agricultura no es siempre un signo de evolución hacia la complejidad de sociedades industriales con sistemas de producción de excedentes. Traducido al campo que analizaremos en adelante, el hecho de que los kichwas apliquen la agricultura no les convierte en detentores de la misma lógica latente que sustenta la producción agrícola moderna. Del mismo modo que en las poblaciones Achuar los cultivos se explotan al mínimo de su capacidad, porque es este

23 Para el análisis de las carencias sentidas por los kichwa y sus modos de resolución, véase el trabajo de investigación de Rodrigo Martínez “Atravesando el espejo del desarrollo sostenible. Una aproximación sociológica al bien vivir de los kichwas canelos amazónicos” (2010), donde se exponen las carencias conceptualizadas por los runa (personas kichwa) y su carácter comunitario de autosuficiencia en la resolución de las mismas.

un valor inamovible para su denominada 'buena vida' o *shiir waras* (Descola, P. 1994), los sentidos en los que se imbuyen las relaciones que los kichwas establecen con los recursos de los que se abastecen, condicionan la manutención de un entorno saludable, donde llevar a cabo también su 'buena vida' o *sumak kawsay*.

3.1. LOS CONTRA-SENTIDOS KICHWAS

Pese a la existencia de posturas solidas desmitificadoras de la naturalidad del sentido de producción en el ámbito de las comunidades indígenas, las carencias detectadas en los poblados Kichwas canelos por los agentes intervencionista no han dejado de beber del imaginario del sistema económico de mercado. Con más o menos modificaciones, o de forma más o menos intencional se ha tratado solucionar las 'necesidades' mediante la producción.

Es cierto que desde el ámbito teórico del intervencionismo no ha pasado desapercibido la falta de objetividad que tienen algunos agentes a la hora de definir las necesidades de un área de intervención concreta, aunque se ha prestado menos atención al sentido productivo implícito que acompaña a cualquier intento de solucionar dichas necesidades. En este sentido, por ejemplo, se ha señalado que las formas de auto-abastecerse a las que se circunscribe la manera de entender unas buenas condiciones de vida en este tipo de comunidades, 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 Mejia 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, I. Arrobo, N. y Ojeada, L. 2005). Pero pese a lo acertado de estas críticas, en el marco de las soluciones el carácter productivo subyace tornándose menos aparente y poco cuestionable.

Este carácter obviado y sumergido se hace más evidente cuando se evalúan intervenciones tan a priori susceptibles de cuestionar el sistema industrial como son las esgrimidas en aras del desarrollo sostenible. Cuando hacemos un repaso histórico de las actuaciones habidas en la región amazónica puede observarse como si bien las actuaciones en aras del desarrollo más convencional mantenían una actitud productivista, el añadido sostenible no produjo cambios determinantes ni en los procedimientos ni en las soluciones. Pese a los cambios conceptuales -o quizás por ellos- y a pesar de las políticas surgidas a partir de los años noventa con la celebración de Rio de Janeiro, la base para dotar de significado a los diferentes actuaciones sería la misma. Se trataría de actuar sobre lo que en 1964 con la reforma agraria el estado ecuatoriana denominó 'tierras baldías'. Espacios amazónicos

desaprovechados que precisaban de la colonización de los habitantes del resto de las regiones nacionales²⁴ para ser aprovechadas, es decir, productivas. En el fragmento de la entrevista realizada a José Proaño, miembro de Acción Ecologista Ecuador, se recoge de forma aclaratoria y explícita el contexto en el que sucedieron estos acontecimientos.

Hay que revisar el tema de la producción en un marco histórico. Por ejemplo, la introducción de ganado en algunas comunidades. Eso fue para poderle dar “un carácter productivo a la tierra” y no perderla, en un momento en que las tierras amazónicas “se consideraban tierras baldías”. En caso contrario les quitaban las tierras, las declaraban baldías y sujetas a colonización. De hecho, meter vacas es una locura, pero si no las metían les quitaban la tierra.

Existe un marco de incertidumbre en el que “los de fuera” se terminan preguntando: ¿porque 200.000 has. de bosque amazónico ocupadas por 40 personas no son capaces de producir nada? Entonces las ONG’s acaban dando proyectos productivos para romper precisamente la dependencia con estas ONG’s, como una pescadilla que se muerde la cola.

José Proaño

Como expresa nuestro entrevistado, a la Amazonía se le pretendió dotar en aquel entonces de un carácter productivo que no poseía. Esta es una consecuencia considerada casi inevitable hasta la actualidad, dado que ya sea desde las nociones más convencionales o alternativas, como las esgrimidas por las ONG’s, lo que acaba ocurriendo es un proceso en el cual debe actuarse-productirse sobre un terreno que provoca ‘incertidumbre’, desasosiego, a quienes viendo sus posibilidades no pueden dejar de considerarlo desaprovechado. De este modo aquellos legitimados para ver, observar e intervenir (desde instituciones asociativas o administrativas) se encuentran de pronto ante un espacio improductivo, un territorio en el que, inexplicablemente además, existen habitantes que no han sido capaces de producir nada. Son los runas (personas kichwas), entre otros habitantes de la zona, los que continúan formado parte de aquellos incapaces que sorprendentemente para la lógica mercantil, no extraen rentabilidad a un espacio abundante y exuberante²⁵.

24 En la Amazonía, el proceso de reforma agraria de 1964 provocó un acelerado proceso de colonización en las llamadas “tierras baldías”, tierras que en realidad habían sido ocupadas por los grupos indígenas desde tiempo inmemorial y cuya vocación era fundamentalmente forestal. (Tapia, L. 2004)

25 Esta abundancia y exuberancia no-aprovechada que significa a su vez no-controlada (dominada), es una concepción que bebe del origen mítico religioso de la sociedad occidental. El entorno natural -la amazonia- se concibe como un medio a dominar y transformar pero a su vez como un espacio virgen, intocable. Un ejemplo de la primera concepción lo encontramos en el Génesis donde se describe minuciosamente la aparición de la pareja humana como la culminación de todo proceso de creación: Dios les da la bendición y les concede el “dominio” sobre toda la creación (véase Génesis, 1, 26-29 y IX, 1-3). También los pensadores de la Grecia clásica consideraban que la creación ha sido bien dispuesta para disfrute humano, pero los dioses le han atribuido, a su vez, la misión de ordenar

Y los colonos, los que si contaban y cuentan por su capacidad, son los llamados a sustituirles e introducir a la ‘nada’ amazónica en el ‘algo’ del estado ecuatoriano.

La producción en cualquiera de sus formas acompañaría desde entonces como una solución a las intervenciones destinadas a solventar las necesidades de los habitantes de estos territorios baldíos.

Empero su puesta en práctica no debe considerarse, tan sólo, como una práctica equivocada aunque inocua, pues en su uso ha quedado de manifiesto toda una estela de dificultades -o quizás fracasos- en el interior de las comunidades. Un trabajo elaborado en 1999 por el Departamento de Desarrollo Sostenible del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) señalaba “que gracias al apoyo del Estado en forma de facilidad de créditos y regulaciones de tierras improductivas, los pueblos *Kichwa* habían invertido en ganadería, lo que no solamente es destructivo para el medio ambiente sino también ha provocado cambios culturales en los sistemas de los *muntum* (grupo tradicional y residencial) y el *yachak* (autoridad ritual y política)” (Encalada et al, 1999: 14). A pesar de ello, el mismo BID, el Banco Mundial y otros organismos auspiciadores como las ONGs, han llevado a cabo multitud de proyectos, en cuyos resultados ha vuelto a constatarse que el método productivo, que pretendía liberarles de la dependencia, ‘es una pescadilla que se muerde la cola’²⁶, una solución que no es absoluta para comunidades que tradicionalmente, como expresan nuestros informantes Cesar Cerda y Leonardo Viteri, ‘no son productores en base a un objetivo comercial’²⁷.

Nosotros, por naturaleza, “no somos productores ni comerciantes”, a diferencia de los indios de la sierra, nosotros somos más de autoconsumo.

(Cesar Cerda).

y acabar una creación inconclusa. (Aramburu, F. 2002). Un ejemplo de la segunda, de una visión de la naturaleza pristina, se observa en el fragmento donde “Adán, tras cometer el pecado original, es expulsado del Edén”. Este fragmento nos remite al mito del paraíso perdido o del eterno retorno que también se refleja el neomito de la naturaleza salvaje (neomito preservacionista) que pudo dar lugar a la creación de las primeras áreas protegidas en el siglo XIX. Esta teoría era ya compartida en 1966 por autores como L. White, quien señalaba en su artículo titulado “The Historical Roots of one Ecological Crisis” que en la interpretación occidental de la Biblia está una de las justificaciones del dominio del hombre sobre la naturaleza. Sin embargo, otros afirman, en contra de esta idea, que las religiones orientales tampoco evitaron la degradación ambiental, citando el caso de Japón (véase Diegues, A. 2000:43y ss.)

26 Nuestro informante utiliza una expresión muy similar a la que utiliza Jorge Orduña en su análisis sobre las ayudas de las ONGs, donde señala que “el perro de la ayuda siempre termina mordiendo la cola” (Orduña, J. 2004:115).

27 En el mismo estudio del departamento del BID, se constata que este organismo ha financiado un programa de créditos en colaboración con la federación Shuar que, según su presidente ha enfrentado algunos problemas: “la difícil recuperación de los créditos debido a la alta tasa de interés (51% anual), la demora en la solicitud y las consecuencias ecológicas de las inversiones en ganadería” (Encalada et al. 1999:64).

Para el pueblo kichwa de Pastaza, e incluso para la mayoría de pueblos amazónicos, “el salir al mercado vender” u ofrecer a otra gente, “era sinónimo de mendicidad”, de pobres. Pedir “no era digno”, no somos pueblos comerciantes en realidad. Muy pocas familias vienen a vender y llegan y aguantan dos o tres horas no más. No están acostumbrados a eso. “Siempre fue el intercambio y la reciprocidad, no vender.

Leonardo Viteri.

Los *Kichwa* amazónicos han sido, y son sobre todo, cazadores pescadores y agricultores de ‘autoconsumo’. Sus prácticas son el origen y al mismo tiempo el producto de una cosmovisión en la que los medios y los fines que de ella se desprenden pueden chocar, casi en sentido opuesto, con los valores de una sociedad donde la forma económica dominante se basa en el comercio, y la subsistencia en el salario. Como asegura la socióloga Ruth Arias de la Universidad Estatal Amazónica “mientras que para los indígenas puede ser indigno trabajar -en el sentido de recibir un salario destinado a adquirir alimentos a través del dinero y no a través de sus propias manos (cazando o cultivando)- para la cultura occidental, no trabajar puede ser síntoma de una pobreza también indigna o propia de los vagos. Y a su vez, la habitual reciprocidad de las relaciones comunitarias podría interpretarse en el ámbito de la pobreza como caridad” (Ruth Arias).

Pero como veremos, las diferencias que demuestran nuestros informantes a la hora de abordar el concepto de producción van más allá de una mera distancia interpretativa del mismo. Su forma de excluirse de la categoría moderna de los productores no les sitúa por ello en la contraparte de los no-productores²⁸. La dicotomía no se establece en la medida que lo que ocurre no es una inversión de sentidos, o una mala interpretación, sino un vaciado del propio sentido producción industrial occidental²⁹ hasta el punto de que parece inviable, para el analista externo, encontrar una correspondencia coherente en la visión kichwa. Este supone un primer momento de quiebra para el investigador, en el sentido de Agar (2002), que en realidad se corresponde con un proceso de autoexclusión de

28 El hecho de que, desde el ámbito del sentido, sea desplazado un grupo de personas -sin formulas intermedias- al ámbito de los no productores o improductivos, deja constancia de cómo el ‘campo de sentido’ (en el que cobra sentido la acción) establece fronteras dicotómicas en torno a su núcleo sólido mas incuestionable, la producción. Aquellos que no lo comparten son enviados a un espacio fronterizo, el de la negación, un sin lugar, en el cual al mismo tiempo que se les expulsa se les mantiene unidos al campo. Todo aquello que no sea producir en los términos en que mas o menos ello implica es destinado a la negación sin más, a la invisibilidad por ausencia de sentido. Una ausencia que la hermenéutica del investigador debe aspirar a comprender. (Para constatar la importancia de la negación en las estructuras semióticas véase Greimas 1973).

29 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, E.W.1990) todo y a pesar de saber de la existencia de distintas disonancias en el propio interior del llamado occidente.

los propios Kichwas de la esfera de las categorías metafóricas industriales con las cuales se les suele observar. Esta quiebra o confusión inicial se diluye al escuchar y analizar pausadamente lo dicho por nuestros próximos informantes sobre la idea de producción. Es entonces que emerge a la superficie lo que quizás para nosotros, en su uso cotidiano, había pasado desapercibido. El informante 1 y el informante 2, kichwas dirigentes de varias comunidades, así nos lo explican.

Nosotros no entendemos la palabra producir. Parece que uno provoca, es “el autor”. No sé si yo lo entiendo mal, tal vez sea así. Por ejemplo, tú puedes producir mil televisores y tú eres el autor. En nuestro caso, “yo no soy el creador” del mani (cacahuete), pero puedo “contribuir” para que éste se multiplique. Nosotros utilizamos ‘miriachina’, pero esto no es producir, “no se parece”, puede significar “aumentar, incrementar, multiplicar”. Se utiliza en el ámbito agrícola, chamánico, o de conocimiento. Inlicita mirachina ‘incrementar el mani’, sería parecido a producir el mani. En cambio en el ámbito chamánico ellos dicen que “multiplican su conocimiento” aprendiendo ‘supaitamirachina’. También se puede aplicar a las familias, a los animales. Los que tienen muchos son mirachima. A las mujeres también se les dice que pueden “tener poderes” ‘miriachiasua’, que significa hacer “aumentar la chicha” (bebida fermentada a base de yuca) con poca yuca.

Informante 1

Miriachina quiere decir producir en chacra, en la familia, en conocimientos, pero se basa o pone un límite, que es del equilibrio de la naturaleza.

Informante 2

Aquello que nuestro informante refleja en su extrañeza es precisamente aquello que por obviado a podido hacerse opaco a nuestra conciencia. Nos recuerdan que existen quienes no comparten la normalidad del acto de producir en los términos industriales con que nosotros lo aprehendemos. De hecho, *miriachina*, es un concepto que aunque puede ayudar a explicar ciertas diferencias, ‘no se parece’ sobre todo en lo que concierne a las connotaciones que se desprenden de su significado de ‘incremento’. Pone el acento en un proceso ya iniciado donde se concibe un sujeto que contribuye aumentando tanto los ‘recursos naturales como los conocimientos’. Pero choca profundamente con ese sujeto que adquiere especial protagonismo en la idea de producción industrial por ser el autor del propio acto. De esta forma el proceso llevado a cabo deja de ser el eje principal en el que concurren distintas fuerzas, para subordinarse al protagonismo de un sujeto (o sujetos) quien es el máximo responsable en dar a luz el producto. Donde la noción de ‘colaboración’ (contribuir) se ve entonces desplazada por la de “creación”.

A partir de estas resumidas diferencias puede ser interesante escharbar más profundamente en las implicaciones de ambos conceptos. Al fijarnos en las imágenes

que intuitivamente nos evoca el término de producción advertimos que nos remiten a procesos de manufactura en los que se elaboran, desde las materias primas, objetos casi inéditos: por ejemplo un televisor fabricado a partir de petróleo, minerales del cristal y metales. El individuo, o el trabajador, es el creador de un valor añadido originado desde el comienzo de la transformación hasta la finalización del objeto. Este diferencial sin embargo se centra en el acto de la transformación creadora y tiende a aislarse del resto de procesos imprescindibles para la obtención del producto: tanto de los métodos de obtención de recursos, transporte y comercialización como, sobre todo, de los procesos biológicos y geológicos que determinan la disponibilidad de la materia prima. Porque mirado en sentido estricto el fragmento de la actividad en el que se ejerce la creación esta constreñida por unos recursos naturales que dispuestos con mayor o menor abundancia, o mejor o peor acceso, la limitan. De modo que desde este sentido lo ocurrido durante el proceso puede denominarse con más precisión un proceso de ‘contribución creadora’, muy distinto de ese espejismo de ‘autoridad radical’ que impregna la idea de producción.

En cualquier caso, dicho espejismo podría ser comprensible en procesos de transformación en cadena en los que se pierde en la lejanía la noción de su forma original. Como podemos imaginar, o considerar si quiera, los originarios recursos que han dado lugar a la conformación de una grabadora digital, un mp3 o una pantalla de plasma, cuando en abundancia se presentan ante nosotros en los estantes de los grandes almacenes. Pero si bien este des-entendido es propio de la situación de des-contextualización que vivimos, se vuelve casi incomprensible cuando su significado se expande y coloniza otros ámbitos donde no ocurren procesos tan elaborados. Como señala nuestro informante, parece extraño que se puede hablar de “producción agrícola” con la misma naturalidad y sentimiento con la que se sustenta el espejismo de la autoría en la “producción de televisores”. La metáfora industrial de la producción proyectada sobre la naturaleza, en lugar de concebir la agricultura como un proceso en el que la tierra pone al abasto unos productos para ser extraídos por el hombre, considera a un hombre que con su autoridad se desvincula de la tierra hasta el punto que parece capaz de extraer recursos casi sin límites o, por lo menos, como si los límites estuvieran más del lado del trabajo del individuo que del de la propia naturaleza³⁰. Como si el agricultor pudiera ser, a caso, el “creador del mani”.

30 Del mismo modo con que naturalmente se habla de “producción agrícola” se habla también, como muestra Naredo, de “países productores de petróleo” (Naredo, J.M. 1996). En lugar de hablar de “extractores de materias primas” el hecho de calificarlos como productores permite la confusa irrealidad de ponerlos al mismo nivel que aquellos otros países productores de maquinaria, tecnología o bien estar. De modo que las diferencias y desventajas que en términos mercantiles supone la especialización en la exportación de materias primas -dependencia y deuda externa- parece así maquillada. Pero además se esconde otro perjuicio directamente relacionado con este premeditado cambio terminológico. La diferencia entre ser productor o extractor esconde una consecuencia muy

Bajo esta comprensión la balanza entre el la madre tierra y el hombre que la trabaja parece inclinarse hacia el segundo de ellos. El desequilibrio que todavía hoy evoca el concepto analizado es el mismo que, como señala Naredo en su trabajo sobre la evolución de las nociones económicas (1996), acabó por dar 'vuelos propios' a la idea de producción hasta el punto de desarraigarla de los medios físicos en la sociedad moderna. Cuando durante esta evolución 'el trabajo' se convirtió en la viva expresión del éxito, se hizo mundano lo que antes estaba mediado e influido por la capacidad divina: la madre tierra pasó de ser engendrada por el dios sol o el dios judío, a ser explotada por la única mano del hombre. En estas circunstancias los primeros economistas (fisiócratas), todavía concebían la tierra como un ente que crecía infinitamente pero que, aun produciendo en aumento, debía ser explotada 'sin menoscabo de los bienes fondo', o lo que es lo mismo, teniendo en cuenta su ritmo de crecimiento. Sin embargo con el advenimiento de la ciencia y la demostración de la finitud -y del no crecimiento de la tierra- los modelos productivos de la economía moderna prefirieron centrar su actividad en el universo estanco del valor dejando a un lado los límites que evidenciaban los nuevos descubrimientos. Y la producción se desarraigo hasta tal punto de dejar la sensación de que no era la madre tierra, sino la madre industria, la que con voluntad propia y por encima de los hombres y de sus voluntades -o regido por la inercia reguladora del mercado- abastecía de recursos a los individuos. Desde entonces la cantidad extraída podía confundirse con la cantidad producida, como si el hecho de extraer pudiera ser equiparable al de crear. Es decir, considerar inédita e infinita la elaboración o extracción de materiales, pues cuanto más se trabaja, mas se extrae.

Ahora bien *miriachina* como señala nuestro informante pone límites a esta extracción sin límites. Como nos lo explica en términos dualistas nuestro informante se trata de una noción que pone un tope en la balanza, en aquella medida en que el peso humano esta en equilibrio con el lado de la naturaleza³¹. Esta capacidad de obtener recursos mediante prácticas adaptadas al contexto en el que viven es coherente con el significado de incremento, entendiendo este como aquella acción que los Runas practican sólo con la intención de influir o ser coparticipes:

similar a la de la deuda externa, lo que Martínez Alier ha descrito como un agudo proceso histórico de "deuda ecológica" (Martínez, J. 2003). Los países que la sufren como consecuencia de haber enfocado su desarrollo en base a la extracción sin límites de recursos -es decir producción de materias primas- acumulan una degradación ecológica que seguramente les impedirá en el futuro abastecerse de recursos dentro de sus propias fronteras.

31 La idea que expresa nuestro informante de un equilibrio entre la naturaleza y el hombre reproduce la dicotomía típicamente occidental entre naturaleza y cultura. A pesar de no ser este el objeto de nuestro artículo conviene señalar que desde la etnografía existen numerosos autores (Descola, P. 1999, Bird, D. 1993, Hornborg, A. 1996, Rival, L. 1996, Arhem, K. 1996) que dejan en evidencia la falta de esta separación dual.

influir en aumentar conocimientos, bebida o mani. Se aleja, de otro modo, de un mero acto consciente de ‘apropiación’ mesurada de recursos con el fin de abastecer, efectivamente, o sosteniblemente, al lado humano o de la comunidad. La índole del propio proceso de colaboración en el incremento de recursos implica una relación muy distinta a la de ‘apropiación’ de los mismos. Supone tomar una distancia considerable con los supuestos materialistas, -de Marx y sus seguidores-, por los que se considera al ser humano histórico como un ser apropiador: pues tal como da por hecho Marx, si bien todos los sistemas de convivencia practican la producción para ‘apropiarse’ de unos recursos, sean destinados a la comunidad o la sociedad, sólo el sistema burgués se ‘apropia’ para convertirlo en propiedad privada³². Pero en la medida que para los Kichwa *miriachi* posee un carácter intransitivo se vuelven miscibles los lados, y se derrumba la concepción de un acto de posesión estanca del humano sobre su medio, sea cual sea el destino de lo apropiado o sean quienes sean quienes lo realizan. Ellos no son quienes realizan la acción de *miriachi*, a pesar de que sí pueden contribuir a ella. En el caso del aumento de la bebida “chicha”, la persona que logra ser *miriachiuasa* (gran productora de chicha) está acompañada de unos poderes que interceden entre ella y la yuca, de forma que su responsabilidad es indirecta sobre el hecho de conseguir una obtención más copiosa de lo habitual. Los poderes con los que nace el *miriachiuasa*, ese don para aumentar, no convierte al individuo en un mero espectador pero tampoco en un productor, o controlador total de los procesos de incremento. Y las actividades practicadas en la selva más que un acto de obtención del recursos del Runa sobre la naturaleza baldía, deviene un acto de contribución a procesos en lo que ellos mismos se incluyen bajo su signo cultural.

Esta forma de intervención se percibe con más claridad en el caso del cultivo del mani (cacahuete) al que hace referencia nuestro informante. Dentro del ámbito agrícola donde la mujer desarrolla gran parte de sus roles, cobran sentido los cantos a *Nunguli* (espíritu de la chacra) con los que la mujer *Runa*³³ en sus tareas cotidianas de manutención y recolección contribuye a la fertilidad de la tierra. Ella

32 Para Marx todo tipo de sistema social se ha basado en un modo de producción de la cual pueden extraerse elementos comunes: “el sujeto, la humanidad, y el objeto la naturaleza son siempre los mismos” (Marx, K. 1975:8). De esta forma Marx entiende toda producción como un acto de apropiación aunque critica la perspectiva de los economistas clásicos por la cual han naturalizado sus propias formas de apropiación como propiedad privada: “toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo dentro de y mediante una forma de sociedad determinada. Es sin embargo risible dar un salto de esto a una forma determinada de la propiedad, como por ejemplo a la propiedad privada. La historia muestra más bien la propiedad común, por ejemplo, los indios, los eslavos, los antiguos celtas) como la forma más originaria....” (Marx, K. 1975 :10).

33 En la cultura *kichwa* amazónica, se considera que la *warmi* (mujer) es quien esta ligada a la fertilidad y con ella a la tierra, por tanto es también ella quien debe encargarse de las tareas agrícolas.

(la tierra) es quien engendra el *mani* y es por ello que se busca un dialogo que a través de códigos rituales establezcan su influencia utilizando a los espíritus como mediadores. Pero no es una “ella” aislada, ya que a ella se le debe coexistencia. A la chacra cabe cantarla, cuidarla y enriquecerla de acuerdo a la sabiduría kichwa y cuando baje sus niveles de disposición de recursos, dando muestras de cansancio, debe entonces rozarse otra parcela mientras se espera a que descanse la primera. Sin artificios que fueren a trompicones una producción momentánea. Y sin el también espejismo de la efímera fertilidad que acompaña a los denominados fertilizantes químicos, al convertir un territorio vivo, en poco tiempo, en una tierra yerma.³⁴

4. CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos visto el sentido de producción y los modos de actuación que orienta este sentido no son compartidos por los kichwa. Sin embargo este es un modo de hacer en el que se han visto enredadas las nuevas formas de institucionalidad legal indígena surgidas a mediados del siglo XX. Si bien en un primer momento los objetivos de estas federaciones representativas de las comunidades eran como señala Reeve (2002) mejorar la eficiencia de sus reivindicaciones ante el Estado, y defenderse de las enormes presiones lanzadas desde los centros nacionales e internacionales para ser ‘desarrollados’ y ‘productivos’, cabe considerar que la propia inercia institucional en la búsqueda de apoyos y subvenciones les ha obligado a menguar sus pretensiones. A pesar de que desde estos centros se continua haciendo hincapié en reivindicaciones originales como ‘la consecución de un proceso de autogestión para romper las cadenas de dependencia y de miseria’, ello no impide que en los modos de conseguirlo (en los procesos) se mencione la vía de ‘a producción como solución’. En el Plan estratégico (2000-2012) de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, a la cual pertenecen gran parte de las comunidades kichwa canelos, queda explícitamente de manifiesto:

Es urgente “mejorar los proyectos productivos” y entrar en un “proceso autogestionario”. Ello además constituirá “una base importante para cualquier proceso de negociación con el Estado y con petroleras”. Más que una oposición a su presencia permitiría condicionarlos a su grado de apoyo a las iniciativas locales, siempre que se respete de manera estricta la autonomía y el autogobierno. Ese fortalecimiento además sería la mejor respuesta a proyectos destructivos de los espacios de vida existentes en el territorio (llámense petroleros, mineros, de colonización o de

34 La chacra es un sistema agrícola de rotación caracterizado por la diversidad de sus cultivos. Consiste normalmente en cuatro o cinco parcelas intactas de selva que se van cultivando consecutivamente cada 4 o 5 años después de su quema. Al cabo de un periodo de aproximadamente 20 años se abandona esta zona y se busca otro área, de acuerdo a criterios tradicionales de fertilidad y territorios familiares, donde se comienza de nuevo la chacra.

explotación de la biodiversidad). El Fortalecimiento de la Economía comunitaria e intercomunitaria será la única fuente real de la autonomía de los territorios indígenas, junto con organizaciones políticas fuertes y sólidas

OPIP 2000:24

Frente a la agresión externa de macroproyectos se propone en estas líneas el fortalecimiento comunitario como prioridad. Hacerlo pasaría ineluctablemente por producir, aunque no tanto por ser una condición imprescindible para la consecución de sus fines, sino porque les permite establecer 'la base para cualquier proceso de negociación' con aquellos que precisamente les impiden conseguirlo. De modo que lo que a priori parece una asunción voluntaria, se convierte en realidad en una forzada utilización de términos exógenos a modo de 'monedas de cambio' para tratar de buscar el favor del estado o las petroleras. Plasmar estos conceptos en documentos, es decir hablar y escribir en términos de producción supone hablar en el lenguaje de estos organismos, lo que se traduce en una oportunidad de aspirar a una negociación aparentemente ecuánime. Pero asumir ciertas nociones y hablar en base a ellas no es una mera reproducción de lexemas, una 'mera palabrería'. Hacerlo implica que los procesos de comunicación que los incluyen favorecen situaciones comunicativas donde los hablantes se 'sitúan' en un espacio y un contexto concreto, con quizás implicaciones no tan ecuánimes u objetivas. Lejos de eso que Habermas llama la ética del discurso de la 'situación de habla ideal', una estrategia comunicativa general para conocer diferencias y resolver conflictos (Habermas, J. 1990), las situaciones a las que empuja un proceso comunicativo, los sitios donde la conversación se lleva a cabo implican ya un posicionamiento. Porque seguro que no es lo mismo hablar en la selva que hacerlo en un despacho. Hacerlo en términos de productividad les sitúa más en la segunda opción, supone arrimarse peligrosamente allí donde la negociación está perdida de antemano, allí donde la producción se da por obviada.

La apariencia de simple entendimiento puede encubrir entonces las relaciones de fuerza que han empujado el proceso comunicativo que ahora se presenta, como en el documento, como una asunción normal de conceptos y sitios. Pero estos conceptos productivos o estos des-contextos nada inocuos emergen en forma de una distancia conflictiva entre los líderes institucionales indígenas y las propias comunidades. Estos líderes entran en una inercia de trasgresión de sus demandas originarias en cuanto que la propia "institucionalización" internacional, en torno a las que se subordinan las formas locales tal como lo señala Escobar (1995), trae consigo ciertos recortes en el ámbito de las posibilidades. Implica que para optar al apoyo y financiación exterior deben, como hemos visto, hablar en otros términos y en definitiva, homogeneizar su discurso y sus prácticas para poder entenderse. Y

estas prácticas se distancian tanto de las comunidades de la selva como lo están las sedes institucionales que tratan de representarles en la ciudad.³⁵

Prueba de ello es que a pesar de los intentos por establecer modos diversos de producción desde las organizaciones legales indígenas en los poblados Runa, algunos de los líderes ventrílocuos de las de estas organizaciones lo asumen como una "asignatura pendiente"³⁶: una asignatura que no consiguen pasar y que supone una prueba para, de otra forma, ser a-probados, o reconocidos desde fuera. De ahí seguramente también que mientras la OPIP habla en términos de proyectos productivos, sus informes locales señalen una relación conflictiva de los poblados con este tipo de proyectos. Según nos muestra Erika Silva al respecto son los propios miembros comunitarios que integran dicha organización, los que así lo reconocen cuando se hace alusión, por ejemplo, al proyecto PRODEPINE auspiciado por el Banco Mundial: dicho proyecto "se negó a reconocer y coordinar con los proyectos internos en marcha, que estaban enmarcados en nuestra estrategia por consolidar la defensa y manejo de los territorios, sobre la base de nuestros principios y conocimientos" (Silva, 2002: 37). En el lapso de 36 meses de intervención se realizaron 15 perfiles de proyectos, los cuales partían en principio desde la única premisa de fortalecer el proceso de autonomía y gestión integral de los territorios. Sin embargo como muestra Pablo Ortiz en su estudio sobre las vicisitudes de este proceso, en realidad más del 70 por ciento de los recursos se concentraron en proyectos productivos y administrativos, mientras que las experiencias indígenas se centraban más en reivindicación de territorios y en la defensa de derechos civiles y étnicos. (Ortiz, s.a.)

35 Cabe reconocer que existen iniciativas desde instituciones indígenas que tratan alejarse de la noción más sólida de la producción industrial. El Instituto Quichua de Biotecnología *Sacha Saupai*, que ofrecen a través de sus "planes de manejo de recursos" una orientación distinta del concepto de producción: en lugar de priorizar la producción de excedentes con un objetivo comercial, se considera que la producción debe ser local y orientada a sustentar la seguridad alimentaria y de salud de las comunidades. Se puede producir, pero lo esencial es mantener los conocimientos ancestrales y adquirir otros nuevos para poder solucionar los conflictos que impone la modernidad. Por ejemplo, producir y conservar las plantas medicinales que tradicionalmente se han utilizado para asegurar la salud de la comunidad, pero también aprender a producir pescado amazónico en piscinas terrestres, en un intento por evitar comer pescado de un río contaminado aguas arriba. Para más información véase Vcabela, R Landazuri, X. y Guarderas, L. (2005).

36 Cesar Cerda, director de Amazanga -instituto que ha colaborado en la mayoría de proyectos de la OPIP-, nos comenta en una entrevista que la producción sigue siendo una "asignatura pendiente" para las comunidades. En un principio buscaban proyectos productivos para toda la comunidad (como es el caso de el proyecto Samay), aunque muy pronto eran dejados de lado. Para el ex-presidente de la OPIP, Tito Merino, esto es algo que seguramente tiene que ver con la visión de la propiedad común que posee el pueblo Runa. Ahora sin embargo la estrategia consiste en buscar familias concretas potencialmente productoras dentro del poblado, y que estas compartan parte de los beneficios con la comunidad.

Debido a la problemática generada por este tipo de proyectos algunas organizaciones han tratado de distanciarse del modelo productivo mediante proyectos alternativos. Y sin embargo muchos de ellos se corresponden con una reiteración menos evidente de la noción productiva en la era denominada “post industrial”: dígase por ejemplo los modelos que bajo el nombre de turismo comunitario suponen en realidad una ‘producción de servicios’ para el turismo internacional.

En la medida que las intervenciones para dar solución a las problemáticas de las comunidades vienen del sistema institucional, la noción de producción como solución se mantiene constante, con cambios en general poco sustanciosos y con un aumento continuo de la complejidad. Existe por ello siempre un grado mayor o menor de desconexión entre las comunidades y las intervenciones que reciben.

Ello provoca choques con unas comunidades que no obvian este concepto, sino que por el contrario reproducen sentidos muy distintos de los que implica el territorio y la producción que se practica sobre él. En el propio campo de sentido de la producción se presupone una separación manifiesta entre el autor de la producción y la naturaleza baldía, entre aquel que es capaz de crear y esa otra que descarnada de cualquier metáfora humana adquiere la peligrosa función de “una despensa o un almacén de materiales para el taller del artesano”. Tal como relata David Bird, “la naturaleza es vista por occidente dentro de una relación entre el sujeto y el objeto: como recursos para ser utilizados, controlados, poseídos, dominados, gestionados, y más recientemente protegidos” (Bird, D. 1993). Muy distinto de esas metáforas utilizadas por los cuatro grupos étnicos que este mismo autor analiza y donde la naturaleza es descrita como una proyección de las relaciones humanas: por medio de parábolas sexuales, de procreación o de relaciones parentales. Una proyección de lo social sobre el medio que establece una relación menos sólida y dicotómica, tal como lo ejemplifican las nociones kichwas analizadas de ‘colaboración’ y ‘no autoría’. Los sentidos que orientan la acción de abastecimiento de recursos en las comunidades kichwas se traducen en prácticas en las que se busca el incremento de la cantidad de recursos disponibles, pero no disponer siempre, en una frenética tendencia creciente, de una mayor cantidad.

Todas estas diferencias aumentan el riesgo de que las intervenciones en las que subyacen los sentidos de producción, sin dar solución a los problemas detectados, generen otros, propios de contextos inmersos en el imaginario industrial: dígase el aumento del deterioro ecológico o el de la escasez como profecía autocumplida.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO L.E. (1994), "Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las practicas de la sociología cualitativa" en Delgado J.M y Gutiérrez, J. (coord). *Metodos y técnicas cualitativas en investigación en ciencias sociales*, Madrid Editorial Síntesis, pp. 225-240.
- AGAR, M. (2002). *Language Shock. Understanding the culture of conversation*. New York: Perennial.
- ALMEIDA, I. ARROBO, N. y OJEADA, L. (2005). *Autonomía indígena, frente al estado nación y a la globalización neoliberal*. Quito –Ecuador: Abya Yala.
- ARAMBURU, F. (2002). *Medioambiente y Educación*. Madrid: Editorial Síntesis.
- BATESON, G. (1972), *Steps to an Ecology of Mind*, Frogmore: Paladin.
- BIRD, D. N.(1993). "Tribal metaphorization of human-nature relatedness". En K. Milton (ed), *Environmentalism: The view from anthropology*: Londres: Routledge.
- BOURDIEU, P. (1990), *Razones practicas*, Barcelona: Anagrama.
- (1999) "La miseria del mundo", Madrid: Akal.
- CASTORIADIS, C. (1988), *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.
- COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO (1988). *Nuestro futuro común*, Madrid: Alianza editorial.
- COULON, A. (2005), *La etnometodología*, Madrid-España: Cátedra.
- DE CERTEAU, M. (1980), *L'invention du quotidien*, vol. I: Arts de faire, Paris: Gallimard.
- DELGADO, J.M. Y GUTIÉRREZ, J. (coord.), (1994), *Métodos y Técnicas Cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*, Madrid: Síntesis.
- DESCOLA, PHILIPPE (1994), *In the society of nature. A native ecology in Amazonia*, Great Britain: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
- (1993), *Les lances du crépuscule. Relations jivaros, Haute Amazonie*, Paris, Plon.
- (1999), *en la producción du social*, Phillipe Descola, Jacques Hamel y Pierre Lemonnier, eds. Paris, Fayard.
- DIEGUES, A. (2000), *El mito moderno de la naturaleza intocada*, Quito-Ecuador: Abya Yala.

- ENCALADA, E. GARCÍA, F. Y KRISTINE, I. (1999). *Participación de los pueblos indígenas y negros en el desarrollo de Ecuador* disponible en: <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=363805>
- ESCOBAR, A. (1995). *The making and unmaking of the third world*. Estados Unidos: Princeton University Press.
- ESTEVA, G. (1996), “Desarrollo” en W. Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo*. Una guía del conocimiento como poder, Lima, PRATEC, pp. 52-78.
- ESCOBAR, A. (1995), *The making and unmaking of the third world*, Estados Unidos: Princeton University Press.
- (1996), “Constructing nature. Elements for poststructural political ecology”, en *Liberation ecologies*. Peet, R. y Watts, M., ed, Londres: Routledge.
- FONTAINE, G. (2003), *El precio del petróleo: Conflictos socioambientales y gobernabilidad en la Región Amazónica*. Quito-Ecuador: FLACSO-IFEA.
- FOUCAULT, M (1969), *La Arqueología del Saber*, México 1987: Siglo XXI.
- GARCIA, E. (2004), *Medioambiente y Sociedad: La civilización industrial y los límites del planeta*, Madrid-España: Alianza ensayo.
- GODELIER, M. (1989), *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus
- GREIMAS, A.J. (1973). *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Madrid: Editorial Fragua.
- GUDEMAN, S. (1986), *Economics as Culture: Models and Metaphors of livelihood*, Londres: Routledge& Kegan Paul.
- GUTIÉRREZ, J. DELGADO, J.M. (1994), “Teoría de la observación” en Delgado J.M y Gutierrez, J. (coord). *Metodos y técnicas cualitativas en investigación en ciencias sociales*, Madrid, Editorial Síntesis, pp. 141- 173.
- HABERMAS, J. (1990). “Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical justification”, En S. Benhabib y F. Dallmar (eds), *The communicative Ethics Controversy*, Cambridge, Mass: MIT Press.
- HERRERA, P. (2004), “Sobre los hándicaps de la mujer rural y otros lugares comunes”, en *Mujeres, el análisis*, Fondo Social Europeo, Universitat Jaume I, pp. 109-123
- (2005) *Argumentos comestibles. La construcción retórica de la percepción pública de los alimentos transgénicos*. *Revista Internacional de Sociología*, nº 40, pp. 183-205.

- HERRERA, P. y LIZCANO, E. (2009), "Notas sobre metodología y técnicas cualitativas aplicadas a la investigación socioambiental": Inedito.
- HORNBORG, A (1996). "Para una semiótica contextual". En Pálsson y Descola (coord), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Siglo veintiuno editores: Mexico, pp. 149-168.
- HOWELL, S (2001). "¿Naturaleza en la cultura, o cultura en la naturaleza? Las ideas chewong sobre los humanos y otras especies" en Pálsson y Descola (coord), *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Siglo veintiuno editores, Mexico, pp. 149-168.
- IBÁÑEZ J. (1994), *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI.
- IBÁÑEZ, T. (2003), "El giro lingüístico", en Íñiguez, L. (ed), *Análisis del discurso, Manual para las ciencias sociales*, Barcelona: Editorial UOC.
- ÍÑIGUEZ, L. (ed), (2006) *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*, Barcelona: editorial UOC.
- (2004), "El debate sobre metodología cualitativa versus cuantitativa" disponible en: <http://antalya.uab.es/liniguez/>.
- LAKOFF, G. Y JOHNSON, M, (1991), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- LATOUCHE, S. (2008), *La apuesta por el decrecimiento*, Barcelona-España: Icaria.
- LEVI-STRAUSS, C. (1964), *El pensamiento salvaje*, Madrid-España: Fondo Cultura Económica.
- LIZCANO, E. (2006) *Metáforas que nos piensan*, Madrid: Traficantes de Sueños/ Bajo Cero, (también disponible en www.bajo-cero.org/ediciones/pdf/lizcano_web.pdf).
- (1999): "La metáfora como analizador social", *Empiria*, nº 2, pp. 29-60 (también disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=199628>).
- (2003) "Castoriadis La autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la ilustración" *Anthropos*, 198 (2003): 189-209.
- LIZOT, J. (1992). *El círculo de los fuegos: vida y costumbres de los indios yanomani*, Caracas: Monte Avila Editores.

- MACDONALD, T. (1984). *De Cazadores a Ganaderos. Cambios en la Cultura y Economía de los Quijos Quichua*, Quito: Abya Yala.
- MARTÍNEZ, J. (1992), *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Barcelona: Icaria.
- MARTÍNEZ, J. (2003). *¿Quien debe a quien?: deuda ecológica y deuda externa*, Barcelona: Icaria.
- MARTÍNEZ, R. (2010). *Atravesando el espejo del desarrollo sostenible: una aproximación sociológica al bien vivir de los Kichwas Canelos*, Trabajo de Investigación presentado en la Universidad de Valencia, Departamento de Sociología y Antropología.
- MARTÍNEZ, R.(2012) “Del tiempo insostenible y del sentido del tiempo”, en *Desacatos Revista de Antropología UNAM México CIESAS*. nº 40, pp. 111-126. ISSN 1405-9274
- MARTÍNEZ, R. (2011) “La pobreza que llega y se ve”: las carencias sentidas de los kichwas canelos frente a la miseria ontológica”, en *Gazeta de Antropología*, nº 27/2, 23 .
- MARX, K. (1975), “Introducción a la crítica de la economía política (1857)”, en *obras de Marx y Engels* (OME), vol. 21 Barcelona: Grijalbo.
- NAREDO J.M. (1996), *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Madrid: Siglo XXI.
- (2004), “Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible” en *Cuadernos de investigación urbanística*, Nº. 41, 2004, pages 7-18.
 - (2006), *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*, Madrid: Siglo XXI.
- OPIP, (2000), *Plan estratégico 2000-2012 Pastaza Runakuna Tantanakuy*, Puyo-Ecuador: Comisión Europea-Comunidec-Fundación Instituto Amazanga.
- ORTÍ, A. (2000), “La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta semidirectiva y la discusión de grupo”, en *García Ferrando y Alvira, El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Madrid, Alianza, pp. 219-282.
- ORTIZ, P. (s.a), *Representaciones sociales, autonomía y desarrollo: Banco Mundial y pueblos indígenas amazónicos de Ecuador en los albores del siglo XXI*, disponible en <http://globalcult.org.ve/pub/Rocky/Libro3/Ortiz.pdf>

- POLANYI, K. (1989) *La gran transformación: crítica al liberalismo económico*, Madrid: La piqueta.
- POLANYI, K. (1994), *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori.
- POPPER, K. y LORENZ, K. (1992), *El porvenir está abierto*, Barcelona-España: Metatemas
- RAPPAORT, R.A (1987), *Cerdos para los antepasados: el ritual en la ecología de un pueblo de Nueva Guinea*, Madrid: Siglo XXI.
- (1979), *Ecology, meaning, and religión*, Berkeley (CA): North Atlantic Books.
- REEVE, M.E. (2002), *Los Quichuas del Curaray. El proceso de formación de la identidad*, Quito Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- RESTREPO, M. y CABREJAS, A. (1998), *Canelos: Cuna de Pastaza*, Puyo-Ecuador, Casa de la Cultura.
- RICOEUR, P (2001), *La metáfora viva*, Madrid: Editorial Trotta.
- RIST, G. (2002), *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Madrid: Ed Catarata.
- SACHS, W. (1996), "Medio ambiente" en W. Sachs (ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Lima, PRATEC, pp. 115-131
- SACHS, W. (ed.), (1996), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Lima: PRATEC.
- SAID, E.W. (1990). *Orientalismo*, Madrid: Libertarias.
- SILVA, E. (2003), *Mushuk Allpa, La experiencia de los indígenas de Pastaza en la conservación de la Selva Amazónica*, Quito: Comisión Europea y COMUNIDEC-AMAZANGA.
- SANTAMARINA, B (2008), "Antropología y medioambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática", en *Revista de Antropología Iberoamericana*, volumen 3, nº2, pp145-173.
- SARAYACU (2004), *Plan de vida del pueblo kichwa de sarayaku. Sarayaku sumak kausayta pacta chisa rina ñanbi*: ECORAE – TAYJASARUTA
- TAPIA, L. (2004). *Territorio territorialidad y construcción regional amazónica*. Quito-Ecuador: Abya Yala.

VACACELA, R. LANDAZURI, X. y GUARDERAS, L. (2005). *Caminando por el Sendero del Sumack Allpa* Quito-Ecuador: Instituto Quichua de Biotecnología Sacha Supai.

WILLIAM, R. (1984). *Hacia el año 2000*, Barcelona: Crítica.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

1. Se aceptarán trabajos de investigación no publicados fruto de investigaciones en curso o recientemente finalizadas, así como síntesis de tesis doctorales o trabajos de investigación de Tercer Ciclo.

2. El Consejo de Redacción recibirá los trabajos y comunicará a los autores cualquier sugerencia de modificación. La selección de textos se apoyará en evaluadores externos a la revista.

3. La extensión **total** de los originales se ajustará a **40-41 hojas** DIN-A4. El texto se presentará en Arial de 11 puntos, con un 1,5 de interlineado. En la primera página aparecerá el título del trabajo y el nombre del autor. En una hoja aparte, los autores deben presentar un resumen del trabajo en 100 palabras especificando 3 palabras clave, así como una breve descripción sobre la procedencia del trabajo (Tesis doctoral, proyecto de investigación financiado, u otros) y cualquier otra indicación (dirección postal, cargo profesional, e-mail, fax).

4. Se enviarán **una copia impresa** y el archivo de texto a través de e-mail.

5. Para las **referencias bibliográficas** se seguirá el **sistema autor-año** tanto en el texto como en las notas a pie de página:

-Se incluirán a lo largo del texto las citas con la indicación entre paréntesis del autor citado, el año de publicación y, en su caso, de las páginas donde se halla el texto original: (Sennet, 2000: 8-9).

-Se incluirán al final del texto, las referencias bibliográficas completas ordenadas alfabéticamente de acuerdo al siguiente modelo:

Sennet, R. (2000) La corrosión del carácter, Anagrama, Barcelona.

Subirats, M.(1999) “Les desigualtats socials a la Catalunya actual”, Revista Catalana de Sociologia nº 9, setembre 1999.

6. Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las dos lenguas oficiales de la Comunidad Valenciana.

7. Los originales han de remitirse a: **Quaderns de Ciències Socials**

Facultat de Ciències Socials

Edif. 4b

46022 - València

e-mail: Quaderns@uv.es