

SOCIEDAD BOSQUESINA

Tomo I

Jorge Gasché Suess y Napoleón Vela Mendoza
Colaborador: Wil de Jong



*Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y
propuesta alternativa de proyectos de desarrollo.*

Jorge Gasché Suess y Napoleón Vela Mendoza

*Colaborador:
Wil de Jong*

SOCIEDAD BOSQUESINA

Tomo I

*Ensayo de antropología rural amazónica,
acompañado de una crítica y propuesta
alternativa de proyectos de desarrollo.*

Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), Iquitos
Consortio de Investigaciones Económicas y Sociales (CIES), Lima
Center for Integrated Area Studies, Kyoto University (CIAS), Japón

2011

© Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana, Jorge/Jürg Gasché,
Napoleón Vela
Av. José A. Quiñones km. 2.5, Iquitos, Perú

Marzo 2012

Las opiniones expresadas en esta publicación son las opiniones de los autores; no representan el punto de vista del IIAP. Está prohibida la reproducción total o parcial de la obra, por cualquier medio, sin la autorización explícita y escrita de los autores. Esta publicación puede ser citada siempre y cuando se coloque el respectivo crédito.

Caratula: Cuadro de Brus Rubio Churay. *Una ONG trabaja en el Rio Ampiyacu.*
Usado con el permiso del artista.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú No 2012-03457

ISBN: 978-9972-667-80-0

Impresión: Tarea Asociación Gráfica Educativa. Pasaje María Auxiliadora 156,
Lima 5, Perú

CONTENIDOS

PRESENTACIÓN	I
INTRODUCCIÓN	1
Autores, lectores y propósito	1
Antecedentes.....	2
Justificación y objetivos del proyecto “Estudio de incentivos para conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas.”	10
CAPÍTULO I : LA SOCIEDAD BOSQUESINA	18
Marco teórico y conceptual y su sustentación.....	18
El bosquesino y su horticultura	21
¿Cómo comprender quiénes son los bosquesinos?	31
Sociedad	36
¿Qué es una relación social?	37
La sociedad bosquesina	50
La sociedad urbana	64
El contraste entre sociedad bosquesina y sociedad urbana.....	65
La cultura bosquesina.....	67
El lenguaje bosquesino	75
<i>Lenguaje, lengua, formas de discurso, sentido.....</i>	<i>75</i>
<i>Lenguas y uso del lenguaje en la Amazonía: “el marco social de la palabra comprometida”.....</i>	<i>79</i>
<i>La falta de intercomprensión intercultural a pesar de ser el castellano la lengua común.....</i>	<i>89</i>
El medio natural bosquesino	92
<i>Disponibilidad y acceso a recursos</i>	<i>93</i>
<i>El bosquesino: un ser pluri-activo.....</i>	<i>101</i>
<i>El impacto humano sobre el bosque.....</i>	<i>104</i>
<i>La escasez.....</i>	<i>114</i>
CAPÍTULO II : LA ACTIVIDAD, SU ESTRUCTURA Y SU ORIENTACIÓN.....	117
Planteamiento teórico y conceptual.....	117
La finalidad.....	124
La motivación	126
Las acciones	128
Las operaciones.....	132
La priorización.....	133
El gusto y el constreñimiento	135
CAPÍTULO III : LA PERSPECTIVA DE LA PRODUCCIÓN Y DEL CONSUMO.....	138
La sociedad bosquesina no es una sociedad de auto-consumo.....	138
Satisfacción del gusto en las actividades, satisfacción del gusto en el consumo, estándar de vida bosquesino y la noción de “inversión”	142

CAPÍTULO IV: LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y LA DINÁMICA DE LA SOCIEDAD BOSQUESINA..... 150

Las condiciones objetivas y los factores subjetivos del cambio: las oportunidades y limitaciones, las aspiraciones y frustraciones; la razón de los proyectos exitosos y de los proyectos fracasados.... 150

Cambios insensibles – cambios por ruptura. 154

Cambios históricos en los últimos 50 años: sus factores socio-culturales, sus motivaciones y finalidades. 161

El cambio en la producción 162

El cambio en la relación entre comunidad y ciudad..... 166

Cambios ocurridos a consecuencia del turismo y mercado artesanal..... 171

La tendencia hacia cierto grado de especialización..... 181

El fracaso de los proyectos de desarrollo rural..... 186

Cambios en las relaciones sociales..... 191

Cambios en el impacto sobre la naturaleza 192

El tiempo y los ritmos del cambio..... 197

CAPÍTULO V: LOS INCENTIVOS APROPIADOS A LA SOCIEDAD BOSQUESINA PARA CONSERVAR Y USAR SOSTENIBLEMENTE LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA. 200

Los incentivos y sus dos alternativas. 200

El incentivo mediante préstamo o recompensa 203

El préstamo 203

La recompensa..... 205

Un proyecto alternativo: incentivo con “recompensa” por servicios ambientales..... 211

El método del incentivo “recompensa”..... 213

El contenido del incentivo “recompensa” 220

El fin del incentivo “recompensa”..... 223

La forma del incentivo “recompensa”..... 225

Los riesgos del incentivo “recompensa”..... 229

El incentivo mediante “concientización” 232

El método del incentivo “concientización”..... 233

El contenido del incentivo “concientización” 239

El fin del incentivo “concientización” 241

La forma del incentivo “concientización” 245

Los riesgos del incentivo “concientización”..... 249

Conclusiones 251

BIBLIOGRAFÍA..... 256

ANEXO 262

El Ingeniero, el Proyecto y la Comunidad 262

Por Carlos Suárez..... 262

GLOSARIO DE LOS TÉRMINOS REGIONALES DE LA AMAZONÍA PERUANA 286

PRESENTACIÓN

por el Dr. Luis Campos Baca, presidente del IIAP.

La obra *Sociedad Bosquesina* en dos tomos es el resultado de un reto asumido por un grupo de investigadores del IIAP que han colaborado en el marco de varios proyectos interdisciplinarios y con apoyo financiero externo (CIES, CONCYTEC) bajo la orientación del antropólogo y lingüista Jorge Gasché Suess y en convenio con la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía (Leticia). El reto consistió en interpretar la realidad socio-cultural de la población rural amazónica en un lenguaje comprensible – no en primer lugar para antropólogos – sino (1) para profesionales de otras ciencias que, dentro del IIAP, en las universidades y ONGs, están comprometidos con el desarrollo rural regional y (2) para políticos que se esfuerzan en planificarlo y que mayormente carecen de una formación en ciencias sociales de manera que los escritos antropológicos comunes y corrientes sobre pueblos amazónicos no les sugieren ideas aplicables y les quedan exteriores a sus preocupaciones. Esto por un lado. Por el otro, el lenguaje interpretativo forjado en esta obra también debería ser accesible a los comuneros amazónicos o, por lo menos, a los dirigentes de las organizaciones políticas de los diferentes pueblos que han surgido en los últimos 40 años y que han logrado influenciar significativamente la dinámica política de la región y del país. Para ellos, la obra podría ser la fuente de una conciencia más precisa y concreta de las calidades de su propia sociedad.

Tal propósito implica claramente, desde el inicio, una actitud crítica frente a la antropología académica y frente a las políticas habituales de desarrollo (y sus aplicaciones metodológicas casi siempre fracasadas) que no hacen sino enfocar el aumento de ingresos del sector poblacional mencionado y, dizque, “extremadamente pobre”. La aquí propuesta *antropología operativa*, desde luego, encontrará, como toda evaluación crítica y planteamiento alternativo, reacciones diversas, coincidentes y contradictorias, en el público de los lectores. Pero, como en toda ciencia, así también en las ciencias sociales, no hay progresión sin crítica a lo existente y cuestionamiento de las ideas y discursos recibidos. Con eso, el IIAP se muestra fiel a su vocación científica y, por ende, a la promoción de un pensamiento crítico.

En respuesta a una crítica frecuente que los políticos e “ingenieros” formulan a la antropología, reprochándole de sólo criticar y no proponer “nada concreto”, cada tomo de la presente obra contiene sugerencias

prácticas: el primer tomo, para la concepción de proyectos de REDD, el segundo, para la consulta a los pueblos amazónicos que actualmente está en debate en el país.

En la medida en que el planteamiento mismo de una *sociedad bosquesina* manifiesta un pensamiento innovador, que no quiere ser más que hipotético y sujeto a mayor verificación, la presente obra, a pesar de ser un producto institucional, no puede pretender expresar las “convicciones” actuales de todo el personal directivo e investigador del IIAP. El IIAP, sin embargo, promueve la publicación de esta obra con la intención de animar, sobre bases conceptuales renovadas, el debate regional y nacional sobre el futuro de las comunidades *bosquesinas* de nuestra Amazonía.

INTRODUCCIÓN

Autores, lectores y propósito

Los autores del presente volumen son un antropólogo y lingüista y un ingeniero agrónomo. El primero, Jorge Gasché, es “charapa” adoptivo¹, por trabajar en la Amazonía desde hace 40 años y residir en Iquitos desde hace 30 años. El otro, Napoleón Vela Mendoza, nació en la Amazonía peruana y se formó en la UNAP de Iquitos. A los dos les une una colaboración profesional de más de diez años – los últimos 8 años en el seno del IIAP –, animada por discusiones, aprendizaje mutuo, amistad y vivencias compartidas en las comunidades. Este libro es un testimonio de una etapa de colaboración importante, por haber sido particularmente productiva.

Pero, en esta obra, el antropólogo no habla a sus colegas antropólogos, ni el ingeniero agrónomo a los profesionales de su especialidad; al contrario, planteamos el reto de hacernos comprender por tres clases de personas: (1) los comuneros de las comunidades mestizas, ribereñas e indígenas diseminadas en la amplia región amazónica a lo largo de los ríos, quebradas y cochas y, hoy en día escasamente, en el centro del bosque; (2) los promotores de ONGs y proyectos del Estado, los políticos y decididores de toda índole que están comprometidos con lo que llaman el “progreso” de la región amazónica; (3) los jóvenes estudiantes y, en general, la juventud que tiene el afán de comprender la sociedad en la que vive y prepara su futuro.

El subtítulo de la obra anuncia que vamos a hacer (1) un trabajo descriptivo y explicativo referente a la “sociedad bosquesina”, (2) un trabajo crítico referente a los “proyectos de desarrollo” que fracasan regularmente, y (3) un trabajo reflexivo y creativo que formula una propuesta de “proyecto” alternativo con el objetivo de superar los defectos denunciados de los “proyectos de desarrollo” convencionales y fracasados. Si bien las ciencias sociales tienen una función crítica, no queremos limitarnos a la crítica, sino – también desde las ciencias sociales – proponer una alternativa a fin de inspirar nuevas iniciativas a los actores políticos y sociales que tengan mayor posibilidad de éxito.

¹De origen suizo y con estudios universitarios en Basilea y París y carrera laboral en el CNRS francés; y desde 1997, en el IIAP, Iquitos.

Antecedentes

El presente volumen se basa sobre el informe final de un proyecto realizado en el IIAP de 2003 a 2004, con el apoyo financiero del Consorcio de Investigaciones Económicas y Sociales (CIES, Lima), y que tuvo el título de “Estudio de incentivos para la conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas”. Más precisamente, este estudio era el resultado de la investigación sobre un sub-tema de un proyecto más general llamado “Estudio de incentivos para la conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de Loreto”, que fue dirigido por el economista Hernán Tello y en que colaboraron los ingenieros Marlena Otrera, Américo Quevedo, Yolanda Guzmán Guzmán y Carlos Cornejo. Es el lugar aquí de agradecer a todos estos colaboradores por la paciencia con que han escuchado nuestras exposiciones y por sus interrogaciones y sugerencias, que nos han permitido mejorar y aclarar notablemente el texto. El Ing. Agr. Napoleón Vela Mendoza ha sido co-investigador en este subtema. Jorge Gasché es el responsable principal de la redacción de este estudio.²

Como se nota en el título del proyecto, el propósito del análisis y la interpretación de la sociedad bosquesina tal como se la puede observar en las comunidades rurales amazónicas no ha sido “académico”, sino “político”, si entendemos con esta palabra la planificación de acciones que desde los centros urbanos de decisión se extienden a la sociedad rural. Pero proseguir un objetivo político no forzosamente quiere decir abdicar a criterios científicos. Nuestro esfuerzo ha consistido, precisamente, en cumplir con el uno sin renunciar al otro. El inconveniente de esta aspiración es que nos lleva a un mayor volumen de texto escrito, pues, por un lado, debemos exponer e ilustrar los conceptos que manejamos y con los que comprendemos la realidad socio-cultural bosquesina, y, por el otro, debemos derivar de este marco teórico explícito las recomendaciones políticas en cuanto a las formas de acción que se deberían adoptar para incentivar la conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas. La ventaja, sin embargo, consiste en que el

²Nuestro reconocimiento muy cordial también va a varios colegas que han leído la obra o parte de ella y que nos han aconsejado cómo mejorarla y ayudado a eliminar errores e incoherencias: Dennis del Castillo (dr. agr. y director de programa en el IIAP), Felipe Rogalski (antropólogo, Universidad de Poznan, Polonia), Harry Walker (dr. en antropología, London School of Economics), Juan Álvaro Echeverri (dr. en antropología, Universidad Nacional de Colombia), Doris Fagua (lingüista, Bogotá y París), José Álvarez Alonso (ornitólogo y ecólogo, IIAP, Iquitos), Eglée Zent (ecóloga, Instituto Venezolano de Investigación Científica-IVIC, Caracas), Marushka Kokrhaneck (antropóloga, Italia), Ian Heising (dr. med. Iquitos y Alemania). Todos ellos han contribuido generosamente a que la obra tenga el aspecto que ahora tiene. Queda, sin embargo, sobreentendido que sus defectos son de la exclusiva responsabilidad de los autores.

lector comprenderá que el trabajo antropológico interpretativo, teórico, no es sólo un juego intelectual, sino la base y la condición para una comprensión más profunda de la realidad socio-cultural amazónica y para el diseño de acciones políticas más adecuadas a esta realidad y, desde luego, más exitosas, – a condición de reconocer, aceptar y respetar los valores sociales bosquesinos. Una *antropología políticamente operativa*, como la que proponemos en el IIAP, hace comprender en qué consiste la diferencia socio-cultural entre la sociedad urbana y bosquesina (y en la que se fundamenta lo que podemos llamar la “identidad bosquesina amazónica”), a fin que los responsables políticos comprendan mejor – y de manera positiva – los valores y la lógica de los actores y productores rurales y respondan mejor a sus expectativas.

El segundo volumen sobre SOCIEDAD BOSQUESINA integrará los resultados de otro proyecto del IIAP, co-financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC, Lima), que estudió las cuestiones: ¿Qué significa para los bosquesinos “autonomía”, “ciudadanía” y “democracia”? En un primer momento hemos pensado retomar el conjunto de los resultados alcanzados en los dos proyectos, reorganizar los conceptos y datos y fundirlos en una sola obra. Sin embargo, por razones pedagógicas, nos hemos decidido finalmente a publicar los dos trabajos por separado, uno después del otro, en el orden del progreso de nuestro análisis. Con eso queremos demostrar dos cosas:

Primero, que los informes finales de proyectos pueden tener alcances más allá de la satisfacción de criterios burocráticos impuestos por los organismos financieros.

Segundo, que la investigación científica significa “descubrimiento”, es decir, que no se puede pretender al inicio de la investigación cuál va a ser el resultado.

Ahora, “descubrimiento” en las ciencias sociales no se refiere al tipo de resultados – meramente cuantitativos – que producen, por ejemplo, la agronomía o la forestería a través de sus ensayos y mediciones, que “descubren” cuáles son la especie o variedad o las condiciones de crecimiento más productivas. En las ciencias sociales, y en particular en la antropología, el “descubrimiento” consiste en acceder a una nueva *comprensión* de la realidad socio-cultural de pueblos que, aun cuando hoy en día se relacionan con el mercado y con la sociedad envolvente, nacional y dominante, viven según valores y organizaciones sociales y económicos distintos, que, precisamente, se trata de “descubrir”, más allá y detrás de los juicios y prejuicios con que la ideología nacional dominante los percibe, los califica y desprecia (por no coincidir con ellos los valores dominantes

y supuestamente mayoritarios en el país y en el mundo). La llamada “globalización” no es otra cosa que un bulldozer económico e ideológico montado por las empresas transnacionales y los políticos consentidos (el “Consenso de Washington” de 1989), ávidos y corruptos, para aplanar y aplastar los modos de vida diferenciados de la humanidad, reemplazar los valores éticos y espirituales diversos por el único deseo de consumo material y someter a todas las personas humanas a la esclavitud de estos deseos, que buscarán a satisfacer en un mercado siempre más amplio que produce beneficios financieros siempre mayores para estas empresas, y para imponer a las personas una disciplina de trabajo que las reduce a ser peones dependientes, a la merced de las ofertas y constreñimientos laborales de estas empresas.

La antropología demuestra que el sistema socio-cultural dominante que pretende globalizarse no es el único posible, que la humanidad ha encontrado su bienestar en modelos sociales y económicos diversos y que el conocimiento de esta diversidad socio-cultural nos puede inspirar para remediar a los defectos y malestares producidos por el sistema dominante en muchas personas de los países desarrollados y que, hoy en día, amenazan también las sociedades de los países del Sur. Descubrir que otros modelos de valores y relaciones sociales procuran bienestar humano, aun con niveles de consumo material más modestos, nos debe hacer reflexionar sobre la sociedad que queremos en el futuro, tomando en cuenta los recursos naturales y las fuentes de energía limitadas y los valores socio-culturales realmente existentes y vinculados a diferentes modos de bienestar en diversas poblaciones del país (y del mundo). La comprensión de otras formas de vida y de bienestar nos libera de las obsesiones materiales que nos inculcan los discursos dominantes, formulados en el Norte, transmitidos por los dirigentes políticos cómplices del Sur y propagados e ilustrados mediante imágenes sexualmente seductoras en la publicidad comercial y las películas que proyectan espejismos de “una vida mejor”, pero siempre ajena al modo de vida de las mayorías populares de nuestro país y nunca alcanzable por los televidentes del Sur, a excepción de la delgada capa social de los privilegiados, la que, a su vez, sufre de las obsesiones, fobias y angustias de todos los pudientes del mundo.

¿Cuándo algún antropólogo peruano se dedicará a demostrar que los llamados ocio, dejadez, indisciplina, negligencia, falta de puntualidad, incumplimiento, despilfarro, borracheras, festejos, jaranas criollas, cholas, indias y, en general, peruanas, lejos de ser lacras nacionales, señales de subdesarrollo y defectos por superar, son conductas sociales que merecen ser evaluadas “positivamente” como formas de resistencia

al modelo social y disciplinario que nos quiere imponer el Norte y sus mercenarios económicos dominantes en nuestro país? Reconocer estos defectos, que denuncian los productivistas, como cualidades sociales positivas contribuirá más al desarrollo del orgullo y de la autoestima nacional que constatar, cifras en la mano, que el país se está modernizando y económicamente creciendo (en beneficio de una estrecha minoría urbana) y que estamos “progresando” en la imitación de una forma de vida ajena a nuestras raíces históricas, sociales y culturales e impuesta por la propaganda política y comercial y una educación alienada a nuestra propia realidad.

Con “reconocer positivamente estos defectos” no queremos decir, por ejemplo, que lo que se llama “negligencia” sea un valor en sí. Más bien se trata de investigar si detrás de conductas personales que ciertas autoridades o técnicos califican de “negligencia” no se esconden otros valores sociales que la persona prioriza y por los que, eventualmente, ella se resiste a rutinas monótonas y a la mecanización del cuerpo y de la persona humana, no cumpliendo con la regularidad de la atención y de los gestos que, por ejemplo, un proceso técnico y el ritmo de las máquinas en una fábrica exige.

Muchos peruanos reconocen las conductas mencionadas como defectos ante un extranjero, pero, a pesar de eso, no las modifican personalmente. Eso demuestra que han aceptado el discurso desvaluativo del Norte, pero sólo en palabras, que ahora les sirven para denigrarse a sí mismos ante un extranjero. Las conductas contradictorias que adoptan prácticamente en su vida diaria siguen entonces confirmándoles su inferioridad. Falta, entonces, al peruano el discurso valorativo que le permite ser orgulloso explícitamente de lo que él es y practica en su vida, sin deber avergonzarse ante los valores dominantes, a los que no corresponde y que le vienen de afuera, del Norte y que, al parecer, se los ha “tragado” sin evaluación crítica. Desde luego, las alternativas sociales del Perú aparecerán cuando se haya revalorado positivamente la vida social de las grandes mayorías con criterios humanos amplios y no sólo con referencias a la vida material y el grado de consumo, ni con comparaciones con el modo de vida de los países del Norte.

El presente libro es un “ensayo” en esta dirección, pues propone una revaloración de la sociedad y cultura de los bosquesinos amazónicos (indígenas, mestizos, ribereños...).

Los dos volúmenes que presentamos conducen al lector sobre el camino del descubrimiento del que acabamos de hablar, para que se dé cuenta de qué manera muy concreta hemos – poco a poco – ampliado

nuestra comprensión del poblador rural amazónico. Pensamos que en las ciencias sociales la forma de comprender la sociedad – y con ella, la forma del discurso explicativo que debemos acuñar para expresar esta comprensión –, generalmente, orienta la recolección, clasificación e interpretación de los datos. Sólo si formulamos nuevas hipótesis sobre esta forma de comprensión, nos volvemos capaces de observar nuevos hechos de la realidad que las teorías anteriores no han incluido en su campo de observación y argumentación. En los dos trabajos, que se derivan de nuevas hipótesis de interpretación, utilizamos estos hechos observados para ilustrar los contenidos concretos, vivenciales, a los que nuestros conceptos se refieren. Hablamos de conceptos abstractos, pero siempre tratamos de dar ejemplos de situaciones vividas y observadas para que el lector comprenda el sentido genérico del concepto con la ayuda de los casos específicos descritos.

Al presentar estos resultados de proyectos de investigación a un público más amplio, nos hemos visto obligados a revisar los dos textos, a ampliar unos puntos que habían quedado muy resumidos, a reformular algunas explicaciones, a aumentar los ejemplos ilustrativos, – en una palabra: a retrabajar los textos y modificarlos para crear mayor claridad y hacer más fácil la comprensión. Estas modificaciones, sin embargo, sólo precisan, mas no cambian el camino de nuestra reflexión y demostración.

Nuestro marco teórico interpretativo, que de esta manera sustentamos con hechos observables, se inspira de múltiples fuentes y autoridades científicas que han jugado roles decisivos en la historia de la antropología y de las ciencias sociales y humanas. Los profesionales reconocerán con facilidad de qué fuentes nos hemos inspirado y, frente a ellos, asumimos plenamente la herencia de nuestra disciplina científica. Sin embargo, pensamos, que los lectores no antropólogos, a los que este libro se dirige, se sentirían fastidiados y desanimados en su esfuerzo de comprender el texto, si citáramos las múltiples referencias bibliográficas que vendrían al caso y si desarrolláramos las discusiones académicas alrededor de todos los conceptos que usamos. Por esta razón, renunciamos a todo el aparato propiamente científico académico y citamos sólo unas publicaciones, cuando nos referimos a datos específicos ilustrados por ellas. Nuestro reto principal es interpretar la sociedad bosquesina en términos accesibles para cualquier persona que piensa, aunque no tenga formación en ciencias sociales.

La antropología es la ciencia de la diversidad social del ser humano. Analizando, interpretando y haciendo comprender diferentes formas de vida en sociedad, la antropología considera la sociedad occidental moderna,

post-industrial, capitalista y neo-liberal como sólo *una* forma de vida social entre muchas otras; a todas se atribuye su valor propio, aunque se las puede evaluar en cuanto a su capacidad de favorecer el desarrollo de la persona de manera más completa o de manera más restringida y parcial. Pero la antropología también examina las relaciones entre diferentes sociedades. Unas conviven e intercambian pacíficamente; otras se extienden y llegan a someter y dominar o eliminar a otras. En la ideología liberal moderna, “la ley del más fuerte” es apreciada positivamente, ya que sobre ella se funda la noción de competencia y su rol en el mercado. El discurso político actual predica la competitividad nacional y amazónica. No todas las épocas, ni todas las sociedades humanas adhieren a este tipo de valor; y la sociedad bosquesina, de la que hablaremos, es una de ellas. Esta diferencia, entre muchas otras, hace difícil que comprendamos al bosquesino en sus motivaciones íntimas y más constantes.

Como toda ciencia, la antropología ha desarrollado un lenguaje técnico propio a la disciplina. Es este lenguaje el que limita el acceso de un público amplio a las explicaciones antropológicas, por ejemplo, de las sociedades indígenas amazónicas. Y aún cuando un político, un promotor social o un ingeniero se dan la pena de leer una monografía sobre un pueblo indígena, no encuentran respuesta a sus preocupaciones, ni orientaciones para su actuar. Los intereses y enfoques de los antropólogos académicos y de los “desarrollistas” no coinciden. Por eso, no existe diálogo, ni mutuo enriquecimiento entre estos dos tipos de profesionales. En estos dos volúmenes nos hemos esforzado por utilizar, precisamente, términos que son familiares a los políticos y desarrollistas (como: “sociedad”, “cultura”, “lenguaje”, “medio natural”, “auto-subsistencia”, “necesidades”, “democracia”, “libertad”, “autoridad”, “organización”, “estándar de vida”, “bienestar”, etc.), pero, con el aporte de nuestras observaciones en las comunidades, les damos el contenido preciso que caracteriza la sociedad bosquesina. De esta manera, los términos toman un nuevo sentido, ilustrado por los hechos observados, y este nuevo sentido nos obliga a relacionar los términos según una lógica distinta de la que hasta ahora implicaban. Así descubriremos las cualidades propias de la sociedad bosquesina y se formará en nosotros una nueva manera de comprender la sociedad bosquesina.

Dirigiéndonos a profesionales, políticos, líderes sociales y bosquesinos que no son antropólogos, se hace necesario que definamos nociones como sociedad, cultura, lenguaje, medio natural que utilizaremos con frecuencia en nuestro texto y cuyo sentido debe ser precisado a fin de darles valor de “concepto” y volverlas lógicamente operativas y transparentemente

manejables. La definición de una noción delimita su uso, pero el sentido del concepto sólo se revela plenamente en su articulación lógica con otros conceptos, es decir, en su uso teórico. Una palabra o una noción no es una cosa tocable que ocupa espacio y dura un tiempo; es más bien una unidad potencial de sentido, el cual se revela en sus usos, en los “juegos de palabras”, como diría Wittgenstein; de ahí la libertad del poeta de crear nuevos sentidos; y de ahí también la exigencia de delimitar una noción, de definirla y convertirla en concepto si nuestro pensamiento pretende ser científico. A los lectores a los que este trabajo se dirige, el presente texto les ofrece una introducción a un pensamiento antropológico y sociológico, – un pensamiento antropológico entre otros, ya que existen múltiples discursos antropológicos que pretenden ser científicos. Nuestro discurso y sus términos y conceptos han sido acuñados y sus definiciones formuladas de tal manera que, según nuestra opinión, no se necesita ser antropólogo académicamente formado para comprenderlos. Pero eso, a condición que el lector se dedique a una lectura detenida, atenta, comprensiva y sea disponible al descubrimiento de una nueva comprensión de la realidad socio-cultural amazónica. Los que esperan encontrar en este libro lo que ya saben y piensan, los que esperan que se les va a confirmar en sus opiniones y convicciones respecto a la población rural amazónica, ellos deberán mostrarse disponibles a someter sus juicios a un examen crítico y aceptar, eventualmente, que sus juicios son más bien prejuicios, que deberán remplazar por apreciaciones mejor fundamentadas en los hechos observados de la realidad.

Hemos puesto a prueba de la comprensión por estudiantes y profesionales nuestra interpretación de la sociedad bosquesina dictando cursos de maestría sobre este tema en la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y en la Universidad Nacional de Colombia, en su sede de Leticia. Los estudiantes colombianos en su mayoría ya tenían una formación en antropología, la que les ha dado mayor capacidad especulativa y flexibilidad conceptual para poder adoptar una perspectiva analítica e interpretativa innovadora. Los estudiantes peruanos de la UNAP, que no tenían ninguna formación en ciencias sociales, sino en biología, forestería o agronomía, manifestaron más bien hasta qué profundidad de sus convicciones están arraigados los prejuicios negativos respecto a la población rural amazónica. Sin embargo, hemos observado un gran espíritu de abertura y una viva inquietud de comprender entre aquellos estudiantes y profesionales que han convivido por algún tiempo con los bosquesinos, en una comunidad, trabajando en el marco de algún proyecto de desarrollo rural y habiendo sido confrontados prácticamente

con las conductas, motivaciones y priorizaciones de los comuneros frente a las propuestas de su proyecto. Tuvimos la satisfacción de constatar que, en el diálogo con estas personas, logramos tocar realidades vividas por ellas, pero que les habían quedado problemáticas por carecer ellas de términos pertinentes para expresarlas y dar cuenta de ellas y de conceptos claros para interpretarlas y darles un sentido que hubiera podido orientar sus propias conductas y acciones. Frente a los llamados “incumplimientos” encontrados entre los bosquesinos, han quedado más bien desamparadas. A estas personas hemos podido propiciar instrumentos verbales e intelectuales útiles, con los que podrán describir las experiencias vividas y las conductas observadas, así como comprender la lógica de vida bosquesina en su especificidad positiva y distinta de la que rige la vida social urbana. Sin embargo, reconocemos que cierta valentía personal es necesaria para persistir en esta interpretación alternativa y positiva de la sociedad bosquesina frente a la presión de la ideología desvalorativa dominante – materialista, productivista y consumista –, en la que se fundan los proyectos políticos y económicos que drenan la mayoría de los recursos financieros y que ofrecen puestos de trabajo a los egresados universitarios.

En concreto ¿qué objetivos apunta, entonces, esta interpretación alternativa y positiva de la sociedad bosquesina? ¿Para qué hemos hecho todo este esfuerzo de describir y explicar las condiciones objetivas de la vida bosquesina y dar a entender la lógica de vida subjetiva de los bosquesinos?

En primer lugar, queremos crear, en la conciencia de los lectores, *comprensión* de la realidad social y cultural rural amazónica. Si el lector es un comunero bosquesino, encontrará palabras y explicaciones para hechos que él mismo practica y conoce pero que ni la escuela a la que ha asistido, ni los discursos públicos que se refieren a la civilización amazónica reconocen, valoran y toman en cuenta cuando hablan de “proyectos” y “desarrollo”, pues los valores sociales y culturales bosquesinos son ignorados y silenciados. El presente texto quiere darles voz para que sean reivindicados como parte del acervo social e histórico amazónico y, por ende, de la “identidad bosquesina” amazónica.

Si el lector es un miembro de la élite urbana, la comprensión de la sociedad bosquesina y de la lógica de vida de los actores bosquesinos y el reconocimiento de sus cualidades positivas debe remplazar sus prejuicios negativos, abrir su mente hacia las ventajas humanas y sociales que tiene el modelo social bosquesino en comparación con la sociedad urbana y una sociedad materialmente “desarrollada” (pero social y

humanamente deficiente) y despertar en él la creatividad para liberarse de ideas de “desarrollo” que no hacen más que proponer la imitación del modelo social de los países del Norte, donde la distancia entre ricos y pobres y el malestar social crecen, donde las condiciones de vida por los daños ambientales y los ritmos, inestabilidades y exigencias laborales se empeoran y donde los espacios de vida de las familias se van reduciendo, causando desquicios personales, frustraciones y conductas asociales en la juventud. La comprensión y el reconocimiento de los valores sociales bosquesinos positivos debe incitar a la élite urbana amazónica a imaginar una forma de “progreso” y “desarrollo” que no sea imitativa del modelo dominante y perverso (en sus consecuencias sociales), sino que aproveche el potencial social propiamente bosquesino – sus valores sociales positivos – y sus aportes culturales (tecnologías y conocimientos tales como se los practica en esta sociedad). Queremos exponer las bases reales, concretamente existentes en la Amazonía de una forma de “progreso” y “desarrollo” que se puede plantear concretamente, explícitamente, como alternativa al modelo dominante de “progreso” y “desarrollo” (que viene ser implementado por todas las organizaciones financieras, nacionales e internacionales, mediante sus formularios y “marcos lógicos”). En eso consiste el reto de la creatividad de la élite intelectual amazónica. Otros países de nuestro continente latino-americano han hecho avances significativos en el planteamiento de alternativas de desarrollo que integren sus factores sociales propios. No estamos solos. Las alianzas están al alcance de la mano. Practicar la solidaridad a nivel continental puede reforzar nuestras iniciativas.

Justificación y objetivos del proyecto “Estudio de incentivos para conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas.”

Frente a la crisis ecológica mundial que afecta todos los ecosistemas y amenaza en particular la biodiversidad en las regiones mejor provistas como los bosques tropicales, cabe interrogarse sobre los medios de los que podríamos disponer para contrarrestar las tendencias destructivas y depredadoras y sobre los instrumentos que permitirían la conservación y el uso sostenible de la diversidad biológica.

La Amazonía peruana es una de las regiones selváticas del mundo que está caracterizada por un alto grado de biodiversidad. A pesar de sufrir de una tasa de deforestación de 0,4% anual, grandes espacios de

bosques cerrados están conservados. Ese hecho debe incitarnos a buscar alternativas de manejo sostenible antes que la situación ecológica se haya degradado definitivamente.

Desde el principio de los años 1970, a consecuencia del informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento (Meadows *et al.* 1972) – por cierto, fuertemente criticado y cuestionado en los años posteriores –, los científicos y un público mayor empezaron a tomar conciencia de que el crecimiento económico, que va a la par con una creciente explotación de los recursos naturales, puede conducir a la humanidad a agotar los recursos disponibles en la Tierra. En una conferencia internacional en Estocolmo, en 1972, se fundó, en el marco de la UNESCO, el programa “El hombre y la biósfera” (MAB “Man and Biosphere”) que tuvo el propósito de facilitar la cooperación internacional en materia de investigación, de experimentación y de formación en gestión de recursos naturales. A esta preocupación por la depredación irreversible de los recursos naturales se añadió, a finales de los años 1990, la observación del hueco de ozono en la atmósfera antártica y del calentamiento climático a consecuencia del aumento del CO₂ en la atmósfera por el aumento creciente de los desechos de la combustión en la producción de energía. En 1992, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo abrió el debate mundial sobre los problemas de la conservación del medio natural. Como consecuencia, en 1993, entró en vigor el Convenio sobre Diversidad Biológica que prevé conservar la diversidad biológica, utilizar una biodiversidad sostenible a largo plazo y compartir lealmente el uso de las ventajas de los recursos genéticos (en selección vegetal y biotecnología, por ejemplo).

Desde luego, la tarea de conservación y manejo de los recursos naturales y, en particular, de los ecosistemas forestales a la que el Perú se ha dedicado a través de la firma de varios convenios internacionales y de una legislación innovadora se sitúa en el contexto de un esfuerzo internacional que va en la misma dirección.

El presente proyecto global es parte de este esfuerzo ya que plantea (1) identificar las barreras o causas que obstaculizan la conservación y el uso de la diversidad biológica de los bosques de Loreto, (2) estimar el valor económico de los principales recursos y servicios ambientales de la diversidad biológica de Loreto, (3) analizar los recursos financieros existentes y potenciales, nacionales e internacionales, orientados a la conservación y el uso de la diversidad biológica, (4) identificar y analizar los instrumentos económicos que se vienen utilizando para la conservación y el uso de la diversidad biológica de Loreto, y (5) realizar una

evaluación integral de las barreras, valor económico, recursos financieros e instrumentos para proponer un sistema de incentivos y desincentivos y la eliminación de incentivos perversos para la conservación y el uso de la diversidad biológica de los bosques de la Región Loreto.³

El sub-proyecto “Estudio de incentivos para conservación y uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas” plantea una estrategia alternativa de incentivos para las sociedades pre-capitalistas con relaciones marginales con el mercado como lo es la sociedad bosquesina⁴ de la región amazónica peruana. En función de los rasgos socio-culturales particulares de esta sociedad y su relación particular al medio natural, estimamos que la racionalidad económica inherente al capitalismo y el mercado no es compartida en la *praxis* de esta sociedad, y que, desde luego, los incentivos tendrían que adecuarse a la lógica socio-cultural implícita en la *praxis* bosquesina. Explicitar esta lógica es entonces el paso previo que hará posible la articulación adecuada de las propuestas de incentivos con esta lógica.

Nuestras observaciones se hicieron en dos zonas de la Amazonía loreтана: por un lado, en la región de Genaro Herrera, bajo Ucayali, donde Napoleón Vela trabajó en dos comunidades en el marco del sub-proyecto: Santa Rosa (provincia de Requena, distrito de Requena) y Sapuena (provincia de Requena, distrito de Sapuena); por otro lado, en la cuenca del río Ampiyacu (provincia de Ramón Castilla, distrito de Pebas), donde Jorge Gasché visitó a las comunidades huitoto y bora de Pucaurquillo. Las estadias en el campo, por razones financieras, han sido de corta duración (1 semana, 10 días). Tan poco trabajo de campo no hubiera podido sustentar la presente exposición. Felizmente, ambos investigadores tienen experiencia de trabajo de varios años en sus respectivas zonas. Gracias a estos antecedentes, la presente investigación se beneficia de los conocimientos previamente adquiridos. De ahí resulta que las ilustraciones de nuestras interpretaciones teóricas provienen en su mayoría de las comunidades mencionadas, pero eso no excluye que aportemos testimonios y hechos de otras comunidades de ambas zonas cada vez que éstos puedan ser útiles para nuestra demostración.

Las breves fases de campo realizadas en el marco del proyecto servían principalmente a indagar sobre la percepción de la escasez de ciertos recursos naturales y sobre eventuales iniciativas tomadas por la población local para remediar a esta escasez. Eso nos daba la medida de

³ Un resumen de los resultados del proyecto global ha sido publicado en: Tello, Quevedo & Gasché: 2004.

⁴ Ver la definición del término de “bosquesino” más adelante.

las tendencias existentes en las zonas hacia un manejo de los recursos que habían surgido de la conciencia misma de los pobladores y con las que se supone se podrían articular eventuales incentivos que tendrían como objetivo el de generalizar iniciativas particulares, concientizando la parte de la población que hasta la fecha no ha tomado tales iniciativas.

El concepto de “incentivo” tiene su origen en el medio administrativo urbano de la planificación ambiental. Designa un medio de cualquier índole – económico, político, social o cultural – que modifique en un sentido esperado el comportamiento del actor al que se dirige. En el presente caso, se trata de concebir “incentivos” que cambien el comportamiento de la población rural amazónica transformando prácticas depredadoras y prejuiciosas para la biodiversidad en prácticas conservadoras de la biodiversidad y propicias a un uso sostenible del bosque. En términos generales, se trata de ejercer una influencia en el medio rural tal que sus actores se conduzcan de una manera “racional” frente a los recursos naturales. Esta “racionalidad”, que sustentan los criterios de la conservación y el uso sostenible, corresponde a una lógica ecológica de los planificadores ambientales que se expresa y se justifica en términos científicos. El lenguaje científico constituye una relación intelectual específica a la naturaleza que es parte del universo socio-cultural industrial y post-industrial, predominantemente urbano, y no coincide con el lenguaje de la percepción e interpretación de la naturaleza que usa la población rural de la Amazonía. Desde luego, la motivación de los planificadores que prevén el uso de incentivos para lograr sus objetivos *en* la población rural tampoco coincide con las motivaciones que animan al poblador rural en sus actividades en la naturaleza. Éstas son parte de su propia *lógica de vida*, que, fuera de las motivaciones, abarca sus acciones, operaciones y finalidades y que tiene sus propias *formas de discurso* que expresan el entendimiento bosquesino de su mundo y su medio ambiente. Los incentivos, desde luego, son un instrumento que emana de la sociedad envolvente y, desde luego, son la señal de una voluntad exterior que quiere ejercerse sobre la manera de actuar de los bosquesinos. Esta relación activa – “incentivar a los bosquesinos” –, a su vez, es parte del conjunto de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales que vinculan la sociedad envolvente, “nacional”, urbana a la sociedad bosquesina. El conjunto de las relaciones o la relación genérica entre ambas sociedades se deja caracterizar con los términos de *dominación* / *sumisión*, que se refieren a la desigualdad socio-cultural (p. ej.: dificultad de acceso a la justicia, desprecio o folklorización de la cultura popular y del conocimiento ancestral amazónico), la desventaja

económica (en un mercado que privilegia a los intermediarios) y la impotencia política (p. ej. dificultad de obtener el reconocimiento de organizaciones representativas, de hacer aplicar las leyes que están en su favor y de acceder a cargos políticos). En el contexto de esta relación genérica de dominación/sumisión, los incentivos, que son concebidos e implementados por el estrato social dominante, toman forzosamente una connotación manipuladora: el que domina ejerce a través de los incentivos su poder sobre el dominado. En este sentido, los incentivos son *a priori* un componente de las fuerzas de dominación.

Frente a este *a priori*, podemos preguntarnos si hay una alternativa. Intentamos formularla de manera siguientes: ¿Podemos imaginar condiciones en las que incentivos venidos de la sociedad envolvente tendrían un efecto *emancipador* por el hecho que procuran a una comunidad bosquesina un mayor control sobre su destino propio, inseparable del acceso duradero a sus recursos naturales, y menor sumisión a las fuerzas de dominación? En el vocabulario de ciertos proyectos de desarrollo destinados a las poblaciones más pobres y dominadas este efecto emancipador se llama “empoderamiento”.

La complejidad de una respuesta afirmativa a esta pregunta resalta de la siguiente situación: Si las oportunidades del mercado (la oferta de compra de parte de empresas madereras) incitan a los comuneros a depredar sus recursos maderables hasta el punto de agotarlos en el ámbito de su accesibilidad inmediata de manera que dentro de un lapso previsible este recurso no seguirá siendo fuente de ingreso para ellos, se puede pensar que los comuneros tienen interés en asegurarse para el futuro la existencia del recurso “madera” y que estén dispuestos a adoptar medidas que les permitan una producción sostenible (a largo plazo) de la madera. La lógica parece simple, pero la fuerza de convicción de los términos implicados es relativa. ¿Qué peso tiene el argumento del agotamiento frente a “necesidades” inmediatas en una situación de aguda escasez monetaria (1) para gastos de sustento personal: ropa, mejoramiento de la casa, de salud, de colegio, de medios de trabajo: pequepeque, motosierra), (2) frente a gastos de consumo suntuario⁵ en el gozo de la abundancia (tan apreciada en la sociedad bosquesina) y (3) frente a gastos de prestigio (equipo de sonido, televisión, generadora

⁵ Llamamos “gasto suntuario” en la sociedad bosquesina aquél que consiste, por ejemplo, en aprovechar la abundancia del pijuayo para preparar cahuana de pijuayo en gran cantidad e invitar familiares y amigos para tomar esta bebida, brindándose mutuamente de manera competitiva hasta no más poder (costumbre bora). O también aquel que invierte en comida industrial una gran parte de una habilitación (por ejemplo, para extraer madera), pero, en vez de llevarla al monte para su estadía y trabajo, festeja la abundancia súbita de alimentos organizando una comida pantagrúelica para familiares, vecinos y amigos.

eléctrica, nevera) que significan “progreso” según el estándar urbano de vida que ha empezado a dominar las aspiraciones rurales? Además ¿en qué lapso se puede prever el agotamiento? Escasamente este agotamiento es un hecho inmediato; mayormente es un fenómeno paulatino, casi insensible, que se extiende no sobre varios, sino muchos años, de manera que no es percibido con una claridad suficiente que obligue a reflexionar con urgencia sobre alternativas; puede ser que sólo la generación venidera padezca de ello. La incertidumbre sobre esta realidad y la vaguedad de su percepción amortiguan todo esfuerzo de un planteamiento serio de alternativas.

Pero no sólo la falta de apremio causa cierta indiferencia frente a la depredación de un recurso, la ausencia de una visión “colectiva” y de intereses “colectivos” entre los comuneros de una zona impide medidas “colectivas”. El bosquesino tiene una relación personal a los recursos que se fundamenta en las actividades con que satisface sus necesidades particulares. El bosque es de todos; nadie lo ha sembrado y, por lo tanto, nadie puede decirse dueño de ello. El que necesita extrae lo necesario, sea para la construcción de su casa, sea para sus artefactos, sea para su alimentación, sea para comercializarlo y tener un ingreso monetario. El recurso pertenece a quien invierte su trabajo en él.⁶

*Sin embargo, en la cuenca del **Ampiyacu** donde las 13 comunidades indígenas tienen cada una su territorio titulado, observamos que los comuneros vigilan para que un comunero de otra comunidad no extraiga madera en un territorio que no es el suyo. Pero los comuneros mismos perciben esta actitud en los términos de que, hoy en día, “cada comunidad mezquina sus recursos”. Esta expresión conlleva un sentido claramente negativo en la escala de valores bosquesinos que estima altamente la generosidad y el compartir y considera la “mezquindad” y el egoísmo como conductas asociales, negativas. Es de notar que esta mezquindad se vuelve relativa en la medida en que una comunidad rechaza difícilmente un pedido de extracción en su territorio, por ejemplo de hojas de irapay, formulado explícitamente por un miembro de otra comunidad; a lo máximo, se le pedirá un pago modesto.*

⁶Nos referimos aquí al bosque primario. La posesión del bosque secundario (“purma”, “rastrojo”) se regula de otra manera que abordaremos más adelante.

La autorización formal de esta índole crea un derecho de reciprocidad.

Los trabajos que procuran ingresos al bosquesino son de distinta índole. Caza, pesca, extracción forestal y horticultura son tipos de actividades a las que los bosquesinos se dedican en grados variables, condicionados por sus preferencias personales, sus necesidades y sus oportunidades. En este carácter *pluri-activo* de la *persona* del bosquesino se manifiesta un rasgo de su especificidad socio-cultural. Desde luego, no todos extraen madera; unos extraen leña, otros, aguaje, otros, fibras, y otros cultivan la chacra o arrozales para una producción mercantil, y otros más cazan o pescan para el comercio. Muchos trabajan alternativamente en varias de estas opciones. Poner reglas en un renglón de producción o extracción — p. ej. la madera o el pescado — afecta sólo a los que preferencialmente se dedican a la actividad concerniente, aunque todos *puedan*, objetivamente, dedicarse a todas las actividades. Por esta razón, sería difícil “incentivar” sólo a aquellas personas que suelen extraer madera, cuando *todos* son extractores potenciales. La extracción debe tratarse como un todo y la propuesta de manejo sostenible debe abarcar el conjunto de los recursos naturales extraídos para que todos los comuneros estén interpelados y concernidos. Eso permite una reflexión colectiva que no selecciona a priori individuos, actores, sino que asume el conjunto de los comuneros como “personas interesadas” en el problema del agotamiento. De hecho, el carácter sedentario y, eventualmente, la tendencia al incremento demográfico de las comunidades convierten hoy en día a todos los recursos en (potencialmente) escasos. Es esta última noción la que tal vez exprese mejor la experiencia diaria de todos los comuneros, y, por ende, es más idónea para incentivar una reflexión que la noción extrema de “agotamiento”.

En consecuencia de estos planteamientos, los incentivos destinados a bosquesinos deben tomar en cuenta, a la vez, (1) su especificidad socio-cultural (p. ej. su persona pluri-activa y los grupos de solidaridad), (2) la relación de dominación que los vincula a la sociedad nacional e internacional (que convierte el incentivo en manipulación si no se toma medidas contrarias explícitas) y (3) el imperativo ético y político del efecto emancipador por producir en la sociedad bosquesina.

Hemos mencionado la importancia de tomar en cuenta la especificidad socio-cultural de la sociedad bosquesina. ¿Cuáles son, entonces, las características positivas de esta sociedad con las que tenemos que componer si queremos planear actividades que sean apropiadas a estas

características? Respondemos a esta pregunta en los capítulos siguientes (I. – III.) y sacaremos las recomendaciones prácticas en el capítulo IV. en forma de un proyecto alternativo de incentivos.

CAPÍTULO I : LA SOCIEDAD BOSQUESINA

Marco teórico y conceptual y su sustentación

El propósito de nuestro marco teórico conceptual es presentar unas nociones que, gracias a la precisión de sus definiciones, puedan operar como conceptos en la explicitación de la realidad bosquesina amazónica. Por explicitación entendemos nuestra exposición de las condiciones objetivas de vida y de la lógica de vida subjetiva implícita en el actor amazónico y sus actividades sociales, — exposición, que debe crear en el lector atento y sin prejuicios la comprensión de la realidad bosquesina sobre nuevas bases conceptuales que nuestra explicitación irá definiendo. Se trata de lograr a expresar el universo objetivo que condiciona hasta cierto grado al actor bosquesino y la subjetividad de este actor en la que ejerce cierto grado de libertad.

De este objetivo deriva el carácter *cualitativo* de nuestro estudio *socio-económico*. No trataremos de fundar nuestros argumentos sobre cifras y estadísticas, mas sobre una lógica que organiza conceptos cualitativos que aprehenden e interpretan el mundo bosquesino. En el marco del presente estudio dejamos fuera de nuestra atención el problema de saber si y cómo se podría sustentar las afirmaciones que hacemos con datos estadísticos relevantes. Es eso una opción que justificamos con el carácter de “ensayo” que queremos dar a este texto, — ensayo entendido en el sentido literal según el cual “ensayamos” un método explicativo para ver hasta dónde nos lleva, cuál es su rendimiento en la inteligibilidad de la realidad bosquesina, cuáles son sus ventajas y defectos. Somos conscientes que nos exponemos a las críticas de todos aquellos cuyos modelos interpretativos se fundan en datos cuantitativos, — y esperamos estas críticas, pero también pensamos, en función del resultado que desde ahora podemos entrever, que esta opción tiene su propio valor por exigir, probablemente, la reorientación en el futuro de las investigaciones cuantitativas en el medio bosquesino.

Una justificación más: Usar una argumentación cuantitativa es vincularse desde el inicio y profundamente a una línea de racionalidad muy propia a nuestra civilización occidental moderna, a nuestro mundo económico que evalúa los resultados y logros de la vida en términos de montos de ingresos, gastos y crecimiento del capital. Nosotros tenemos la hipótesis — que trataremos de sustentar — que, en la sociedad bosquesina,

criterios cualitativos – los valores sociales – pesan frecuentemente más en la motivación de los actores que criterios cuantitativos. Eso quiere decir, por ejemplo, que el gusto de trabajar es más motivador que una esperada cantidad de ingreso a consecuencia del trabajo.

La abundancia incita a la clase privilegiada en la ciudad a la acumulación, el acaparamiento y, eventualmente, la inversión. En el mundo bosquesino, la abundancia estimula el consumo masivo, el compartir, la venta en caso que haya mercado para un producto abundante, y, eventualmente, el desperdicio. Un mismo fenómeno cuantitativo, entonces, no lleva a un comportamiento social idéntico en la ciudad y en el bosque. Matizamos este contraste reconociendo que, en la ciudad, la abundancia económica está limitada a una minoría privilegiada de sus habitantes (pero ella, precisamente, abarca a los políticos, la tecnocracia y la élite intelectual y administrativa); la mayoría vive con ingresos tan bajos que sólo le permiten vivir el día al día, y en esta clase social observamos conductas económicas parecidas a las de los bosquesinos (gozar oportunamente de la abundancia cuando hay, en vez de ahorrar y planificar gastos).

Pensamos que la reflexión cualitativa deja mayor espacio a la especulación teórica necesaria para captar las propiedades de este mundo de la *alteridad* que es el mundo bosquesino amazónico. Vemos esta *alteridad* (del latín *alter* “otro”) en relación a su opuesto, el mundo urbano, del cual somos parte como profesionales y vivientes de la ciudad. El mundo urbano obedece, en sus esferas superiores y dominantes, a los criterios civilizatorios post-industriales modernos, con lo que no negamos que haya esferas urbanas periféricas, sobre todo en las ciudades amazónicas, profundamente compenetradas de comportamientos y lazos sociales bosquesinos, rurales. Debemos darnos la libertad conceptual para explorar y comprender la alteridad bosquesina *en su propia lógica de vida* y expresar ésta en términos nuestros, traducirla a una expresión lógica que satisfaga nuestros criterios racionales. Reconocemos desde el inicio que se trata no sólo de un “ensayo”, sino también de un “acercamiento” a la realidad bosquesina, y no de un resultado que se quiere definitivo. Pretendemos hacer un avance en la dirección indicada.

Tenemos en la primera plana de nuestra atención la subjetividad del bosquesino y sus condicionantes sociales, culturales, lingüísticos y naturales, pues su realidad, su racionalidad, sus motivaciones y fines no son suficientemente entendidos por el actor urbano, y en particular por los agentes del sector técnico-burocrático que planea el desarrollo rural. Esta insuficiencia en la comprensión del bosquesino tiene como consecuencia

la inadecuación de los proyectos a las motivaciones bosquesinas y sus fracasos, que suelen revelarse en el carácter insostenible, no duradero, de las actividades promocionadas. Es esta inadecuación que, desde el inicio, queremos evitar, cuando nos proponemos formular recomendaciones para “incentivos” que deben ser eficientes en el medio socio-cultural bosquesino.

Pues, en la misma situación de insuficiente comprensión se encuentra quien, desde el escritorio, quiere concebir incentivos para la población bosquesina con el fin que ésta conserve y use de manera sostenible los recursos y la biodiversidad del bosque amazónico. Los incentivos tienen algún chance de alcanzar sus objetivos sólo cuando se *articulen* con las actividades bosquesinas y sus priorizaciones en el marco del estilo bosquesino de vida que podemos describir objetivamente en términos de sociedad, cultura, lenguaje y naturaleza y al cual nos podemos acercar subjetivamente tratando de comprender la estructura y lógica de las actividades en el marco de la sociedad, cultura, lenguaje y naturaleza.

Con el fin de darnos las bases para tal articulación de los incentivos con el estilo de vida bosquesino, exponemos, en una primera parte, los condicionantes objetivos de la vida bosquesina: la sociedad, la cultura, el lenguaje y la naturaleza que nos dan el marco referencial de los factores que dan su valor, su forma, su sentido y su contenido a la actividad. La actividad y su estructura nos sirven como instrumentos para captar la subjetividad del actor a través de las categorías de motivaciones, acciones, operaciones, finalidades y priorizaciones. Definimos un componente permanente de estas categorías y que los vincula a los factores objetivos condicionantes introduciendo como criterio de priorización predominante el “gusto”. Éste se opone al “constreñimiento” que predomina en el universo urbano a nivel de la priorización.

Para dar un ejemplo de esta oposición, nos basta aquí mencionar que las actividades diarias de un funcionario, empleado u obrero en la ciudad están sometidas a un horario de trabajo y los órdenes de su jefe que obligan o constriñen a la persona. Para el bosquesino tal horario no existe y él no tiene quien le manda; él está libre de organizar cada día sus actividades a su ritmo y gusto.

Al final, en el capítulo VI, expondremos cómo los incentivos deben articularse con la subjetividad bosquesina expresada en términos de estructura de la actividad y de su condicionamiento por los factores sociales, culturales, lingüísticos y naturales.

La objetividad de nuestra exposición está asegurada por la referencia al marco convivencial de la investigación en el campo, a los discursos cotidianos y contextualizados escuchados en las situaciones vividas, a las conductas productivas e interactivas (sociales) observadas y a los comentarios y explicaciones suscitados en el diálogo convivencial cotidiano. Estos hechos observados van a ilustrar, cada vez que sea necesario, los planteamientos genéricos teóricos que estamos desarrollando en la exposición que sigue. El marco convivencial facilita la empatía del investigador que es necesaria para intuir, luego conceptualizar, la alteridad asumida como hipótesis de trabajo y expresada en términos de valores sociales. Los discursos cotidianos, las conductas productivas e interactivas expresan la subjetividad de los interlocutores frente al mundo y frente a los problemas que éste les plantea. Los comentarios y explicaciones representan un enfoque más objetivo del sujeto sobre el mundo y lo que él hace en él.

Nuestro método de exposición tendrá tal vez el defecto de cierta redundancia, pues adoptamos el método de la “espiral pedagógica” que prevé que, al progresar en los diferentes temas de la exposición, volvemos sobre puntos ya tratados pero desde una nueva perspectiva. La redundancia entonces no es simplemente repetición, sino sirve para echar una nueva luz sobre los mismos hechos ya mencionados y comprender las múltiples funciones que un mismo hecho puede tomar en diferentes contextos y perspectivas.

*El bosquesino y su horticultura*⁷

Cada ciencia tiene su lenguaje especializado para evocar con precisión y coherencia lógica la realidad que está investigando. Las ciencias sociales tienen la misma preocupación de usar términos claramente definidos para circunscribir y nombrar los hechos observables. Una parte de la investigación en las ciencias sociales se dedica a evaluar críticamente ciertos términos en uso, sea en alguna de sus ramas, sea en otras ciencias (pero que tienen relación con las sociales), sea en el lenguaje de todos los días de políticos y responsables del desarrollo. Esta evaluación revela en qué medida los términos usados están adecuados o no a la realidad a la que pretenden referirse y en qué medida habrá que restringir eventualmente su uso a un campo determinado de la realidad, sustituyéndole en otro uso, referente a otro campo de la realidad, otro término. Eso, a fin de dar

⁷ Este sub-capítulo ha constituido parte de un artículo sobre este tema publicado en la revista del IIAP Folia Amazónica; ver: Gasché 2010.

al pensamiento y la comprensión de la realidad instrumentos de mayor precisión y adecuación. Los párrafos que siguen asumen esta tarea.⁸ Demostraremos que los términos de “agricultura” y de “campesino” son, en la mayoría de los casos que se pueden observar, inadecuados para designar las prácticas de cultivo de la tierra y los hombres que la cultivan en la Amazonía. Para evocar estas prácticas y sus actores, conviene hablar de “horticultura” y de “bosquesinos”, el término de “agricultura” debiéndose reservar a pocos cultivos y limitadas extensiones en tierras aluviales de los ríos grandes. Hacemos estas precisiones porque pensamos y decimos que: “con palabras correctas se piensa mejor” y, particularmente, pensando y comprendiendo en términos correctos – es decir, claramente definidos – la realidad rural amazónica, pensaremos también mejor y de manera más realista y adecuada las posibilidades del desarrollo rural amazónico.

El *bosquesino* es el habitante rural de la selva amazónica que vive en el bosque y del bosque y sus aguas. El bosquesino caza, pesca, recolecta materias primas vegetales y minerales, frutos silvestres, miel, insectos y ciertos animales acuáticos (churos, cangrejos, camarones). Además, practica la *horticultura*, o, para usar un término corriente en la antropología, el cultivo de corte y quema o roza y quema.⁹ Con los productos cultivados o recolectados confecciona artesanías, construye viviendas, cocina comidas y practica sus “fiestas” o “rituales”, que son parte de la expresión de sus valores sociales. Hoy en día, una parte de su producción – de toda índole – es comercializada (a veces al interior de la comunidad, por medio de regatones, en visitas de turistas o en los mercados de ciudades cercanas o más lejanas) y el dinero está en uso – en distintas cantidades – en todas las comunidades bosquesinas.¹⁰

Lamentablemente, los agrónomos de las universidades amazónicas, los funcionarios del Ministerio de Agricultura y los políticos y desarrollistas siguen hablando de “agricultura”, cuando se refieren al trabajo de la tierra de los bosquesinos. Al mismo tiempo en que las marcas más

⁸ Pero, en el fondo, todo este libro se dedica a la revisión crítica de los términos con que interpretamos y evaluamos la sociedad bosquesina, a fin de crear una comprensión más precisa y más adecuada – libre de prejuicios urbanos – de esta sociedad.

⁹ La literatura en lengua inglesa habla de “slash-and-burn cultivation”, “shifting cultivation” y “swidden cultivation”; en francés se habla de “essartage” y “culture sur brûlis”, en alemán, de “Brandrodungsackerbau”.

¹⁰ Las comunidades bosquesinas, desde luego, están todas – en distintos grados y según variadas modalidades – vinculadas (para no decir “integradas”) al mercado, – o mejor dicho: a mercados, ya que el mercado en el sentido ideal como lo concibe la doctrina económica liberal sólo existe de manera muy limitada en la Amazonía: en las esferas de la economía industrial y urbana. Lo que habrá que investigar y precisar, precisamente, son las diferentes *formas de mercado* existentes en la Amazonía.

visibles de las culturas indígenas desaparecen, tienen la tendencia de hablar de “campesinos”, cuando deberían hablar de “bosquesinos”. Esta terminología – agricultura, campesino – crea confusión en la medida en que borra diferencias significativas entre prácticas de cultivo y asimila las prácticas de cultivo propiamente amazónicas a prácticas de cultivo que se dan en otros medios naturales y en otras latitudes.

En la Amazonía peruana, el 7% de los suelos son aluviales, lo que significa que durante las inundaciones anuales se deposita limo fértil en las riberas de los ríos grandes que bajan de los Andes acarreando materias ricas en minerales de origen volcánico. De esta manera, la fertilidad de estas tierras ribereñas se renueva anualmente y permite el cultivo periódico regular – sólo interrumpido por las crecientes del “invierno”.

El 93% de las tierras amazónicas son tierras de altura, de alto grado de acidez, arcillosas y arenosas, de escasa materia orgánica (*humus*) y, desde luego, de baja fertilidad. Lo que permite el cultivo – transitorio – de estas tierras no es la fertilidad del suelo, sino la que les aporta la vegetación en pie (el bosque, la purma), cuando se la tumba y quema; la presencia de las cenizas, además, disminuye temporalmente la acidez de estos suelos haciéndolos propicios al cultivo. En estas tierras de altura, los pueblos indígenas han desarrollado distintos sistemas de cultivo que, mayormente, han sido estudiados por los antropólogos (ver, p.ej., el estudio sintético de Cerón [1991]) y, escasamente, por algún agrónomo curioso. La misma ciencia agronómica en las universidades amazónicas, los ingenieros agrónomos y los extensionistas agrícolas del Ministerio los ignoran o tienen de ellos una visión general y simplista, considerando la “chacra” como la señal de una técnica rudimentaria o primitiva de cultivo.

Para referirnos a estas técnicas de cultivo, diversas según las tradiciones étnicas y particularmente adaptadas a los suelos pobres que cubren la casi totalidad de la Amazonía, cabe mejor usar la palabra “horticultura” (del latín *hortus*, esp. *huerta*, *huerto*) que “agricultura”, y eso por las siguientes razones:

“Agricultura” se deriva de la palabra latín *ager* que significa el campo abierto que se puede aprovechar permanentemente haciendo rotar las diferentes especies de cultivo, intercalando eventualmente un año de barbecho con cultivo de forraje para ayudar a la regeneración de la fertilidad o garantizando ésta con abono químico como en las grandes plantaciones de maíz, algodón y caña de azúcar. El agricultor que cultiva el campo abierto es el “campesino”. En el campo abierto se siembra una sola especie; se practica, entonces, el monocultivo; y la siembra es masiva

y homogénea por lo que ha sido posible mecanizarla. La siembra masiva y homogénea de una sola especie sobre una gran superficie supone que el suelo también sea homogéneo para producir de manera igual en toda la extensión del terreno. Homogeneidad del suelo, manejo de fertilidad permanente, monocultivo, trato masivo y uniforme a las semillas y prioridad acordada a la cantidad producida (más que a la calidad, como se lo nota en el debate actual sobre los cultivos genéticamente manipulados) son las características resaltantes de la agricultura.

En la Amazonía encontramos prácticas de cultivo que se asemejan a la agricultura tal como la acabamos de definir sólo en las terrazas medianas y bajas de las riberas aluviales de los ríos grandes, es decir, en esta franja muy limitada de tierras fertilizadas anualmente por las crecientes. Allí se pueden sembrar arroz, maíz y yute en monocultivo y regando las semillas “al voleo”, es decir, masivamente, la relativa homogeneidad de los depósitos aluviales garantizando un desarrollo más o menos homogéneo del sembrío. Hasta aquí conviene el término de agricultura. Lo que, sin embargo, diferencia esta agricultura en los barreales amazónicos de la agricultura en la Costa o en los continentes templados es el mayor riesgo. Por un lado, una creciente más temprana que prevista puede aniquilar la cosecha, – y la irregularidad de las crecientes es una probabilidad permanente en la Amazonía. Por otro lado, los depósitos aluviales pueden cambiar de sitio; un terreno fértil puede ser llevado por la corriente o ser cubierto de arena y volverse incultivable; y en otro sitio puede aparecer una playa fértil, donde el año anterior no había. Por eso, en este medio natural, los certificados de posesión nunca pueden significar una propiedad permanente.

Estamos aquí tocando un rasgo característico general del paisaje fluvial de las grandes llanuras de inundación amazónicas (llamadas “várzeas” en el Brasil): su inestabilidad, los cambios en los contornos terrestres inmersos y emergidos. La vegetación – las restingas, el bosque inundable: la “tahuampa” – gracias a su arraigamiento en la tierra, resiste hasta cierto punto a la erosión por la corriente. Pero cuando la orilla se desbroza y cuando la cubierta forestal se quita de los bajiales y restingas, la erosión actúa con toda su fuerza y modifica más rápidamente el paisaje. Éste se vuelve inestable, y su uso siempre más problemático y arriesgado.

Pero volvamos al tema de la “horticultura”: los sistemas de cultivo adaptados a las tierras pobres de altura y creados por los pueblos indígenas. Para quien ha observado cómo se prepara, siembra y cuida una “chacra”, debe parecer evidente que esta manera de cultivar la tierra no corresponde a lo que más arriba hemos definido como “agricultura”. La “chacra” no es

un campo permanentemente abierto, más bien es un “claro” transitorio, generalmente de tres años de duración, en un medio forestal, primario o secundario (“purma”). Una cosecha de plátano y máximo dos cosechas de yuca fijan el límite de la producción de panllevar. Los árboles frutales, en cambio, siguen produciendo cuando la chacra está abandonada para que se regenere el bosque en forma de “purma”, ya que, como antes dijimos, es la vegetación en pié la que vuelve a dar fertilidad a la parcela cultivada. Más vieja es la purma, mayor fertilidad tendrá la chacra que en ella se vuelve a establecer; más rápida es la rotación entre la fase de “purma” y la “chacra”, menos fértil es el terreno, más raquílica la yuca. La fase boscosa – la “purma” – hace posible que un terreno cultivado una vez (“chacra”) vuelva a ser productivo. La fase boscosa es parte constitutiva de los sistemas de cultivo en los suelos pobres de altura (Balée & Gely 1989, Denevan & Padoch 1988, 1990, Hödl & Gasché 1981, Sastre 1975). La agricultura, como la hemos definido, no conlleva fase boscosa.

Al mirar el territorio de una comunidad bosquesina desde el aire, observamos unos claros – las chacras – en medio de un mosaico de formaciones vegetales secundarias (“purmas”) de diferentes edades que indican diferentes grados de avance de la regeneración de la fertilidad para el futuro nuevo uso hortícola. Se nos presenta a la vista, entonces, un paisaje muy diferente de cualquier paisaje “agrícola” en la costa o en los países templados del Norte. Es de admirar que esta diferencia fundamental no haya llamado la atención de los agrónomos amazónicos.

Si examinamos el suelo que cultivan los horticultores y horticultoras amazónicos, nos damos rápidamente cuenta que éste no corresponde a lo que comúnmente se llama “tierra agrícola”, es decir un suelo en que predomina el *humus*, tierra negra de origen orgánico. El suelo de una chacra tiene una muy delgada capa de materia orgánica, enriquecida de manera muy desigual por las cenizas que resultan de la quema, con acumulación de cenizas en los puntos de “shunteo”, y debajo de ella se encuentran arcilla o greda o una mezcla de las dos (suelo franco-arcilloso o franco-arenoso). Pero fuera de estas características, hay que mencionar la presencia de una densa red de raíces y raicillas que atestiguan en el suelo la presencia permanente del bosque o de la purma tumbada. Son estas raíces las que transmiten a los cultivos sus *micorrizas*, hongos microscópicos, que transfieren a los vegetales – silvestres, luego cultivados – los nutrientes de los restos vegetales (hojarasca etc.) caídos en el suelo directamente, es decir, sin que el proceso de fermentación y descomposición tenga que intervenir para liberarlos. La presencia y actividad de las micorrizas en el bosque amazónico son responsables de la circulación acelerada de los

nutrientes en comparación con la que se observa en otras latitudes y climas. Y ellas también explican en parte la delgadez de la capa orgánica de los suelos del bosque. Este mecanismo de transferencia directa de nutrientes desde la materia vegetal a las plantas vivas también beneficia a los cultivos. La horticultura bosquesina, desde luego, está estrechamente vinculada a uno de los factores biológicos fundamentales del funcionamiento de los ecosistemas del bosque.

Las raíces siempre presentes en el suelo, las semillas de especies forestales que no se han muerto en la quema y las cepas de árboles capaces de rebrotar permanecen en la chacra como un potencial de regeneración del bosque que, junto con otras semillas aportadas por el viento, las aves y otros animales, se realiza plenamente a partir del momento en que se efectúan las últimas cosechas y se abandona la chacra. Las especies exigentes de luz y de crecimiento rápido se desarrollan primero y caracterizan las asociaciones vegetales típicas de las purmas jóvenes. Las especies propias al bosque primario y de crecimiento lento bajo sombra se desarrollan debajo de la purma y empiezan a dominar recién cuando las especies secundarias han alcanzado su máximo desarrollo (a los 15 o 20 años después del abandono de la chacra) y degeneran, abriendo espacios de luz a la especies primarias. Todo este proceso de regeneración del bosque – que en las comunidades sedentarias de hoy ya no se da, porque las chacras rotan en las purmas de diferentes edades – reconstituye la fuente de la fertilidad de las chacras, – fertilidad variable hoy en día en función de la edad de la formación vegetal secundaria, es decir, del ritmo de la rotación de las chacras en las “purmas”.

Pero a la regeneración de la fertilidad natural en la fase boscosa (“purma”) en los sistemas hortícolas amazónicos no se limita la diferencia de éstos en comparación con los sistemas agrícolas. Una característica que justifica con mayor peso el uso del término “horticultura” consiste en el trato individual que la chacrera o el chacrero da a cada planta que siembra. No observamos siembra masiva como en la agricultura que riega – hoy mecánicamente – las semillas sobre toda la superficie cultivada. Cada estaca de yuca, cada mashque de plátano, cada plántula de pijuayo, cada semilla de algún árbol frutal, cada raíz tuberosa de sachapapa, daledale o achira y hasta los granos de maíz agrupados por tres o cuatro son sembrados individualmente en un punto escogido por los chacreros o los mingueros comprometidos con la siembra de una chacra. De esta manera, la sembradora o el sembrador toman en cuenta la heterogeneidad del suelo y la distribución desigual de las cenizas en la superficie de la chacra. Este trato individual propiciado a los cultivos se asemeja claramente al

trato que el horticultor da a las semillas o plántones de verduras. De la misma manera, el trato a las plantas y productos es individual en el momento del deshierbe y de la cosecha.

También, así como el horticultor en su parcela alterna filas de lechugas con filas de rabanitos, de zanahorias, de tomates etc., la chacrera crea en la chacra manchales de diversas asociaciones de cultivo: manchales mono-específicos: p.ej. tabaco, coca, maní; manchales bi-específicos, p.ej., yuca y plátano, yuca y maíz, yuca y coca; manchales tri-específicos: yuca, plátano y maíz o yuca, maíz y pijuayo, etc.; y, más allá, asociaciones vegetales más complejas, si consideramos la presencia de otros tubérculos y árboles frutales sembrados y la caña de azúcar. Los especialistas han apreciado el así practicado *w* o *cultivo mixto* en las chacras de altura como particularmente apto a proteger la calidad del suelo. Se ha dicho que la chacra “imita” el bosque en pequeña escala (Geertz 1968, Boster 1983, Vickers 1983). La compleja arquitectura del follaje, en diferentes niveles de altura, de las variadas especies cultivadas protege el suelo contra el impacto de las lluvias y, de esta manera, de la lixiviación de los minerales y la erosión, a cuya disminución también contribuyen las raíces intrincadas de las especies mezcladas. El follaje también abriga el suelo del máximo calentamiento del sol que destruye la vida de los microorganismos del suelo y su sombra inhibe hasta cierto punto el crecimiento de las malezas heliófilas que necesitan mayor cantidad de luz. Al asociar cultivos con diferentes requerimientos nutritivos en densidades adecuadas, determinadas por la experiencia y la experimentación, los cultivos aprovechan los nutrientes disponibles más de manera complementaria que entrando en competencia mutua. De esta manera, los suelos conocidamente pobres de las tierras de altura son aprovechados de una manera más racional que por un monocultivo, que explota los nutrientes de manera unilateral.

Cada chacra de altura es un mosaico de manchales de diversos tipos de asociaciones vegetales que el observador tiene que descifrar para comprender la lógica hortícola de las diferentes tradiciones hortícolas locales que, generalmente, remontan a la milenaria experiencia de los pueblos indígenas, que han domesticado los cultivos o los han adoptado de vecinos y que han creado, cada uno, su sistema de cultivo en base a sus experimentaciones y los valores asociados a las especies cultivadas. De ahí que, en el presente, existe todo un campo de investigación sobre estas diversas técnicas hortícolas, y los cultivos que implican que han demostrado manejar de la manera racional y sostenible los recursos naturales (suelo y bosque), sin destruir el bosque, sino permitiendo su regeneración natural.

Lamentablemente, los agrónomos universitarios amazónicos – con escasa excepción – han prestado muy poca o nula atención a las prácticas hortícolas de manejo racional y sostenible de los bosquesinos, que, por ser más orientadas hacia la calidad de la producción (la diversidad) que hacia la cantidad (el mercado), les parecen “atrasadas”, “primitivas” o “rudimentarias”. Nuevamente, los prejuicios de nuestras élites intelectuales se arraigan en valores sociales distintos de los bosquesinos, los que estas élites ignoran o no están dispuestas a reconocer y aceptar como base de otro tipo de desarrollo que responda a los valores de la población rural y no a los de los habitantes urbanos y que sea adaptado a las características propias de la productividad natural amazónica. Si bien es cierto que la diversidad de cultivos en las chacras tiene tendencia a disminuir porque ciertas chacreras se limitan a sembrar cultivos que se pueden vender en el mercado, esta tendencia se nota mayormente – ¡mas no exclusivamente! – a lo largo de los ríos grandes, en la cercanía de las ciudades y en terrenos aluviales (con especies de corto ciclo vegetativo). En estos terrenos más fértiles los méritos ecológicos de los sistemas asociativos (policultivo) son menos pertinentes que en las tierras pobres de las alturas. En las poblaciones que hacen sus chacras en altura se puede seguir investigando la muy diversa herencia de la experimentación hortícola de los pueblos originarios que sigue practicándose en una gran variedad de sistemas hortícolas y cuyas conservadoras son, en primera instancia, las mujeres chacreras (aunque, en varios pueblos amazónicos, los hombres también se dedican a los trabajos hortícolas). Pero aún en estos sistemas observamos, en algunos lugares, cierta tendencia al empobrecimiento de la diversidad de cultivos en las chacras, lo que no sólo se debe a cierta preferencia dada a la producción para el mercado, sino también a los efectos de una educación escolar que no valora el saber y manejo hortícola tradicional de las mujeres – como podría hacerlo, enseñando sus méritos ecológicos – sino más bien divulga y valora el espejismo de la vida urbana, que da un estatus social inferior a la chacarrera y valora la secretaria o la guía de turistas, etc. (Echeverri 2008).

En las sociedades indígenas tradicionales, el trabajo y la producción hortícolas de la mujer son altamente valorados (Descola 1989, Griffiths 2001). Una chacra con alta diversidad de cultivos, limpia de malezas y produciendo grandes tubérculos y frutos son un orgullo para la mujer y le dan prestigio social. Las mujeres chacreras se interesan en conseguir nuevas semillas y experimentar con ellas. Todavía hoy en día se puede observar que mujeres que viajan a grandes distancias, cuando regresan a su comunidad, llevan semillas nuevas para sembrarlas en sus huertas o

chacras. Que la escuela hasta ahora no ha sabido valorar el trabajo hortícola bosquesino es otra razón más de la alienación que la sociedad dominante inflige a la sociedad bosquesina al desvalorar el *arte hortícola*, creativo y fuente de orgullo y prestigio, con el argumento que esta horticultura (o, como dicen los “ingenieros”, esta “agricultura”) no produce en cantidad suficiente para el mercado y, desde luego, no es una fuente de “desarrollo” y “progreso” (tales como ellos se los imaginan). Y este juicio se fundamenta nuevamente en la ignorancia de estos “ingenieros”, que, como todos los consumidores urbanos, desconocen la gran variedad de productos que, en vez de dejarlos eliminar en función de una demanda muy limitada de productos en el mercado, deberían promoverlos para la seguridad alimentaria bosquesina y para el mercado urbano, enriqueciendo por sus valores alimenticios y sabores diferentes la alimentación del poblador urbano, amazónico o costeño y, creando de esta manera una nueva demanda, ofrecer una salida al mercado que incitaría a los bosquesinos a mantener y enriquecer la diversidad de cultivos tan propicia para el aprovechamiento racional de los suelos pobres de altura que cubren el 93% de la Amazonía.

¿Cuándo veremos que el Gobierno regional o una institución de investigación amazónica tome la iniciativa de crear un banco genético de todos los cultivos y sus variedades seleccionados (desde los tubérculos hasta los frutales) por los pueblos indígenas amazónicos y que siguen propagándose en las chacras bosquesinas de hoy? ¿Cuándo los investigadores amazónicos empezarán a dedicarse a describir todas estas especies y sus variedades y a analizar sus valores gustativos y alimenticios? ¿Acaso no son estos recursos naturales domesticados, frutos de cientos de años de trabajo de observación y selección y actualmente disponibles en las chacras bosquesinas, el potencial de un desarrollo propiamente amazónico? Son un potencial, pero los agrónomos y los políticos, hasta la fecha, prefieren ignorarlo. Ellos se despiertan recién cuando un cultivo, por la iniciativa de un industrial, ha conseguido mercado, como ocurrió con el “sacha-inchi” (*Plukenetia volubilis*), pero no son capaces de anticipar el mercado investigando este potencial y promoviéndolo.¹¹

Vemos hoy en día a los “expertos” de nuestra sociedad predicando – ¡inclusive a los bosquesinos que siempre los han practicado! – la sostenibilidad y el manejo racional de los recursos naturales, cuando, por otro lado y al mismo tiempo, con su ideología mercantil y monetarizada y su sistema educativo que la difunde, apuntan a destruir los manejos

¹¹ El investigador pionero, peruano, Santiago Atunéz de Mayolo (1980), llamó la atención al valor nutritivo del “sacha-inchi” hace casi 30 años, pero nadie le hizo caso.

racionales, que siempre se han dado y que se siguen dando en gran extensión y que ignoran, en vez de inspirarse de ellos y valorizarlos. La alienación de las élites amazónicas a su propia realidad regional es tan grande que no perciben ni siquiera la contradicción en sus propósitos. Esta alienación – y no el “subdesarrollo” o la “pobreza” – es un gran drama, al que sólo una mayor toma de conciencia y mejor información objetiva (no sesgada por prejuicios dominantes) pueden remediar. Este libro es parte del esfuerzo informativo necesario para combatir esta alienación y poner los pies en la tierra, en esta tierra amazónica, bosquesina.

En resumen, el *bosquesino* se distingue del “campesino” (que cultiva el campo abierto), por un lado, por no practicar la agricultura en campo abierto (del latín: *ager*), o sólo marginalmente en los barreales, sino una *horticultura* en forma de policultivo o cultivo mixto (Hames 1983, Gasché 2002b, 2006) con patrones de siembra diferenciados, un tratamiento individual a cada planta sembrada y una fase de regeneración del bosque (secundario: “purma”) para fertilizar un suelo agotado, y, por otro lado, por utilizar el bosque y las purmas para el abastecimiento en alimentos, medicinas y materias primas para su vivienda y artesanía (Denevan & Padoch 1990) y el bosque y sus aguas para la obtención de la mayor parte de sus insumos proteínicos y gran parte de los vitamínicos.

En este tipo de prácticas y actividades hortícolas consisten los saberes y el saber-hacer bosquesinos. Nuestra visión de un desarrollo rural amazónico – que, en realidad, está en las manos de los bosquesinos, aunque en la ciudad “nosotros” lo podamos “imaginar” – debe entonces tomar estas prácticas, saberes y saber-hacer como punto de partida positivo para concebir alternativas. Pues son estos saberes y saber-hacer los que hasta hoy han garantizado el aprovechamiento del bosque sin destrucción, es decir, de manera sostenible, – mientras que todas las propuestas que emanen de la ciudad, de los “ingenieros”, nunca han dado la prueba ni de su sostenibilidad ecológica ni de su durabilidad social (de lo que testimonian las ruinas de proyectos que encontramos en un gran número de comunidades). En vez de destruir estas base de manejo y conocimientos positivos, que, ellos sí, han dado sus pruebas, hay que aprender a conocerlos e inspirarse de ellos para, eventualmente, aconsejar a los bosquesinos para diversificarlos, perfeccionarlos y promoverlos, revalorándolos en la enseñanza escolar y gracias a una mayor salida de los productos diversos al mercado con precios alentadores.

¿Cómo comprender quiénes son los bosquesinos?

La categoría “bosquesino” no distingue *a priori* entre “mestizos” e “indígenas” en una época en la cual la sociedad bosquesina evoluciona de día en día, los indígenas “amestizándose” hasta cierto punto y los mestizos “indigenizándose” en cierto grado, – si se nos permite expresarnos de esta manera alusiva, pues, precisamente, contestamos el uso de éstos términos. Por ejemplo, si nos damos la pena de establecer las genealogías en comunidades llamadas “ribereñas”, “campesinas” o “mestizas” (de la Selva Baja), descubrimos pronto que la mayoría de los abuelos hablaban una lengua indígena y que, además, los mismos comuneros balancean entre considerarse mestizos e indígenas, según las ventajas legales que cada estatus les propicia frente al Estado y las ONGs.

El concepto genérico de “bosquesino”, que, desde luego, abarca a todos los que hemos llamado hasta ahora “campesinos”, “mestizos”, “ribereños” e “indígenas”, nos plantea el reto de definir, en cada lugar observado, la sociedad existente en sus propios términos específicos, sin reducirla *a priori* a las categorías vagas de “indígena” o “mestiza”. En la observación, descripción e interpretación de cada comunidad, entendida como una muestra específica del modelo genérico de la sociedad bosquesina, cabe tomar en cuenta su historia y lo que podemos llamar las “tradiciones étnicas” (incluyendo la lengua) de algún pueblo indígena o de varios pueblos, pues existen hoy comunidades cuyos miembros son descendientes de diferentes “etnias”.

En Santa Rosa, en el bajo Ucajali, hemos registrado descendientes de los pueblos asháninca, yagua, quichua, cocama y jebero. Algunos abuelos saben hablar su lengua, pero las generaciones adulta y joven sólo hablan castellano. Sin embargo, los comuneros están evaluando si no les conviene declararse comunidad indígena en función de la mayor atención, que, según ellos, el gobierno y las ONGs dan a esta clase de comunidad y de la posibilidad de hacer titular su territorio comunal, ya que en el tiempo del gobierno de A. Fujimori una parte solamente de su territorio fue titulado y en forma de parcelas familiares, – cuya delimitación, además, no fue respetada por nadie. Este ejemplo demuestra la fluidez, la vaguedad y ambigüedad de la distinción entre “mestizo” e “indígena”.

A los elementos de origen indígena se adjuntan, no raras veces, abuelos que han inmigrado de la Selva Alta, más escasamente de la Sierra. – No incluimos entre los bosquesinos a los “Israelitas”, una secta religiosa inmigrante de la Sierra, por estar ella organizada en una estructura netamente jerárquica que no es compatible con los valores sociales bosquesinos de libertad y autonomía de la unidad doméstica y de igualdad material y social entre los miembros de una comunidad. Además, las técnicas de cultivo de la tierra de los Israelitas son las que han importado desde su hábitat de origen – andino – y que se manifiestan en grandes superficies desmontadas y sembradas en mono-cultivo, las que no garantizan que su agricultura sea ecológicamente sostenible.

Si la existencia de la diversidad socio-cultural es del orden de las evidencias, si contemplamos la Amazonía en su conjunto, es, en cambio, poco percibido por los observadores urbanos que la socio-diversidad se puede dar en el seno mismo de una sola comunidad. Debemos siempre tener presente en nuestra mente que en una misma comunidad bosquesina pueden estar presentes tradiciones étnicas de distintos orígenes que se prolongan en diferentes familias, las que, sin embargo, conviven según ciertas modalidades, que debemos observar y comprender, en una misma aldea. La investigación sobre la historia de las familias, de las inmigraciones y emigraciones, nos abre la pista al descubrimiento de esas tradiciones étnicas y a la comprensión del rol que juegan en la vida social actual de una comunidad bosquesina.

Una vez que hemos identificado que tal comunidad o tales familias en una comunidad son descendientes de tal pueblo indígena o “etnia” y que sus abuelos habían hablado tal lengua amazónica, podemos estudiar las obras antropológicas dedicadas a la descripción y explicación de la vida social y cultural de este pueblo – cuando las hay y si entendemos las lenguas en que están publicados estos estudios (mayormente redactados por antropólogos extranjeros, en el caso de la Amazonía peruana). Estas obras nos permiten preguntarnos, qué rasgos sociales y culturales – costumbres, rituales, organización social, artes y tradiciones orales – podemos eventualmente detectar, observar e identificar en las prácticas socio-culturales actuales de una comunidad bosquesina. Las obras antropológicas sobre pueblos amazónicos describen en su mayoría un estado o aspectos “tradicionales” – de alguna manera “reconstruidos” a partir de la memoria de los ancianos – de las sociedades indígenas y, a menudo, no consideran que, en la actualidad, con el acceso al mercado y los bienes industriales, con el uso del dinero y la educación escolar, los mismos “elementos tradicionales” tienen un peso y una función

algo distintos de lo que tenían todavía hace 50 o 100 años. Identificar y definir estos elementos y examinar e interpretar su función en la sociedad bosquesina de hoy, en tal o tal comunidad bosquesina concreta que visitamos y donde convivimos con la gente, es el trabajo necesario para que comprendamos, precisamente, la realidad socio-cultural específica de una comunidad bosquesina. Los estudios antropológicos nos permiten formular hipótesis sobre lo que podemos eventualmente encontrar en una comunidad donde hemos detectado familias con antecedentes indígenas, “étnicas”, – a condición que sepamos descubrirlo detrás de las apariencias “mestizas” (Gasché 1982). De esta manera, nos volvemos capaces de dar a las características genéricas de la sociedad bosquesina, descritas en este libro, los contenidos específicos (incluidas las “tradiciones étnicas”) de la sociedad comunal en la cual trabajamos y que nos esforzamos de comprender (ver también Gasché 2008b).

La misma tarea se nos plantea, pero de alguna manera al revés, cuando trabajamos en una comunidad que se identifica como “indígena”: como shipibo, como asháninca, como awajún, como achuar, etc. Los estudios antropológicos publicados sobre los pueblos indígenas amazónicos nos abren los ojos sobre lo que posiblemente vamos a encontrar en nuestra comunidad. Pero como, en la mayoría de estos casos, las descripciones de las sociedades indígenas o de ciertos de sus aspectos socio-culturales se basan sobre observaciones hechas por el antropólogo en una sola comunidad, o en varias, pero en un área geográfica limitada, y como, hoy en día, precisamente, las situaciones socio-culturales amazónicas varían y siguen modificándose en función, por ejemplo, de su cercanía o lejanía de las ciudades o de las vías del comercio, de la presencia o ausencia de empresas extractoras de madera, oro, petróleo, etc., los estudios antropológicos basados en casos locales sólo pueden darnos índices para lo que, eventualmente, podemos detectar y observar en nuestro sitio, en nuestra zona o región de estudio. Lo que realmente allí existe en la práctica diaria de la gente o en la memoria de los ancianos, nos lo revelará nuestra propia investigación y observación. Aun en el seno de un conjunto de comunidades indígenas que se han organizado como “federación indígena” o “nativa”, como ha ocurrido en grandes partes de la Amazonía indígena, observamos hoy ninguna homogeneidad socio-cultural, sino variaciones sociales, culturales, lingüísticas y económicas de las que debemos dar cuenta y que debemos interpretar y comprender si queremos fundamentar nuestro proyecto e intervenir adecuadamente y de acuerdo a los problemas y las expectativas reales de los comuneros.

Otra característica genérica de la sociedad bosquesina que se manifiesta en el seno de las comunidades y que generalmente escapa a los visitantes urbanos son las relaciones sociales inter-comunales y con familiares que residen en la ciudad. En cada comunidad podemos establecer relaciones sociales – de parentesco, de alianza matrimonial, de compadrazgo, de amistad – entre familias locales y comunidades vecinas e, inclusive, distantes que, a menudo, alcanzan un país amazónico vecino o la capital Lima, o inclusive un país del Norte.

*En **Pucaurquillo**, en el Ampiyacu, hay familias que tienen familiares en Pebas, en Iquitos, en Pucallpa, en San Martín, en el Putumayo, en Leticia, en Lima, además de las relaciones que existen con familias de otras comunidades de la cuenca.*

La historia de los últimos cincuenta años parece indicar que las familias extensas tradicionales han “explosionado” geográficamente, pues muchas familias tienen miembros en otras comunidades, en la ciudad (Pebas, Iquitos; Requena, Genaro Herrera) e inclusive en otras partes del país o en el país vecino (Colombia, Leticia); son entonces fragmentos de familias extensas: familias nucleares, muchas veces aparentadas por lazos de parentesco más distantes o por afinidad matrimonial, las que conviven en una comunidad. Se observan también algunos matrimonios con personas foráneas, venidas de otras partes de la Amazonía (Caballococha, Bajo Amazonas, San Martín, Selva Central). Al mismo tiempo, el valor social de los lazos de parentesco ha disminuido y ya no organiza la cohesión del mismo número de *personas*. A esta disminución cuantitativa de la eficiencia de las relaciones de parentesco (hay menos personas a las que ellas se aplican y, con ellas, sus valores) la sociedad ha remediado con estrechar las relaciones sociales entre vecinos, entre co-residentes en una comunidad. El criterio local se está sustituyendo al criterio genealógico. Este criterio local, co-residencial, de estrechez de relación interfamiliar a menudo se formaliza por medio del compadrazgo y por medio del uso de términos de parentesco (en castellano, aun en el caso huitoto) más allá de las relaciones genealógicas, como signo de afecto y amistad. Pero el compadrazgo también puede ligar familias comuneras a personas exteriores, residentes en la ciudad, cuando predominan intereses económicos y de ayuda; en este caso, se trata de lazos sociales asimétricos: el comunero lleva “de regalo” a su compadre urbano productos de la chacra o del bosque, pidiéndole, en retorno, algún apoyo financiero u hospedaje durante su estadía en la ciudad.

Todas estas relaciones son, para los comuneros, un potencial – social, económico, cultural y político – por usar y explotar y significan alternativas para sus opciones y perspectivas de vida (viaje, visita y larga ausencia, intercambio, ayuda, trabajo, mercado, educación etc.). Desde luego, importa investigarlas y evaluar el peso que tienen en las motivaciones y decisiones de las familias. Es necesario, entonces, tomar en cuenta, si queremos comprender la lógica de los bosquesinos en el seno de una comunidad, la *red de relaciones sociales* que vinculan familias particulares o grupos de familias con otros lugares de la Amazonía (comunidades, ciudades), del país o fuera de él.

Esta *red social*, que podemos establecer a partir de cada comunidad, nos hace ver, a la vez, una sociedad bosquesina amazónica que interrelaciona comunidades rurales entre ellas, a menudo, a largas distancias, y una sociedad bosquesina amazónica vinculada a las ciudades y extendiéndose a nivel nacional e internacional. Pero a pesar de esta vinculación con las ciudades y el mundo, la sociedad bosquesina tiene sus propias características, cualidades y valores que un comunero que se desplaza a otra comunidad amazónica distante reconoce, – por lo que sabe rápidamente adaptarse a su nuevo medio social, y eso facilita las migraciones intercomunales en la Amazonía, que se observan en su historia reciente. En cambio, la adaptación a la vida urbana propiamente dicha se le hace más difícil, por lo que observamos frecuentes retornos a la comunidad, inclusive entre los jóvenes, – salvo que consiga un trabajo remunerado o logre integrarse en un barrio periférico, marginal, donde siguen practicándose, hasta cierto grado, valores sociales bosquesinos.

El bosquesino, desde luego, siempre es una *persona* que vive en una comunidad rural (o que ha migrado a una ciudad adaptándose a la vida urbana en los barrios periféricos), en cuyo marco material, ambiental, social y cultural está desarrollando sus actividades cotidianas. Para comprender la lógica de vida subjetiva – las motivaciones, acciones, finalidades y priorizaciones – de esta persona tenemos, por lo tanto, que conocer este marco multifacético y las actividades, las conductas y los discursos en los que se concretiza y se vuelve observable y comprensible la vida bosquesina, – a condición que no proyectemos *a priori* prejuicios y nuestros propios valores urbanos sobre el universo socio-cultural bosquesino y estemos dispuestos a descubrir su *alteridad*: una forma de vida, un lenguaje y valores distintos de los nuestros.

Sociedad

Utilizamos el término de “sociedad” para significar que el ser humano nace, crece, se desarrolla, actúa y se reproduce siempre en el seno de un conjunto de personas que siempre es mayor que la “familia” entendida en el sentido estricto (“familia nuclear”: padre, madre e hijos), pero que, en la historia de la humanidad, ha tomado tamaños variables, desde las bandas de cazadores y recolectores hasta las megalópolis modernas. Este conjunto de personas forma “sociedad”, porque las personas están “relacionadas” de alguna manera, y el estudio de estas “relaciones” nos permite comprender la “organización” de una sociedad y su “evolución” y “tendencias”, si observamos que estas relaciones se han modificado o se están modificando o que nuevos tipos de relaciones se están creando. Gran parte de la literatura antropológica está dedicada a la descripción y explicación de las variadas sociedades humanas que los investigadores han encontrado y observado y que nos enseñan que el ser humano, siempre social, tiene la capacidad de convivir en sociedad de muy distintas maneras.

En el Perú, precisamente, las formas de la convivencia social en las comunidades bosquesinas no son las mismas que en las ciudades o en la capital, Lima. Debemos, entonces, distinguir dos *tipos de sociedad* (sin ahora incluir las comunidades andinas): sociedad bosquesina y sociedad urbana, ya que las dos se dan en la Amazonía peruana. Esta distinción nos sirve para elaborar un contraste entre estos tipos de sociedad, hacer comprender a la élite urbana en qué consisten la sociedad bosquesina y sus valores sociales y, para los bosquesinos, dar expresión verbal a sus propios valores sociales. Se nos objetará que en las ciudades amazónicas se encuentran muchos rasgos de la sociedad bosquesina, y eso es cierto, principalmente en las periferias de las ciudades donde se asientan los pobladores rurales recientemente inmigrados, y más aún en las ciudades pequeñas donde estos inmigrantes siguen teniendo acceso a tierras cultivables, que les proporcionan una parte de su sustento alimenticio, por la cual no necesitan gastar dinero. Pensamos, por ejemplo, en Pebas, Caballococha, Nauta, San Lorenzo, Requena, Contamana. Las variadas situaciones urbanas necesitan estudios particulares que queremos sugerir a los antropólogos y sociólogos amazónicos y para los cuales, nos parece, esta caracterización contrastiva nuestra no será inútil. Queda, entonces, claro que esta obra no contempla las situaciones complejas en las ciudades amazónicas. Cuando hablamos de “sociedad urbana”, nos referimos al núcleo típicamente urbano (por estar presente en todas las ciudades del mundo) constituido por la élite política y administrativa, pública y

privada, los médicos, docentes y otros intelectuales, los empresarios y comerciantes formales, los empleados y los obreros. Este uso limitativo es necesario porque, son precisamente las élites urbanas de la Amazonía las que se afanan en promover su estilo de vida como el único que sea humanamente digno, y las que quieren generalizar este su propio estilo de vida sin conocer y reconocer los valores de otro estilo de vida: el estilo bosquesino, que, a priori y por sus prejuicios, sólo aprecian – despreciándolo – en sus apariencias materiales, ignorando sus valores sociales y éticos, y que merece su propia caracterización positiva, ya que el bosquesino, en su vida diaria, se manifiesta como una persona equilibrada y feliz (y no frustrada como muchos ciudadanos urbanos por sus deseos de consumo constantemente animados por la propaganda y publicidad e insatisfechos).

Descubrir los valores sociales bosquesinos positivos, a través del estudio de las relaciones sociales y las conductas personales vinculadas a ellas, tiene como consecuencia que tendremos una visión más crítica frente a la sociedad urbana moderna en la que vivimos o la que imitamos, deseando vivir como se vive en Estados Unidos o en Europa. Esta visión crítica nos libera de la imitación compulsiva de un modelo de desarrollo, que, siempre, tiene el estilo de vida urbana (y la sociedad capitalista basada en la doctrina neo-liberal) como ideal orientador, y nos estimula en buscar un “progreso” que no sea sólo económico, sino también social, ético y espiritual, y para el cual los valores sociales bosquesinos son más bien precursores, pioneros y susceptibles de inspirarnos en nuestra búsqueda, que valores que deben “superarse” por ser causa de “atraso” y “subdesarrollo”.

¿Qué es una relación social?

Una *relación social*, en primer lugar, siempre corresponde a una palabra que se refiere a una relación entre personas. Estas personas pueden ser conocidas entre ellas, como cuando hablamos de “padre”, “abuela”, “hijo”, “compadre”, “vecino”, “amigo”, “promoción”, “comunero”, “presidente de la comunidad”, “curandero”. Pero las relaciones sociales también existen – y sobre todo en el Estado moderno – entre personas que no se conocen, como “presidente de la República”, “presidente del Gobierno Regional”, “ministro”, “juez”, “alcalde”, “policía”, “maestro”, “dueño de lancha”, “habilitador”, “patrón”, “ingeniero”, “antropólogo”, “peruano”.

El significado de estas palabras, es decir, el sentido preciso de la relación social, generalmente varía en función de la posición social que

ocupa el hablante. Para el Ministro del Interior, “policía”, tiene otro sentido que para el ciudadano común y corriente. La palabra “ingeniero” tiene un sentido diferente para otro ingeniero y para el bosquesino. En ambos casos, el sentido diferente nos indica que se trata de una relación social diferente aunque tenga el mismo nombre. Y esta diferencia se manifiesta en la conducta de las personas: Para el Ministro del Interior, el policía es su subalterno, sobre el cual él tiene autoridad y mando; para el ciudadano, el policía representa una autoridad, que le puede imponer su voluntad. Entre ingenieros, las personas se tratan como iguales, como “colegas” (un término que se aplica entre personas de una misma profesión, que trabajan en una misma institución en el mismo grado de jerarquía o entre personas de un mismo grado académico); pero el bosquesino ve en el “ingeniero” una autoridad; y las conductas de las personas varían según tienen trato con un superior, con un igual o con un inferior, o con un niño, un jovencito o un anciano, etc. Podemos comparar las conductas sociales que corresponden a una relación social a las conductas de los futbolistas que obedecen, a la vez, a las reglas del juego y a la posición que ocupa el jugador en el juego. Cada sociedad tiene sus reglas de conducta que orientan las conductas de cada miembro de la sociedad en función del rol o de la función que cumple en ella. Estas reglas de conducta una persona generalmente las aprende desde la niñez y, en parte, durante toda su experiencia de vida; no son reglas escritas sino transmitidas por consejos o imitación de ejemplos observados. Desde luego, para comprender una relación social, tenemos, a la vez, que conocer cómo se llama (que palabra usamos para hablar de ella) y observar las conductas de la gente, para definir el “valor” de la relación. Por lo tanto, cada relación social tiene un *valor social*, que podemos descubrir observando las conductas de las personas implicadas en la relación, analizándolas y dando cuenta de ellas. El valor social de una relación social consiste, entonces, en las conductas que una persona ha aprendido a asociar al nombre de la relación en su proceso de socialización desde que nace hasta que muere.

En este proceso de la vida, el valor de las relaciones sociales cambia aun cuando el nombre de la relación permanece. Un hijo siempre llamará “madre” a la persona que le ha dado a luz, pero su conducta hacia la madre cambia a lo largo de su vida. De un estado de dependencia completa, el joven va a independizarse, fundar su propio hogar y, tal vez, tener más tarde que asumir el sustento de su madre anciana que se vuelve dependiente de él. De la misma manera, un joven que estudia y se hace profesional cambia el valor de sus relaciones sociales en la medida en que integra un colegio de profesionales y asume funciones docentes, administrativas o

políticas que le dan cierto grado de autoridad y que le permiten a tratar de iguales a categorías de personas con las que anteriormente estaba en una relación de subordinación.

Fuera de palabras que significan una relación social e implican valores sociales, tenemos también palabras que significan una categoría o clase de relaciones sociales. Cuando hablamos de “gobierno”, nos referimos al conjunto de las relaciones que vinculan a los ciudadanos de un país a sus autoridades y gobernantes. El mismo término de “ciudadano”, aplicado a los habitantes de un país, se refiere a un conjunto de relaciones (entre ellas: deberes y derechos) que vinculan a los ciudadanos entre ellos. Cuando hablamos de “parentesco”, evocamos el conjunto de las relaciones que una persona tiene con sus parientes consanguíneos y aliados matrimoniales. Cuando un bosqueño habla de los “ingenieros”, se refiere a una categoría de personas que le visitan ocasionalmente y que están a cargo de un “proyecto” del Estado o de una ONG y a los que escucha – generalmente – con respeto, aunque no siempre les cree, ni les hace caso, a pesar de que dice que “él sabe más, porque ha estudiado”.

Este último ejemplo nos ilustra una característica fundamental de las relaciones sociales. Por el sólo hecho de tener un nombre en castellano que todos los castellano hablantes entienden, una relación social pronunciada siempre se refiere a un conjunto de valores posibles vinculados con esta relación y que dependen, a la vez, de la sociedad en la que se usa y de la posición que en ella la persona que la usa ocupa, manifestando estos valores por sus conductas. Como el castellano se habla en diferentes tipos de sociedades, las mismas palabras que nombran las relaciones sociales tienen muchos sentidos posibles que los responsables políticos y las élites nacionales generalmente no toman en cuenta. Hablando, por ejemplo, de “democracia” – una noción que abarca todo un amplio conjunto de relaciones entre los ciudadanos y sus autoridades – piensan que todo el país se identifica y comporta según las reglas de la democracia representativa tal como surgió en Europa y Estados Unidos y pretende expandirse al mundo entero. No toman en cuenta que, en los Andes y en la Amazonía, los habitantes rurales, agrupados en comunidades, practican un tipo de democracia distinto, que, para la Amazonía, hemos llamado “democracia activa” (como se verá en el segundo tomo de esta obra) y que merece ser reconocida como tal, antes de mandar promotores que pretenden educar a los bosqueños en los valores de la democracia. Aun una relación que parece más personal como la de “suegro” o “suegra” conlleva valores sociales compartidos por todo un conjunto de personas, pero que son distintos según la sociedad en la que se usa y según es el hombre (yerno)

o la mujer (nuera) que usa estos términos. En la sociedad urbana, esta relación, por ejemplo, no tiene las mismas implicaciones económicas que en las sociedades indígenas amazónicas, y entre las mismas sociedades amazónicas, los derechos y las obligaciones que tiene un yerno con su suegro o su suegra no son los mismos de un pueblo indígena a otro.

*Para sólo mencionar un ejemplo resaltante, en el **pueblo shipibo**, el yerno no debe dirigir su palabra directamente a la suegra. Si quiere decirle algo, tiene que decir a su esposa: “Dile a ella (la suegra)...” Esta regla de conducta no se ha observado en otros pueblos indígenas amazónicos, y, según indicios observados, no es aplicada consecuentemente en la sociedad shipibo de hoy.*

*En los **pueblos awajún, wampis y achuar**, que hablan lenguas de la familia lingüística jívaro, el yerno, cuando acaba de casarse, debe colaborar con su suegro durante varios años, y, si es buen cazador y pescador, trayendo regularmente mitayo a su suegro, y capaz de tumbar chacras grandes, puede pretender a que su suegro le entregue otra hija que sea su segunda esposa.*

Sin embargo, en todas las sociedades indígenas, las conductas entre yerno y suegro o suegra siguen reglas que todo hombre que se casa está supuesto de respetar. Por eso, decimos que en cada sociedad indígena la relación entre un hombre y su suegro o suegra tiene sus propios valores sociales, que podemos descubrir cuando, conviviendo en una comunidad, observamos las conductas que adopta el yerno frente a su suegro o suegra.

Hemos tomado la relación entre yerno y suegro o suegra como un ejemplo de una relación social. Pero todas las relaciones entre personas se pueden examinar desde este punto de vista, definiendo el nombre de la relación y observando las conductas entre las personas así relacionadas para descubrir los valores de la relación.

Los *valores reales* de una relación son, desde luego, el conjunto de las conductas de las personas implicadas en la relación. Pero, si observamos un gran número de personas, es probable que sus conductas no sean exactamente las mismas, sino que hay variaciones. Los valores reales, entonces, son flexibles, las más frecuentes representando los valores reales *predominantes*, y las más escasas, las más *marginales*.

De estos *valores reales*, deducidos de la observación de las conductas, debemos distinguir los *valores ideales*, que descubrimos hablando con las personas y preguntándoles cómo una persona debería conducirse con otra persona dentro de la relación que nos interesa. ¿Cómo un hijo debe comportarse con su padre, con su madre o con un anciano? ¿Cómo un esposo debe comportarse con su esposa? ¿Cómo un bosquesino debe comportarse frente a un policía o un juez? De esta manera descubriremos las reglas de conducta conscientemente expresadas en palabras. Estas reglas corresponden a ideales y a principios de educación. Pero sabemos que, en la práctica, no todas las personas se conforman a estas reglas de conducta.

En Pucaurquillo huitoto vivía una mujer anciana que tenía un hijo que era pastor en Iquitos. Este hijo, desde que vivía en Iquitos, nunca más se preocupó por su madre anciana: ni la visitaba, ni le mandaba dinero o ropa o alimentos. La anciana – así como su hermana, que seguía viviendo en Pucaurquillo – se quejaron de su conducta, que no correspondía a las reglas ideales de cómo un hijo adulto debe comportarse con su madre anciana. En la misma comunidad se observa a menudo violencia familiar, cuando el marido llega borracho a la casa e insulta y pega a su mujer. Esta conducta también es contraria al valor ideal de la relación entre esposos. Hay esposas que durante largo tiempo se resignan al valor real – aguantando el maltrato – que el marido da a su relación de pareja. Pero también se han observado casos en que la esposa ha botado a su marido de la casa de manera definitiva, afirmando así el valor ideal y rechazando el valor real que le fue impuesto por la conducta del marido en la vida diaria. Como el alcoholismo es frecuente entre los jóvenes de esta comunidad, se vuelve un obstáculo a que éstos encuentren su pareja en la comunidad, pues las mujeres jóvenes no quieren convivir con un marido que se dedica al trago y gasta su dinero de esta manera. El valor ideal que ellas dan a la relación de pareja orienta la elección de su futuro marido.

La contradicción entre los valores ideales de las relaciones sociales (afirmados verbalmente por los miembros de una sociedad) y los valores reales (observables como conductas de las personas) se expresa en

términos que califican las conductas negativas, – las que no corresponden a las reglas ideales. Tales términos son: “ratero”, “ladrón”, “asesino”, “corrupto”, “mujeriego”, “pishpira”, “igualante” etc. En cambio, cuando las conductas reales corresponden a las conductas ideales, la gente aprecia positivamente al actor: “es un buen hijo”, “es un buen marido”, “sabe tratar a la gente” (es decir, que no es colérico, no insulta pero es un carácter temperado, magnánimo).

En la sociedad bosquesina, la educación escolar y la vida urbana tomada como un nuevo modelo por imitar han introducido valores ideales (reglas enseñadas) y valores reales (conductas imitadas) de la sociedad nacional urbana en la cabeza de ciertos comuneros y, sobre todo, en la mente de la juventud, y muchos de estos valores son contrarios a los valores de la sociedad bosquesina. Un anciano, en la sociedad bosquesina, merece respeto y es digno de ser escuchado y consultado por haber acumulado experiencia y saberes durante su larga vida. La escuela desprecia la experiencia de vida bosquesina, sus reglas sociales y los saberes referentes al medio natural y su uso, y valoriza exclusivamente los conocimientos almacenados en los libros de origen urbano y las conductas mercantiles y depredadoras, competitivas, individualistas y egoístas, que rigen las relaciones sociales en la sociedad urbana y las relaciones depredadoras de ésta con los recursos naturales. Por eso, el saber tradicional que los padres y ancianos podrían transmitir a la nueva generación es despreciado por los hijos y jóvenes, que lo consideran “pasado” y “atrasado”. Este rechazo del acervo de los conocimientos y valores sociales propios de la sociedad bosquesina se muestra en las conductas sin respeto, sin interés de los jóvenes hacia sus padres y abuelos. Estas conductas, además, son reforzadas porque los mismos padres, que en su mayoría ya habían ido a la escuela y sufrido allí la desvaloración de su cultura y sociedad, han abandonado la educación de sus hijos a la escuela, al maestro, resignándose a un papel observador y pasivo y admitiendo que ya no tienen control sobre sus propios hijos. Lo que acabamos de describir son tendencias que corresponden a casos observados en diferentes comunidades bosquesinas. Pero, a pesar de estas tendencias, hay otros casos frecuentes, que ilustran, cómo los hijos, a pesar de la escuela, siguen adoptando los valores sociales y conocimientos bosquesinos de sus padres porque el estilo de vida bosquesino les parece más atractivo y gustoso que el estilo de vida urbana.

Vemos, a través de este ejemplo, cómo una relación social tan fundamental para el desarrollo de las personas como la relación entre padre/madre e hijos/hijas puede, en una misma comunidad, tener

valores sociales diferentes. Los valores sociales urbanos transmitidos por los maestros afectan las relaciones entre padres e hijos, entre los ancianos y la juventud, pero como los maestros sólo predicán verbalmente estos valores (el conocimiento “bancario”, como dijera Paulo Freire, depositado en libros y memorizado) y no los demuestran por sus propias conductas (el conocimiento como medio de análisis, reflexión y comprensión del mundo), dando, además, el ejemplo en el consumo inmoderado de alcohol (gracias a su sueldo), la juventud, en los mejores casos, aprende a saber cosas, pero, al ver desvalorado el ejemplo paternal, carece de ejemplos morales que podría imitar, se contenta con conseguir sus “papelitos” (certificados, diplomas), sin saber para qué sirve en la práctica vivencial lo que ha aprendido y se encuentra desorientada frente a las vías que la lleven hacia un futuro. Sólo los jóvenes que han aceptado el afecto y la autoridad paternas y su vida de bosquesino, sin dejarse ilusionar por el espejismo urbano impartido en las escuelas por maestros rurales que se han hecho ajenos a su propia sociedad, escapan a esta contradicción entre sus valores sociales ideales (aprendidos) y sus valores sociales reales (que practican en su vida diaria). Los otros sufren de sus contradicciones resultantes de la enseñanza escolar, de la falta de autoridad ejemplar que les oriente y de sus dificultades de vivir, a la vez, en la comunidad (pues no valoran las actividades productivas bosquesinas) y en la ciudad (donde no logran estudiar o no consiguen un trabajo correspondiente a sus aspiraciones).

Los problemas personales que causan las relaciones afectivas con la autoridad paternal cuestionada y desvalorada por la escuela pueden, a menudo, tener consecuencias tan graves que desembocan en la negación misma de la vida, es decir, en el suicidio.

En las 13 comunidades de la cuenca del río Ampiyacu observamos un promedio de un suicidio anual de un joven comunero. Siempre son varones los que se suicidan, nunca mujeres. El joven va a una purma, arranca barbasco, lo machaca y exprime, y toma el jugo. Durante este proceso podría reflexionar y cambiar su decisión; ésta, sin embargo, una vez tomada, orienta firmemente todos sus pasos hasta el final fatal. Las causas a menudo parecen ser decepciones amorosas, pero, al indagar más profundamente, detectamos siempre un conflicto con los padres, a los que el joven quiere castigar por un rencor o una rabia que le han producido.

Pero, tratándose de la sociedad bosquesina, que en varias regiones amazónicas mantiene tradiciones étnicas – los llamados pueblos indígenas –, debemos llamar la atención de los pobladores urbanos sobre el hecho que, en el seno de estos pueblos, existen relaciones sociales que tienen un nombre en la lengua indígena, mas no en castellano y que, por eso, son ignoradas por los visitantes exteriores que no hablan esta lengua. Eso es una de las principales razones por las que la sociedad dominante, urbana, se ha formado una imagen “primitiva” de las sociedades indígenas, una imagen demasiado simple. Ella, en una región indígena, no distingue más que “familias” que viven en una “comunidad”, la que tiene un “curaca”, “cacique” o “apu” tradicional y un presidente o teniente gobernador y su “asamblea comunal”; a veces se añade un “brujo”. Esta visión simplista, que reduce la sociedad indígena a unos pocos elementos – los más visibles desde fuera – y la falta de interés de los ciudadanos y élites urbanos por el estudio y la comprensión de las sociedades autóctonas amazónicas hacen que la organización compleja de estas sociedades y sus reglas sociales quedan ocultas frente a la sociedad nacional y las autoridades y encerradas en las lenguas indígenas, que tienen los términos adecuados para que los miembros de estas sociedades puedan hablar de ellas. Sin embargo, cuando el indígena quiere hablar en castellano de relaciones sociales que son propias a su sociedad, tiene que buscar un término aproximativo que asimila su realidad social a la sociedad dominante, lo que es forzosamente la causa de un malentendido. Ilustramos esta situación con dos ejemplos:

*1. Los **Asháninca** tienen una relación social que llaman ayumpari. Se trata de una relación de confianza y amistad que vincula entre ellos a dos hombres que viven a gran distancia el uno del otro. La confianza y la amistad están basadas, por un lado, en el intercambio de bienes que ellos se solicitan mutuamente en función de los recursos naturales y los accesos a bienes culturales de otros pueblos (o del mercado) disponibles en el área local de cada uno, y, por el otro, en el intercambio diferido. Lo último quiere decir, que, cuando uno ha recibido de su ayumpari el bien deseado, no está obligado de entregar a éste en seguida el bien que le ha solicitado. Pueden pasar meses antes que la reciprocidad se haga efectiva. Podríamos llamar esta relación una relación de “socios”, pero explicando detalladamente qué conductas esta relación implica y de qué tipo de sociedad es parte, y*

distinguiéndola claramente de la relación entre socios en una empresa comercial o industrial. Claro está que la relación de ayumpari hace circular bienes a largas distancias en todo el territorio del pueblo asháninca, pero esta circulación de bienes está precisamente asegurada por la solidez del valor social de esta relación, a cuyas obligaciones ningún hombre se atreve faltar, y sin que el dinero intervenga en estos intercambios. En la medida en que los bienes deseados pueden ser productos fabricados por pueblos indígenas vecinos, la relación de ayumpari también ha favorecido que bienes culturales de la Selva Baja lleguen hasta los Andes y al revés. Examinando esta relación social, comprendemos mejor sobre qué bases sociales se han desarrollado en la historia los intercambios e influencias culturales entre la Sierra y la Selva.

2. Los **Huitoto** (y con ellos, los **Bora**, **Ocaina** y otros pueblos vecinos de Colombia) tienen una compleja organización ceremonial que atribuye diferentes roles a los participantes de una “fiesta”, desde la producción hortícola que empieza un año por lo menos antes de la fiesta, hasta los preparativos durante las dos semanas previas a la fiesta y la celebración mismo el día y la noche de la fiesta. La relación social principal es la que vincula el “dueño de la fiesta” (rafue naama) a su “socio ceremonial”, llamado fuerama o fierama. Esta relación, cuando une dos dueños de las fiestas más prestigiosas (lladiko, zikii), se trasmite de padre a hijo y constituye así lo que podemos llamar una “alianza ceremonial”, que consiste en el intercambio alternativo de “fiestas” dentro de una “carrera ceremonial”. Esta noción está implícita en el término de rafue “fiesta” y significa que el joven dueño de baile, que sucede a su padre en el cargo, empieza con la celebración de fiestas modestas (con pocos invitados y poca cantidad de productos invertidos en el intercambio ceremonial) y que, en la medida que gana más experiencia y tiene hijos e hijas y, luego, yernos, las dimensiones de sus fiestas van creciendo y los servicios rituales se van diversificando. Lo que caracteriza esta relación ceremonial entre rafue naama y fuerama, el dueño de la fiesta y el invitado principal, que cambian de rol de una fiesta a la siguiente, es que no hay entre ellos

ni relación de parentesco, ni relación matrimonial. Desde luego, la alianza ceremonial constituye el tercer tipo de relaciones sociales en que se fundamenta la sociedad huitoto (y bora, ocaína etc.). Los parientes del dueño de la fiesta y sus aliados matrimoniales (suegros/las, cuñados/las) cumplen en las fiestas el rol de nakollae o nakoni, lo que podemos traducir aproximadamente por “trabajadores”. Son ellos, hombres y mujeres, los que contribuyen con sus productos hortícolas a la fiesta y los transforman, en los días previos a la fiesta, en productos culinarios inmediateamente consumibles, con los que se intercambiará (“pagará”) el mitayo que traen los invitados y los servicios rituales de estos mismos invitados. El mitayo, entregado al dueño de la fiesta, éste lo redistribuye entre las personas que le han colaborado en la preparación de la fiesta, los nakoni. Estos “trabajadores”, en la víspera del día de la fiesta, de noche, cuando la producción de casabe, cahuana, caldo de yuca dulce y polvo de coca está en pleno desarrollo y la maloca se ha convertido en una inmensa cocina, cantan una clase de cantos llamada buiñua, que se canta en pareja (hombre y mujer) distribuyendo cahuana entre los trabajadores y criticando o burlándose de aquel o aquella a quien se ofrece el pate de cahuana. Vemos en este caso que la palabra “trabajadores” sólo de lejos da cuenta de la relación verdadera, concreta, social y ceremonial que vincula un grupo de personas (parientes y aliados matrimoniales) entre ellas y al dueño de la fiesta. Si usamos la palabra nakoni o nakollae, un Huitoto asocia inmediateamente todo un universo de valores sociales con esta palabra, mientras que nosotros, usando la palabra “trabajadores”, reducimos esta relación compleja y multifacética a una relación simple (puramente laboral y económica) y la asimilamos indebidamente a una relación, generalmente asalariada, de nuestra sociedad urbana.

Estos ejemplos nos demuestran que es indispensable familiarizarse con la lengua indígena, si queremos conocer y comprender las relaciones y valores sociales específicos de un pueblo indígena, pues el vocabulario del castellano no tiene las palabras adecuadas para nombrarlos. Como antropólogo extranjero, siempre me ha sorprendido el rechazo de los

profesionales loretanos de aprender una lengua indígena. Al ponerse frente a comuneros indígenas en la posición de un aprendiz, estos profesionales perderían algo de su conciencia y actitud de superioridad y valorarían un bien cultural indígena, su lengua, que, actualmente, está amenazado en un gran número de pueblos indígenas por el peso aplastante del uso generalizado del castellano. Parece que la públicamente celebrada “diversidad y riqueza cultural y lingüística” amazónica sólo es un lema de propaganda para “jalar a gringos” (turistas, científicos etc.), pero que las élites amazónicas urbanas no la estiman, no la valoran, la ignoran soberbiamente, no quieren saber nada de ella.

Los dos ejemplos anteriores también nos ilustran que, para dar cuenta de las relaciones y valores sociales específicamente indígenas, necesitamos describir detalladamente las conductas vinculadas a los diferentes términos indígenas que evocan estas relaciones, y este objetivo lo logramos sólo a condición de convivir con la gente, observar y aprender de ella. Eso es otro reto para los profesionales loretanos, que difícilmente renuncian a su estilo de vida y su confort personal urbanos. Preguntamos: ¿Es realmente imposible que un profesional se contente durante un tiempo prolongado (por lo menos uno o dos meses) con un confort más modesto, que renuncie durante un tiempo a sus diversiones habituales y se satisfaga con una alimentación tal vez menos diversificada, pero llena de sorpresas para quien se adapta a los menús bosquesinos? Sólo aceptando este reto, las élites loretanas sabrán de qué realidad regional están hablando, cuando se refieren a los bosquesinos en general y a los indígenas en particular.

Con todos los ejemplos anteriores, hemos querido demostrar que el concepto de *relación social*, vinculado al concepto de *valor social* (*real e ideal*), nos ayuda a indagar sobre lo que está ocurriendo en la vida social bosquesina (y en cualquier sociedad, si le aplicamos nuestras observaciones). Es, desde luego, una herramienta que orienta nuestras observaciones y que permite dar cuenta de ellas e interpretarlas en un marco interpretativo más amplio que estamos desarrollando en estas páginas.

Se habla muy a menudo de la *función social* de algún objeto o de un hecho social. ¿Qué sentido preciso dar a esta noción para que se vuelva un concepto claramente manejable dentro de una teoría? Entendemos por *función social* el conjunto de relaciones y de sus valores vinculados a un objeto o hecho social poniéndonos en una posición de observador distante, objetivo, que es capaz de sintetizar un conjunto de sus observaciones. Esta posición “objetivista” difiere de la del bosquesino que está inmerso en su sociedad en su diario vivir, en el cual las funciones sociales de los

elementos que maneja son parte de sus evidencias que, generalmente, no expresa, ni analiza, ni sistematiza.

La maloca – la gran casa originalmente plurifamiliar – de los Bora, Huitoto y Ocaina del Ampiyacu ya no sirve de vivienda, sino de lugar de reuniones. En ciertas malocas se reúnen las asambleas comunales. Pero en todas, se celebran ocasionalmente fiestas tradicionales y, en las noches, personas adultas o de edad van a preparar su coca y conversar entre hombres. En algunas malocas se reciben turistas para presentarles danzas folklóricas y cobrar por el espectáculo. La función social de la maloca, desde luego, es el conjunto de estos usos que se observan en las diferentes conductas que manifiestan los comuneros en relación a la maloca. A las mencionadas se puede añadir el mantenimiento de la maloca, ya que sus materiales vegetales se deterioran con el tiempo y deben ser renovados, – un trabajo que da lugar a un trabajo grupal en términos de solidaridad laboral que manifiesta, al mismo tiempo, el apego de los comuneros a ciertas prácticas ceremoniales tradicionales.

En vez de resumir todas las conductas bajo el término de “función social”, podríamos, en este ejemplo, también hablar, para cada conducta, de *una* función social. En este caso, “conducta” equivaldría a “función social”. Preferimos evitar esta equivalencia, pues “conducta” nos incita a analizar y describir con más detalle el comportamiento de los comuneros en su relación al objeto socio-cultural, la maloca, mientras que el término de “función”, que tiene un valor genérico, es más adecuado para designar, genéricamente, un conjunto de conductas que dan a la palabra “función” un sentido más complejo que, a su vez, invita siempre a mayor descripción y análisis.

Hemos hablado, en el caso de la maloca, de los *usos sociales* para ilustrar las diferentes conductas en relación a la maloca. De hecho, “uso social” se puede llamar – desde una posición objetivista – ciertas conductas en relación con objetos utilizados en determinada sociedad. Cada uso de un objeto revela conductas de las personas usuarias y, por ende, valores sociales implícitos en la relación entre la persona y el objeto. Desde luego, la relación entre una persona y un objeto también es una relación social.

Queremos añadir todavía una reflexión más sobre las relaciones sociales. Existen en castellano términos que expresan la naturaleza

genérica, positiva o negativa, de un conjunto de relaciones sociales, por ejemplo, los términos de “amor” y de “egoísmo”. Con la palabra “amor” entendemos los sentimientos positivos – por hacernos feliz – que acompañan las relaciones entre padres e hijos, entre esposo y esposa, entre hermanos y otros familiares y entre personas que practican el amor al prójimo, compadeciendo, compartiendo sus bienes y colaborando. El egoísmo significa rechazar el amor al prójimo y gozar solitariamente, individualmente, de los bienes que uno tiene y ha acumulado. Esta conducta es criticada en la sociedad bosquesina con el término de “mishico”, que la denuncia como una conducta negativa, precisamente asocial, por que rechaza que la relación social, por ejemplo entre familiares o miembros de un grupo de solidaridad que suelen compartir comida y cooperar en los trabajos productivos, sea real, material, práctica.

La multiplicación, en Iquitos, en los últimos años, de los “tragamonedas”, donde hombres y mujeres, adultos y jóvenes, van a “botar al tacho” su dinero perdiéndolo en beneficio de los empresarios (ya que es evidente para todos que las pérdidas tienen que ser mayores que las ganancias para que el empresario se beneficie), cuando en la misma calle de los tragamonedas por donde pasan los jugadores se ven niños mendigando y durmiendo sin techo, significa el crecimiento de prácticas egoístas y de la insensibilidad social en un país, cuyos habitantes reconocen que viven en un “país pobre” pero personalmente no se comprometen a remediar a la pobreza, pues gastan su dinero en satisfacciones puramente egoístas (individuales, no sociales) y vanas (improductivas), cayendo en la adicción – comparable a la drogadicción y el alcoholismo –, a menudo a expensas de su propia familia, de sus hijos y esposas, cuyo dinero pierden en el juego. En este caso, hasta el amor entre los miembros de una misma familia es destruido y remplazado por la negación del amor: el egoísmo. Que el marco legal del país autoriza este uso asocial de dinero, cuestiona la competencia ética de las autoridades y los legisladores.

La propaganda televisiva y la publicidad de todo índole promueven el consumo de nuevos productos en el mercado, prometiendo el gozo y la felicidad individuales, como si éstos consistieran sólo en el gozo egoísta de bienes materiales, y como si las buenas relaciones con sus semejantes

– el amor al prójimo – no fueran parte de la felicidad de cada persona. El sistema económico dominante – capitalista neo-liberal – no valora la calidad de las relaciones sociales, las ignora por completo, pues trata a los seres humanos como *individuos*, que sólo son responsables de su felicidad individual egoísta (y, desde luego y cada uno, influenciables y manipulables por medio de propaganda y publicidad, que, por ejemplo, valora la competitividad entre *individuos* en desmedro de la solidaridad entre *personas*) y no como *personas*, que son miembros de una sociedad y, como tales, viven siempre en relación con otros, frente a los cuales tienen derechos y obligaciones y con los cuales sienten afectos y amor, que son parte de su felicidad. Que esta alternativa no sea contemplada por el sistema educativo regional, cuando debate sobre “valores” por transmitir en la escuela, es sólo un índice del grado de inconciencia con que las élites regionales asumen sus responsabilidades. Si éstas contemplasen esta alternativa, la sociedad bosquesina les apareciera más bien como un modelo social, concreto, del que se pudieran inspirar y que pudieran “revalorar” (como elemento sustancial de las “identidades amazónicas”), que como una forma de sociedad que “hay que superar”.

Tomar, desde luego, conciencia de la importancia de las relaciones sociales y de sus valores positivos para la felicidad del ser humano es un primer paso para quien quiere equilibrar la compulsión individual al consumo y al gozo egoísta incentivada por las fuerzas económicas dominantes, que controlan los medios televisivos y la propaganda ideológica, con una evaluación realista de las fuentes, a la vez, materiales y sociales, de la felicidad.

La sociedad bosquesina

Presentamos un esbozo de la sociedad bosquesina en sus rasgos principales, los que la distinguen de los rasgos de la sociedad urbana que caracterizaremos en el siguiente acápite. A través de este contraste, queremos que nuestros lectores comprendan la diferencia entre los dos *tipos* de sociedad.

En la sociedad bosquesina, cada persona maneja gestual (con su cuerpo) y discursivamente (con sus palabras pronunciadas o pensadas) actividades, y este manejo gestual y discursivo implica el ejercicio de racionalidades diversas en lapsos y medios naturales variables: la recolección en el bosque o en las aguas, la horticultura, la caza en el bosque de altura o las restingas y la pesca en quebradas, cochas, ríos y tahuampas y la fabricación artesanal en la casa de enseres domésticos, utensilios de trabajo o productos para el mercado. La repartición social de

las tareas por sexo y edad hace que cada persona, según la generación y el género a los que pertenece, adquiere *formas de ejercicio de la racionalidad* que corresponden a la solución de problemas que plantean las tareas concretas que aprende a realizar de manera satisfactoria en los diferentes biotopos del medio natural y en las diferentes situaciones sociales. Estas realizaciones pueden ser de distinto grado de perfección, medida según el canon estético de la sociedad en cuestión, de acuerdo a los potenciales o “talentos” personales.

Podemos, en base a nuestra experiencia de antropólogo en el medio bosquesino amazónico, formular unas características positivas y particulares que, en mayor o menor grado, son comunes a toda la sociedad bosquesina:

- Las comunidades bosquesinas se componen de grupos de personas vinculadas por lazos de parentesco consanguíneo y de alianza matrimonial, eventualmente por pseudo-parentesco (compadrazgo) y amistad (vecindad). Los términos de parentesco significan relaciones sociales y conductas interpersonales entre parientes (o con personas amigas asimiladas a parientes, p.ej., se usa los términos de “tío” y “abuelo” aun cuando el lazo de parentesco genealógico no existe).

*Tales grupos se observan tanto en **Pucaurquillo** como en **Santa Rosa** y **Sapuena** a nivel de la agrupación de las casas y a nivel de grupos que comparten bienes y cooperan en tareas productivas.*

- Los lazos de parentesco, alianza matrimonial y amistad van más allá de la comunidad y establecen relaciones con otras comunidades y/o la ciudad.

*En **ambas cuencas** hemos establecido esta clase de relaciones con comunidades vecinas y hacia Requena, Iquitos, Pebas o Leticia (Pucaurquillo, Sapuena) y otras partes del país (Lima, Iquitos) y hasta Ecuador (Sapuena) y Estados Unidos (Santa Rosa, Sapuena).*

- Si bien la comunidad puede considerarse como una unidad de coresidencia, ésta no implica forzosamente ni unidad laboral productiva, ni consenso y armonía; al contrario, agrupaciones

internas, conflictos o tensiones latentes o abiertos existen en el seno de la mayoría de las comunidades. Inclusive observamos lo que podríamos llamar “facciones”, que se forman por la adhesión de parte de cierto número de comuneros a una religión o secta religiosa o a un partido o líder político.

*Una faena maderera ha dividido las dos comunidades bora y huitoto de **Pucaurquillo** internamente en dos grupos: el de las personas que han buscado incrementar su ingreso monetario mediante la explotación de la madera, y el de las personas que estimaron que el rendimiento financiero de esta actividad no valía el esfuerzo y que escogieron el trabajo por jornales en la abertura de una carretera financiado por la municipalidad de Pebas. En la misma comunidad existe cierto grado de divisionismo por razones religiosas. Los “hermanos” evangélicos no participan, por ejemplo, en las fiestas tradicionales y rechazan el consumo de la coca y el ampiri. En **Brillo Nuevo**, que ha sido evangelizado por una familia de misioneros bautistas del ILV, la población se dividió hace unos años en dos partes con la llegada de un predicador protestante de otra orientación. Un conflicto interno en el seno de esta nueva secta hizo que la comunidad decidiera cerrar su iglesia, lo que fue hecho temporalmente. En esta misma comunidad se observa una mayor solidaridad clánica entre las personas pertenecientes al clan “aguaje” que es el clan del curaca, y los otros comuneros que son miembros de otros clanes de menor tamaño. La comunidad de **Puerto Izango** ha adherido a la doctrina de la secta de los Israelitas y ha erigido un templo para celebrar el culto correspondiente. Con su adhesión a esta secta, Puerto Izango se distingue de todas las otras comunidades de la cuenca del Ampiyacu que han quedado inmunes a los esfuerzos proselitistas de los Israelitas.*

*En **Santa Rosa** se observa cierta oposición entre el barrio “de arriba” que agrupa los habitantes más antiguos de la comunidad y el barrio “de abajo” compuesto de la población más joven. Las directivas comunales generalmente están asumidas por personas del barrio de los antiguos que sólo*

*ocasionalmente cooptan miembros del barrio “de abajo”. En **Sapuenta**, actualmente, se oponen dos grupos políticos repartidos en las dos mitades del caserío: aproximadamente la mitad que vive río abajo apoya al alcalde elegido de Sapuenta, y en esta parte residen familiares y aliados matrimoniales del alcalde y de sus regidores; en la mitad de la población que vive río arriba se encuentran los opositores que no tienen confianza en el alcalde. Esta oposición lleva consigo una serie de conflictos en diferentes niveles (dirección del colegio, crítica a los profesores y acusaciones al alcalde y sus regidores). La comunidad ucayalina de **Chingana** está dividida entre protestantes bautistas y protestantes pentecosteses. Cada secta compite por los adeptos y quiere representar la única y verdadera religión. De eso resultan conflictos y la falta de cooperación entre los miembros pertenecientes a una y otra secta. En la comunidad de **Jorge Chávez** existe un pequeño grupo de adventistas que no participa en los regocijos de las fiestas comunales, aunque aportan sus contribuciones materiales y financieras para la organización de las fiestas. Se ve que las divisiones y facciones pueden tomar variadas formas*

- Se puede distinguir al interior de las comunidades lo que llamaremos “grupos de solidaridad”, es decir, personas que entre ellas comparten bienes alimenticios y otros, cooperan en labores productivas (“mingas”, “ayudas”...) y celebran juntos fiestas. En función de estas actividades, distinguimos entonces *grupos de solidaridad distributiva, laboral y ceremonial*.

*En **Pucaurquillo** la solidaridad distributiva se ejerce mayormente en el marco de la familia nuclear, el que, eventualmente, se extiende a parientes cercanos y vecinos y a compadres. Por otra parte, se observan grupos de “mingueros” y “mingueras” que suelen colaborar en trabajos hortícolas y artesanales y que están basados sobre el principio de la reciprocidad y la rotación. Además, bajo el impulso de proyectos productivos fomentados por FONCODES, se han formado grupos de trabajadores que han asumido responsabilidad en llevar a cabo los proyectos. Algunos de*

estos grupos se mantienen, como el que se ha convertido al proyecto de albergue eco-turístico, otros han desaparecido junto con el fracaso de los proyectos (crianza de pequeños animales, de chanchos, piscigranjas inacabadas, etc.). Las estructuras de solidaridad tradicionales se mantienen hasta cierto grado en la organización de las fiestas tradicionales, en las que los miembros del linaje del dueño de baile cooperan, apoyados por los aliados matrimoniales, mientras otro dueño de baile o cantante sabedor ubicado en otra comunidad agrupa a los invitados: los miembros de su linaje y de su comunidad. En este caso también, las relaciones de parentesco tienen tendencia de ser sustituidas por las relaciones de coresidencia. De esta manera, el curaca de Pucaurquillo huitoto, para organizar una fiesta, se apoya sobre la colaboración de todos los comuneros coresidentes (parientes y no parientes) voluntarios (de los que los evangélicos se excluyen) en la preparación de la fiesta, ya que no dispone de una familia extensa alrededor de su propio linaje que le aportaría la suficiente mano de obra.¹²

*En **Santa Rosa** hemos observado mingas que reúnen un número de personas variables que hacen difícil hablar de grupos constituidos de solidaridad. Frente a esta informalidad, se ha dibujado últimamente la tendencia de reglamentar la reciprocidad constituyendo “ruedas” que están conformadas por un número determinado de personas que trabajan según un cronograma preestablecido en favor de cada uno de sus miembros. En la medida en que las ruedas — a diferencia de las mingas — trabajan sin aporte de alimentación y con un control escrito y estricto de los servicios de reciprocidad personales, vemos en esta institución una racionalización de los principios de la reciprocidad y de la rentabilidad que debe*

¹² Detrás de muchas de estas colaboraciones “voluntarias” se pudo detectar la pertenencia a una rama lejana del mismo clan del curaca (*Ereiat* “Oso hormiguero, Irapay”), aunque, a diferencia de lo que ocurre entre los Huitoto de Colombia, en el Perú, la organización clánica y la conciencia de pertenecer a determinado clan han desaparecido en la mayoría de los jóvenes, y hasta entre los adultos se constatan a menudo dudas. Es probable que este “olvido” se deba en gran parte a la formación de las “comunidades nativas” que, en su proceso histórico y migratoria, han agrupado en una misma localidad miembros de diferentes clanes, sobrevivientes del etnocidio cauchero (Gasché 1982). En Colombia, en cambio, después del etnocidio, los clanes han en gran número vuelto a sus territorios antiguos, donde vivían de manera dispersa por clanes y sus linajes, reconstituyendo así su organización social y territorial clánica (clanes/linajes patrilocales).

remediar a la vaguedad con que se ejercen estos principios en el ámbito de las mingas.¹³ Esta tendencia resulta de una evaluación crítica del funcionamiento de las mingas y de su costo y rendimiento.

En Sapuena existen dos grupos que forman “ruedas”, entre ellos, uno que fue organizado por el IIAP para la conservación de cultivos nativos; el otro agrupa las personas que se dedican al cultivo del camu-camu, pero ambas ruedas dan signos de inestabilidad. Por otro lado, observamos una tendencia que resta importancia a las “mingas” en función del criterio de la rentabilidad del trabajo (relación entre el trabajo invertido y los gastos por alimentación). Varias personas prefieren ahorrar su dinero para pagar jornales o pagan jornales con el producto cosechado o el resultado de su venta.

En la cosecha de arroz — el producto hortícola comercial por excelencia — en ambas comunidades, el trabajo es regularmente remunerado proporcionalmente al rendimiento (“al destajo”, por kg cosechado). En las dos comunidades del Ucayali, los recursos monetarios han aumentado lo suficiente para permitir el pago del trabajo manual en ciertas circunstancias. Los mecanismos de solidaridad son sustituidos en estos campos por una relación e incentivos puramente monetarios, pero momentáneos. No hay relaciones laborales duraderas basadas en una remuneración, salvo el caso de una empleada doméstica en la casa de una profesora en Sapuena.

En el lenguaje bosquesino, palabras como “minga”, “ayuda”, “fiesta típica” (Ampiyacu), “carnaval”, “aniversario de la comunidad”, “campeonato” etc. evocan eventos sociales de variada extensión que movilizan a un determinado grupo de personas, atribuyendo a cada una determinado rol (“dueño/a de la minga”, “migueros/as”; “dueño/a de baile”, “ayudantes o trabajadores”, “invitados”; “dueño de la úmisha”,

¹³ Un caso interesante de racionalización de la “minga” y de la ampliación de su función son las “sociedades agrícolas” que se han formado (desde los años 30!) en Tamshiyacu, una quebrada cercana a Iquitos. Éstas, a la vez, organizan la rotación (los “turnos”), controlan la participación regular de sus miembros en el trabajo grupal, cobran una mensualidad a cada miembro para la caja de la sociedad y, con estos fondos, auxilian a sus miembros en caso de enfermedad y les dan pequeños préstamos (ver: De Jong 1987).

“danzantes”...). Los comuneros participan en estos eventos por las relaciones que les vinculan al “dueño” del evento y a otros participantes. Su conducta participativa manifiesta el valor social de estas relaciones, y este valor lo llamamos “solidaridad”, un término que introducimos aquí en nuestro marco teórico, aunque el lenguaje bosquesino no lo usa, pues éste se limita a mencionar el evento (que *implica* las relaciones de solidaridad) y no se refiere a las relaciones sociales que subyacen al evento. Según el propósito del evento, distinguimos la *solidaridad distributiva* (cuando en un grupo se comparten alimentos y bienes), la *solidaridad laboral* (cuando un grupo de personas colaboran) y la *solidaridad ceremonial* (cuando un grupo de personas festeja juntos).

- Los grupos de solidaridad distributiva, laboral y ceremonial pueden coincidir o no; sólo la observación nos revela la naturaleza social específica de cada uno de estos grupos.

En ambas zonas estudiadas, se nota que los grupos de solidaridad distributiva son más estrechos que los grupos de solidaridad laboral. Los primeros se restringen generalmente a la familia nuclear y, eventualmente, a uno u otro pariente o vecino, mientras los segundos abarcan un círculo de personas más amplio. Las fiestas comunales (“étnicas”, campeonatos, aniversario...), en cambio, implican la participación de todos los comuneros y de comunidades vecinas invitadas a los que se brinda comida, bebida y diversión (discursos, música, cantos, baile...).

- La solidaridad distributiva funciona como “seguro social”: garantiza a cada persona la seguridad alimenticia y material en situación de escasez y el placer de compartir y consumir juntos en tiempos de abundancia, lo que da prestigio social al que invita.

La validez de la solidaridad distributiva hace no sólo que en una situación de abundancia una familia comparta su producto con otras, parientes o vecinas, sino también que, en caso de escasez, una familia pueda solicitar apoyo alimenticio a otra, quedando entendido que este servicio será devuelto cuando la familia menesterosa haya restablecido su producción. Lo propio de la solidaridad distributiva reside en el hecho que la devolución del servicio no es inmediata, sino compromete a los socios a mediano o largo plazo.

*En **ambas zonas** estudiadas, la solidaridad distributiva también se manifiesta frente a ancianos o inválidos que no tienen la capacidad de producir su propia alimentación. Ellos son tomados a cargo por familiares y vecinos que les abastecen con lo necesario para su vida.*

*Cabe mencionar el caso de un hombre anciano en **Pucaurquillo** que tenía dos hijas que habían emigrado a la costa y nunca más se han preocupado por su padre. Su segunda esposa, con la que había organizado varias fiestas tradicionales, se había muerto, y él, habiéndose vuelto tan anciano que ya no podía producir sus alimentos, ni desplazarse de la casa, fue recogido por la esposa del curaca que era una pariente lejana. Ella le proporcionaba todo lo que necesitaba para vivir y cuidaba su higiene. Sin embargo, la vida del anciano se prolongaba tanto, que sus anfitriones empezaban a quejarse por que no sabía morir y atribuían esa su dificultad al hecho que no había terminado correctamente su carrera ceremonial. Sin embargo, en la noche en que murió, tanto la mujer que le cuidaba como muchas otras comuneras se reunían en la casa del difunto para manifestar su tristeza y llorar con llantos en voz alta la muerte del anciano.*

- La solidaridad laboral no sólo permite a una persona recorrer a la ayuda de otros cuando su sola fuerza individual no basta para realizar una tarea, sino también ampara la labor productiva, monótona y penosa, con una gratificación psicológica: el placer.

*La costumbre del trabajo en “mingas” se ha observado en distintos grados en **ambas cuencas**. Estos eventos agrupan cierto número de colaboradores en un trabajo que necesita de varios brazos por el esfuerzo necesario (construcción de una casa, transporte de una canoa) o para acortar la monotonía y repetitividad de la tarea (tumba, roza, siembra, deshierbe de una chacra). La “minga” exige que su “dueño” — la persona que convoca y en beneficio de la cual se realiza el trabajo — provea a sus colaboradores de comida y bebida. El consumo colectivo de comida y de bebida — generalmente se trata*

de masato, completado eventualmente por unas botellas de cachaza — genera un ambiente social de alegría y diversión que anima los espíritus; se hacen chistes y provocaciones que hacen olvidar el esfuerzo y la pena del trabajo. El efecto embriagador del masato coadyuva en este sentido, lo que han percibido con claridad los Huitoto y Bora que tradicionalmente consumían la cabuana, una simple “mazamorra” de almidón de yuca, a menudo mezclada con pulpa de distintos frutos (aguaje, ungurahui, sinamillo, huasaí, umarí, piña) o miel, pero quienes hoy en día prefieren celebrar sus “mingas” con el masato adoptado de la población del río Amazonas. “Cuando se ofrece cabuana”, comenta una comunera, “la gente no quiere venir a trabajar”. En este sentido, la “minga” no sólo es un medio para aumentar la fuerza de trabajo en determinada tarea, sino también un medio para convertir lo penoso en placentero, es decir, es parte del “arte de vivir” bosquesino.

- La solidaridad ceremonial manifiesta la sociedad bosquesina en su mayor dimensión y en sus aspectos más diversos. Partiendo de la cooperación laboral que produce los bienes de consumo de la “fiesta”, lleva a mayor grado de gratificación psicológica, combinando un ambiente y actividades placenteras (baile, canto, música, a veces campeonato) con la satisfacción del prestigio.

La celebración de fiestas (fiestas indígenas, llamadas “típicas” en el Ampiyacu, aniversario de la comunidad, campeonatos de fútbol) crea vínculos prácticos sociales más allá de los límites de la comunidad, pues implica la participación de comunidades vecinas. Esta participación, a su vez, tiene como resultado que la comunidad invitante, en otras oportunidades, será invitada por las que han asistido a su fiesta. De esta manera existe una red de compromisos ceremoniales que vinculan un grupo de comunidades locales entre ellas.

*Por ejemplo, las comunidades indígenas del **Ampiyacu** forman esta clase de red, que abarca además algunas comunidades cercanas del río Amazonas. En el **Ucayali**, las dos comunidades de Santa Rosa y Sapuena son parte de dos redes diferentes de comunidades cuyos miembros se*

invitan mutuamente a sus fiestas comunales. Santa Rosa suele invitar a 11 de Agosto, Nueva Florida, Yanashpa; en cambio, Sapuena invita Huacarayco, Flor de Castaña, Jorge Chávez, Cedro Isla, Padre Giner, Bagazán y Genaro Herrera.

Estas fiestas exigen generalmente una gran inversión laboral y financiera. Se trata de producir y preparar los alimentos y la bebida a los que los invitados son convidados. Los gastos resultan de la compra de cartuchos para la caza, de petróleo, en caso que haya una generadora de luz, de cachaza y de elementos de la decoración, así como del alquiler eventual de un equipo de sonido o de una orquesta (Ucayali). Todos los comuneros contribuyen a estas labores y gastos, ya que se trata de asegurar el prestigio de la comunidad.

*Las fiestas indígenas huitoto, bora y ocaína en el **Ampiyacu** se celebran igualmente entre varias comunidades, pero en función del tamaño de la fiesta y de la presencia en las comunidad de una persona habilitada para recibir el ampiri (pasta de tabaco) y conducir un grupo de bailarines (un “dueño de baile” o, por lo menos, un sabedor de los cantos). El dueño de la fiesta manda su ampiri a uno, dos o tres sabedores de comunidades diferentes quienes se rinden a la fiesta con los parientes de su linaje y, generalmente, los otros comuneros que desean participar. Nunca participa en esta clase de fiesta la totalidad de las comunidades de la cuenca. La persona habilitada, a su vez, puede enviar una parte del ampiri recibido a otro sabedor en una comunidad vecina para que éste, con su gente, vaya a la fiesta a ayudarlo en los cantos, pues los invitados deben cantar y bailar sin interrupción desde su llegada en la tarde hasta el amanecer en la mañana siguiente. Al principio de la fiesta se realiza el pago del mitayo (o de los frutos silvestres, según la fiesta) que los anfitriones han recibido de los invitados mediante productos de la chacra (maní, piña) y de la cocina (casabe o tamales de yuca, sachapapa, dale-dale, camote,) elaborados por las mujeres en las semanas previas y, sobre todo, en la víspera de la fiesta. Al mismo tiempo las mujeres deben preparar “caldo*

de yuca dulce” para recibir a los invitados y cahuana en abundancia que abastezca a todos los participantes hasta el final de la fiesta. Los hombres contribuyen a la fiesta con su labor preparando polvo de coca en gran cantidad, que todos los hombres — invitados e invitantes — consumen durante la noche de la fiesta, y ampiri y “sal de monte” para pagar los servicios ceremoniales de los cantantes y bailarines. Se ve que en estas fiestas la totalidad de las actividades propiamente bosquesinas está implicada: la horticultura, la caza, la pesca, la recolección (frutos, suris), así como la fabricación o el uso de utensilios rituales y de cocina. Las invitaciones a estas fiestas también responden al principio de la reciprocidad. Generalmente, un dueño de baile tiene su aliado ceremonial con el cual intercambia fiestas; pero eventualmente, cuando un mayor prestigio está en juego, la invitación puede extenderse a otros sabedores, los que a su vez considerarán su huésped ocasional cuando hacen su propia fiesta. Como la cultura y organización ritual de los Huitoto, Ocaina y Bora se asemejan, los tres pueblos están en la posibilidad de celebrar fiestas juntos, a veces con algunos ajustes previamente debatidos. Para que se pueda celebrar una fiesta tradicional, se necesita una maloca que es el escenario diurno y nocturno del baile. Actualmente existen ocho malocas en el Ampiyacu y su afluente el Yaguasyacu (6 bora, 1 ocaina y 1 huitoto) que garantizan la continuidad de las prácticas ceremoniales tradicionales, con mayor incidencia en el pueblo bora. Las fiestas tradicionales celebran la socialidad tradicional en la medida en que reúnen los miembros de los diferentes pueblos indígenas y mestizos del cercano centro urbano que vienen de visita, pero la celebran en su expresión más amplia que compromete a los actores físicamente (trabajo productivo, baile) y lingüísticamente (discursos rituales, cantos), así como psicológicamente por las tensiones, provocaciones, críticas, burlas y homenajes que los diferentes tipos de cantos permiten exteriorizar.

- Los grupos de solidaridad laboral no son incompatibles con la producción para el mercado. Al contrario, pueden ser utilizados con este fin. En cambio, se ha observado que en lugares donde el

cálculo mercantil se generaliza en la cotidianidad, la componente placentera (compartir bebida y comida) tiende a reducirse y predomina el componente utilitarista (el uso de la fuerza laboral).

*En Pucaurquillo y las otras comunidades del **Ampiyacu**, fuera del ámbito de las labores hortícolas o de construcción de casas, es costumbre organizar “mingas” para la fabricación de artesanías que luego son vendidas en el mercado. El trabajo consiste en sacar, torcer o tejer la fibra de chambira. En el **Ucayali**, donde sólo unas pocas mujeres se dedican a esta labor, no se observa el mismo fenómeno. En esta región, se organizan mingas para la roza, la tumba y el deshierbe de chacras que producen bienes que en parte son comercializadas (arroz, plátanos, sandías, frijol, chichlayo, etc.).*

*Es de notar que en las comunidades del **Ucayali** la cosecha de arroz — uno de los principales productos comerciales — por el apremio del tiempo no se efectúa mediante “mingas” que son consideradas insuficientemente eficientes para llevar a término un gran trabajo en un mínimo de tiempo, sino mediante el pago al destajo, es decir por kilo de arroz cosechado. Esta modalidad de trabajo causa aparentemente mayor motivación, y de ahí mayor productividad, en las personas así contratadas. En esta tarea particular y transitoria funciona el recurso dinero como incentivo para alcanzar el objetivo laboral.*

- Si bien la solidaridad laboral sostiene actividades productivas, cuyo resultado puede ser vendido en el mercado por el dueño del producto, no existe una *solidaridad de productores-comercializadores* que permitiría a comuneros de una misma área geográfica o de una misma comunidad de actuar colectivamente ante el mercado para conseguir mayores ventajas comerciales. Las múltiples experiencias que han sido ensayos en esta dirección han fracasado, como han fracasado otras tentativas de organización económica a nivel comunal (tambos, chacras, botiquines comunales etc.) que siempre se han tropezado con el manejo personal de un dinero que “pertenece” a un grupo (ver sobre este problema el capítulo: *El dinero-“mitayo”* del tomo II) y con el fuerte sentido de *libertad (egoísta)* de cada unidad

doméstica. La instauración de una *solidaridad de productores-comercializadores* es tal vez uno de los mayores imperativos actuales para la defensa del futuro bienestar bosquesino (sin embargo, sin contemplar y tomar en cuenta el conjunto de los valores sociales bosquesinos, resumidos en el tomo II, tal iniciativa tiene poca probabilidad de éxito por no responder a las motivaciones y finalidades sociales propiamente bosquesinas).¹⁴

- Un rasgo de la sociedad bosquesina difícilmente aceptable y comprensible por un ciudadano consiste en englobar en una unidad social a los seres humanos y los de la naturaleza. Para el bosquesino tradicional la “sociedad” no sólo abarca a los seres humanos, sino también a los seres de la naturaleza: “animales”, “madre de monte”, “dueños (de animales y árboles)”, “espíritus”, “almas”, etc. Con ellos el bosquesino concibe relaciones de parentesco y afecto y relaciones de reciprocidad que indican que la solidaridad va más allá de sus semejantes y que se siente “obligado” con los seres de la naturaleza.

Los Bora, Huitoto y Ocaina del Ampiyacu tradicionalmente dirigen oraciones al dueño de los animales, llamándolo “madre” o “padre” y consumiendo ampiri y coca en su honor, para que suelte los animales, no los guarde escondidos, y los ofrezca al cazador como comida para su familia. Las grandes fiestas basadas sobre el intercambio entre mitayo y productos hortícolas celebran, en el fondo, el intercambio con el dueño de los animales. Los cazadores individuales que van en busca de su alimentación sólo deben matar lo que necesitan para su sustento y no exagerar, aunque encuentren muchos animales. Estos son los hijos del “dueño de los animales” y sólo se los puede sacar con su permiso, es decir, modestamente, sino el cazador mismo o un cercano paciente suyo se enfermarán o morirán; de esta manera el “dueño de los animales” “saca el pago” por el abuso.

¹⁴ Sobre un nuevo tipo de solidaridad – *solidaridad territorial* – promovido y creado por las nuevas organizaciones políticas indígenas (AIDSESP y sus federaciones), ver tomo II, capítulo: *La presencia y la práctica de la democracia asociativa*.

En Sta. Rosa, un cazador invocó la benevolencia del “tío” antes de ir al monte. Con ese término se refirió a la “madre de monte”, el “dueño de los animales”.

Esta visión de un universo sociológico que combina sociedad humana y naturaleza estableciendo relaciones de solidaridad entre ambas, tiene un efecto conservador sobre la biodiversidad por limitar el afán extractivo.¹⁵ Observamos en la actualidad, sin embargo, que esta visión se ha debilitado por el afán de conseguir dinero, de manera que la caza comercial se ha vuelto una oportunidad para satisfacer este deseo. Ésta, en lo general, no es un fenómeno comunal, sino compromete — por temporadas — a algunas personas que tienen mayor preferencia y habilidad en esta actividad. Pero aún en estos casos, si una enfermedad se presenta en la familia del cazador comercial, ésta será interpretada por los comuneros y el “curandero” como la consecuencia de su abuso en la extracción de animales y castigo de la “madre de monte”. En la extracción de madera no hemos registrado comentarios que reflejarían escrúpulos limitativos.

Todas estas consideraciones que acabamos de hacer nos hacen comprender que, cuando llegamos a una comunidad, nos encontramos frente a un universo estructurado de relaciones y valores sociales en el cual nuestra demanda (como investigador) y propuesta o incentivo (como promotor) deben insertarse. Estamos frente a una red o varias redes de relaciones interpersonales que para sus participantes significan compromisos (constituyendo así prioridades en su motivaciones del actuar diario) con los cuales nuestra *persona*, a su vez, debe relacionarse y *articularse*, si queremos evitar que se establezca una simple relación de *peonazgo*, es decir, que los comuneros se vuelvan *peones* al servicio de las necesidades y demandas de nuestro “proyecto” y sean *manipulados* por nosotros. Los “incentivos” tendrán que tomar en cuenta el riesgo de este desvío de la acción sostenible hacia la acción no sostenible inducida por relaciones de dominación y peonazgo.

Los promotores o ingenieros que llegan de la ciudad a una comunidad bosquesina, generalmente, piensan que los comuneros deben hacerles caso en seguida y comprometerse con sus proyectos, dedicándose casi inmediatamente a las tareas que ellos les proponen, como si los bosquesinos

¹⁵ Después de nuestra experiencia de trabajo en la zona del Alto Maraón, entre los Awajún y Wampis, en 2010, debemos relativizar nuestra afirmación y limitar su validez a la Selva Baja. Los pueblos jívaros, de la Selva Alta, parecen no compartir estas ideas que limitan las ambiciones del cazador. Sin embargo, estimamos necesario indagar más profundamente sobre este fenómeno.

no tuvieran otras cosas que hacer, como si no tuvieran compromisos, ni sus propias previsiones laborales. En esta ignorancia de las motivaciones bosquesinas arraigadas en sus relaciones sociales de solidaridad distributiva, laboral y ceremonial y en sus previsiones en función de su calendario climático y hortícola reside un primer malentendido que hace aparecer al promotor o al ingeniero como un “mandón”, como alguien que quiere imponer su voluntad. Los promotores sociales de las compañías petroleras son generalmente de este tipo, pues ellos están convencidos de saber lo que es “bueno” para los comuneros, sin jamás haberse interesado en los valores sociales propios de los bosquesinos que acabamos de enunciar. Esta clase de personaje es valorado negativamente en la sociedad bosquesina, como veremos más adelante. Reconocer a una comunidad como un ejemplo específico del tipo genérico de la sociedad bosquesina, incitaría a los promotores o ingenieros a tomar, primero, conocimiento de las motivaciones bosquesinas, que sustentan sus actividades diarias y que se arraigan en sus valores sociales y ritmos diarios y estacionales de trabajo, haciendo que el bosquesino nunca es ocioso, sino siempre ocupado, y a tratar de combinar sus propuestas con estas actividades cotidianas, socialmente organizadas y variables a lo largo del año, que están llenando plenamente el tiempo vivido por el bosquesino.

La sociedad urbana

En la sociedad urbana, el tiempo de vida se divide *grosso modo* entre trabajo y ocio. El primero es especializado y se desarrolla en un marco meramente formal en horarios preestablecidos y ubicado en determinados lugares laborales; mientras que el ocio se vive en el medio familiar y vecinal y tiene la función de restablecer la fuerza de trabajo para los períodos laborales y de reproducir nuevas fuerzas de trabajo (cuidado y educación de los hijos).

Existe un doble criterio de división de trabajo: la especialización profesional asigna a cada persona su marco estrecho y específico de tareas, las que se complementan funcionalmente dentro del complejo técnico-industrial y administrativo de la sociedad global. Al mismo tiempo, las tareas laborales se asumen en gran medida en función del sexo, aunque este criterio tiende a borrarse en la medida en que hombres y mujeres cada vez más se ocupan en las mismas tareas, sobre todo en el sector terciario que se encuentra en expansión.

El universo laboral de la ciudad es parte del universo técnico-industrial animado por una economía de mercado, y, desde luego, su funcionamiento obedece a criterios de racionalidad que son propios

a este marco técnico, social y económico (causalidad, funcionalidad, competitividad, rendimiento...). Las relaciones sociales laborales exigen de cada persona el desarrollo de un complejo afectivo secundario, que resulta de la transferencia a un nivel más general de los afectos formados y regulados en el seno de la familia particular. En el medio familiar y vecinal, sin embargo, intervienen valores y creencias sustentados en el complejo afectivo primario que regula las interacciones familiares y la educación de los jóvenes. En esta última, las interacciones se combinan con discursos y ejemplos conductuales y actitudinales inspirados en la racionalidad laboral (p.ej. referentes a la disciplina) con el fin de preparar a las nuevas generaciones a sus futuras responsabilidades en el marco laboral, productivo.

El contraste entre sociedad bosquesina y sociedad urbana

Nos parece útil, para mayor claridad, poner en evidencia el contraste entre los dos universos sociales, el urbano y el bosquesino, y, con eso, definir *dos tipos de sociedad* que nos permiten situar a nosotros mismos, los urbanos, frente a los bosquesinos.

La persona rural e indígena es *plurivalente* (pluri-capaz) y *pluri-activa*, pero la serie de tareas que le incumbe depende de la generación (niñez, juventud, adultez, senectud) y del género (hombre, mujer) a los que pertenece. El profesional urbano es *univalente* y *uni-activo* en su labor¹⁶, pero sus posibilidades laborales son menos limitados por su sexo.

La persona rural e indígena se desenvuelve en distintos medios naturales según la tarea que efectúa, el momento del día y la época del año, mientras que la persona urbana trabaja siempre en el mismo lugar de trabajo (oficina, taller, almacén...) totalmente “artificial” (mediatizado en relación a la naturaleza).

La primera maneja, desde luego, una gran variedad de habilidades y conocimientos para poder desenvolverse productivamente en los diferentes medios *naturales*, mientras que la segunda dispone de un inventario especializado y limitado de habilidades y conocimientos estrechamente adaptados a su lugar particular y *artificial* de trabajo y a las tareas que ella tiene la responsabilidad de llevar a cabo.

¹⁶ Eso no excluye que, en razón de la escasez de la oferta laboral, un gran número de profesionales, sobre todo los recién egresados de la universidad e institutos técnicos, tienen que realizar actividades debajo de su nivel de formación, como motocarrista o vendedor etc., a fin de mantenerse; y eso les obliga a adaptarse a cierta pluri-actividad.

En la ciudad, la persona está sometida a un horario laboral que regula su tiempo de trabajo y su tiempo de ocio. El trabajador urbano se somete a la disciplina de este horario. En cambio, el comunero bosquesino decide libremente cuándo y dónde va a realizar tal o tal actividad. Pero sus decisiones aprovechan de las oportunidades que le brindan los ritmos diarios, estacionales y biológicos de la naturaleza, ya que son ellos los que indican los tiempos de abundancia de peces, de fructificación de las especies silvestres, de engorde de los animales, de producción de la chacra y que determinan los biotopos en los que los recursos naturales son disponibles. Este “saber aprovechar” los recursos naturales en el momento y en el lugar oportunos constituye la base del manejo bosquesino sostenible del bosque y merece ser aprendido e investigado por los promotores urbanos para que comprendan qué conocimientos – ignorados por ellos, ni sospechados – motivan las actividades y sus previsiones en la cabeza de sus interlocutores bosquesinos. Una manera de entrar en este ámbito de conocimientos bosquesinos es establecer el *calendario bosquesino* de una comunidad en el cual se inventaría, mes por mes, los fenómenos astronómicos, climáticos, hidrológicos y biológicos que se suceden a lo largo de un año, vinculándolos con las actividades sociales cuya realización se orienta en la aparición y duración de estos fenómenos. Este aprendizaje hay que completarlo con el de los hábitos diurnos y nocturnos de los peces, animales de monte e insectos a los que el bosquesino se adapta cuando quiere aprovechar estos recursos. En función de estos hábitos, un bosquesino, por ejemplo, pone su red en la tahuampa al anochecer y se levanta antes del amanecer para recogerla con su cosecha, llevar los pescados a su mujer que, en seguida, le prepara la comida matinal. Si, luego, el ingeniero de visita lo ve en la mañana durmiendo en su hamaca pensará y dirá que es un ocioso.

En la ciudad, el medio familiar está separado del medio laboral y ocupa el tiempo del ocio, mientras que en las comunidades bosquesinas existen tareas en las que el hombre y la mujer, inclusive los niños (si la escuela no los retiene), cooperan en el mismo sitio y tiempo. Las relaciones laborales bosquesinas abarcan las relaciones familiares, mientras que en la ciudad las excluyen (salvo en el caso de las empresas familiares).

En el caso bosquesino, los afectos primarios (que se forman en el seno de la familia) acompañan las actividades, mientras que, en el medio urbano, éstos están relegados al tiempo de ocio, y en el lugar de trabajo se manifiestan afectos secundarios, es decir, transformados y adaptados al marco organizativo y jerárquico del medio social laboral.

El bosquesino, que vive en su casa con su familia, formando su *unidad doméstica*, que, a menudo, abarca más personas que sus descendientes directos (una abuela, un yerno y sus hijos, un tío etc.), es una persona autónoma y libre, pues nadie en la comunidad le puede mandar a hacer algo. Él y su mujer deciden cada día lo que van a hacer. En este sentido, todos los comuneros de una comunidad son igualmente autónomos y libres. En la ciudad, en cambio, todos los trabajadores son sometidos al mando de algún jefe. La vida laboral urbana está organizada jerárquicamente, en varios eslabones desde arriba hasta abajo. Las únicas personas que disponen de una libertad comparable a la del bosquesino son los empresarios que tienen su propia empresa. Desde luego, esta libertad en la sociedad urbana está reservada a personas que disponen de un capital financiero, mientras los que no lo tienen, deben vender su fuerza de trabajo y someterse a los constreñimientos laborales (horario, jerarquía, pago salarial azaroso, a menudo incumplido, derechos laborales infringidos por las empresas).

Mientras que el marco laboral productivo urbano exige la adecuación de la persona al ejercicio de una racionalidad técnico-científica y económica y establece relaciones formales entre emprendedor y empleado, ambas sustentándose en una cultura de lo escrito (la “literacidad”), en la sociedad rural e indígena las relaciones y los acuerdos laborales se manifiestan mediante discursos orales y, en la medida en que éstos tienen valor de actos en un medio social que abarca sociedad y naturaleza, el ejercicio de la racionalidad no se limita a una lógica técnico-científica para la cual el lenguaje no es más que un mediador, sino opera con una racionalidad para la cual el lenguaje es medio y fuerza de trabajo (por ejemplo en las “oraciones” que se suelen llamar “mágicas”). Si en la sociedad urbana “el papelito vale”, en la sociedad bosquesina es la palabra que vale.

Este contraste entre los dos universos socio-culturales — el urbano y el bosquesino — debe ayudarnos más tarde a evitar la trampa de la etnosuficiencia cuando formularemos criterios para incentivos que deben ser eficientes en la sociedad bosquesina.

La cultura bosquesina

Si llamamos “cultura” el conjunto observable de nuestros productos y de los procedimientos de su producción (las técnicas, los discursos), vemos en seguida que ésta no puede pensarse sin las relaciones sociales (y sus valores) que vinculan entre ellas las personas-actores, productores de cultura.

Estas relaciones existen antes que nacemos, y cuando nacemos entramos en estas relaciones ya dadas, las asumimos, es decir, asumimos una tradición promovida por la transmisión, la interacción y los intercambios y que abarca, a la vez, el marco social (el conjunto de las relaciones sociales) y las conductas (productivas, sean éstas verbales, comunicativas o gestuales, técnicas), que, junto con los productos, constituyen el conjunto de fenómenos observables — pasajeros, reiterativos (repetidos) o duraderos — que llamamos la “cultura”. Pero si la “sociedad” es el *universo de las relaciones* cuyos valores observamos en las conductas, la “cultura” es el *universo de las formas* que damos a nuestros productos y nuestras conductas, que abarcan en particular nuestros gestos y discursos en todas las actividades que realizamos diariamente.

La cultura es el marco material que condiciona y motiva a la persona por las *formas* que consagra: el *estilo*, la estética tomados en un sentido amplio que abarca hechos factuales, gestuales y discursivos. Cada persona imita el modelo ya dado en su cultura como forma “ideal”, sea a nivel del producto, sea a nivel de los gestos y los discursos que lo producen. Son las *formas* de los objetos y gestos – o, lo que dice lo mismo: su *estilo* – que nos permiten distinguir los productos de un pueblo o de una tradición local de los de otro pueblo o de otra tradición local.

*Hay estilos diferentes hasta en la manera de andar. Sin poder describirlo en detalle, la forma de caminar, yendo de la casa a la chacra con machete y canasto, de una mujer **secoya** es muy distinta de la de una mujer **huitoto**. La primera anda erguida, derecha, con pasos pequeños y rápidos, dando al observador una impresión de dignidad y orgullo. La caminata de la segunda no refleja estos valores, pues su actitud corporal no tiene la misma disciplina, ni el mismo porte, es cambiante y se adapta más bien a los accidentes del camino.*

Como cada cultura local está en contacto con culturas vecinas, más o menos distantes, existen influencias (mediante préstamos, imitaciones etc.) de una cultura sobre otra en la medida en que los miembros de una cultura encuentran elementos ventajosos, a su modo de ver, en la otra cultura.

La cultura urbana (industrial) ejerce una influencia mayor sobre las culturas bosquesinas que está basada en su posición dominante, que se apoya sobre los poderes políticos, económicos e informativos de la que dispone frente a las culturas bosquesinas políticamente sometidas (como

minorías), económicamente dependientes (sin control sobre el mercado) y presionadas por los medios de información.

En la sociedad bosquesina, antes de la penetración de bienes mercantiles, el hombre sólo conocía y manejaba productos que él o su mujer sabían hacer con recursos de la naturaleza (pero que tenían sus “dueños”, los que cuidaban a sus “hijos”; por eso hablamos de “relaciones sociales” con la naturaleza). Las personas estaban rodeadas del mundo natural y de bienes que ellas mismas habían fabricado transformando la materia prima encontrada en el bosque. En este sentido, no existía en su universo objeto extraño a su medio natural y social.

Eso con la salvedad del hacha de acero que fue introducida — en algunos lugares tempranamente, en otros recién en el siglo XVIII — por misioneros y comerciantes. Pero en esas épocas alejadas, el aporte muy reducido de bienes industriales, aunque paulatinamente modificó profundamente la organización del trabajo y su productividad, pudo ser integrado en los discursos orales tradicionales e interpretado acorde a la forma de racionalidad indígena (ver, por ejemplo, el relato mítico bora sobre el origen del hacha).

En la sociedad bosquesina de hoy se presenta a la conciencia y a la práctica diarias de sus miembros una gran gama de productos industriales que el bosquesino no sabe hacer y cuyo proceso de fabricación ni siquiera conoce (jabón, fósforo, kerosene, cartuchos, linterna, pilas...), aun cuando se ha apropiado “conscientemente” de ciertas de sus características técnicas (motor de fuera de borda, de pequepeque, de motosierra; red eléctrica; clavos, cemento, calamina) al punto de saber intervenir en ellas en el caso de reparaciones o de adaptaciones al uso bosquesino (p. ej. linternas equipadas para su porte frontal). Los productos industriales han sustituido en muchos campos de la actividad humana los productos artesanales tradicionales. Pero, por otra parte y en algunas zonas, bajo la influencia del mercado turístico, también se ha diversificado la actividad artesanal, adoptando formas nuevas, inventadas o prestadas de poblaciones vecinas o de la ciudad.

*En la cuenca del **Ampiyacu**, fuera de las canoas, botes y remos confeccionados localmente, los enseres domésticos artesanales se limitan al tipiti (prensa de yuca amarga), el machucador y batán de yuca, el tripié, el colador, el cernidor*

y el canasto, es decir a los instrumentos relacionados al complejo tecnológico de elaboración de la yuca venenosa. Aunque en esta tecnología propiamente indígena también existen a veces medios de trabajo confeccionados con materias industriales: tejido de polietileno usado para la fabricación de coladores, costal de polietileno para exprimir la yuca, etc. Para la pesca, los hombres siguen fabricando flechas. Para la caza, arman ocasionalmente trampas. En ciertas prácticas rituales se mantiene el conocimiento de las técnicas de fabricación tradicionales, como en el caso del manguaré (dos tambores monóxilos de comunicación), de las máscaras de la fiesta bora “meemeba” y de otros atuendos rituales. La hamaca ha sido remplazada por la cuja de madera para dormir (se usa a veces una hamaca para descansar en el día), las cerámicas por la vajilla, bandejas y baldes de loza, de aluminio o de plástico, y la vestimenta es de material industrial y de moda occidental; aunque algunas mujeres tienen máquinas de coser para fabricar sus propias piezas de ropa. En la pesca, las redes de nylon juegan un mayor papel. En cambio, la artesanía de chambira y en menor grado de llanchama, madera, pate, semillas, plumas y cerámica ha adquirido un valor comercial duradero y relativamente estable gracias a las visitas de turistas y el mercado de Iquitos que han impulsado a los comuneros a diversificar e innovar en su producción.

*En el bajo río **Ucayali**, los productos artesanales se limitan a las canoas con sus remos y otros accesorios de la pesca como: arpones de pona y de cumaseva, flechas de isana y trampas de paiche. A ellos se añaden varias trampas para agarrar animales del monte (“tuclla” para ronsoco sachavaca, “armadillo” con escopeta, hueco de caída). Como allí no se consume la yuca amarga, sino exclusivamente la yuca de comer, todos los enseres domésticos son hoy en día de origen industrial, a pesar que subsisten algunas mujeres hábiles en la fabricación de cerámica. Como en el Ampiyacu, la vestimenta es producto industrial; en Sapuena, tres mujeres tienen máquinas de coser. Las redes de nylon son utilizadas en la pesca; hay 6 dueños de redes en Santa Rosa, de los que*

uno alquila la suya a otros pescadores; en Sapuena, más del cincuenta por ciento de las familias posee redes. El mercado artesanal está reducido a las ciudades de Requena y Genaro Herrera, por lo que sólo unas pocas mujeres en Santa Rosa, Pumacahua y Sapuena se dedican a fabricar productos de chambira; en Yanallpa, un hombre fabrica objetos artesanales de madera que vende a los turistas visitantes de la empresa del Sr. Rotondo.

Sobre los objetos técnicos industriales no existe el “conocimiento del origen” expresado en los discursos rituales tradicionales a propósito del universo socio-natural tradicional. En las mitologías indígenas encontramos generalmente relatos que aclaran el origen del tejido, de la cerámica, de la pucuna, de una fiesta etc. Siempre hay un primer ser humano o mitológico que instauró un determinado elemento cultural. Hoy en día, la consecuencia de la afluencia de objetos “ajenos” a la cultura bosquesina es su integración en el uso manual diario sin su valoración discursiva tradicional, es decir, sin que estos nuevos objetos hayan recibido individualmente una explicación mitológica. El sentido de los objetos resulta únicamente de su funcionalidad material, mas los objetos están desprovistos de la interpretación filosófica y espiritual (es decir, del simbolismo) que mediante diferentes formas de discurso integraba el mundo material en el universo cosmológico.

Sin embargo, observamos que varios pueblos indígenas han desarrollado una interpretación del origen de las mercancías (la totalidad de los bienes de los blancos codiciados por los indígenas) o del origen de los blancos e indígenas como categorías humanas diferentes, cada una con sus atributos de la cultura material, según la repartición desigual efectuada por el creador. Otros relatos míticos hablan del camino de las mercancías recordando por qué vías, por qué esfuerzos y por qué tipo de intercambio los indígenas obtenían acceso a los bienes de los blancos. Esta clase de relatos comprueba que el pensamiento propiamente indígena, confrontado con la afluencia de bienes industriales que el indígena deseaba adquirir, ha logrado integrarlos en su visión del mundo, formulando una explicación del origen de las dos humanidades tan distintas por sus culturas materiales. En la medida en que los bienes industriales se han vuelto de propiedad y uso comunes y corrientes en las últimas generaciones bosquesinas, esta visión de dos humanidades distinguidas por sus atuendos culturales ha perdido su pertinencia, y

con ello, el discurso mitológico explicativo. Una olla de aluminio, una linterna, un fusil, una red y la ropa son ahora bienes bosquesinos que han perdido su carácter foráneo, ajeno. Algunos ancianos guardan la memoria de un mundo anterior en el cuál todos estos bienes habían recién llegado a sus pueblos, eran escasos y difíciles de obtener.

Vinculada a su funcionalidad en el uso está la propiedad personal a la que dan lugar los objetos adquiridos en el mercado. Hasta en el seno de la familia, cada miembro, adulto o niño, es dueño de *sus* objetos manufacturados. Éstos no se comparten, y, por eso, no son parte de los circuitos de reciprocidad que fundamentan la solidaridad entre los bosquesinos.¹⁷ El ejercicio de la solidaridad en la vida diaria se ve, desde luego, amputado de un importante campo de bienes materiales. En ciertos casos, éstos son prestados, pero con la obligación del más pronto retorno, sin que a este propósito se formen las obligaciones a largo plazo que los lazos de solidaridad toleran y fomentan. Las herramientas (martillo, cepillo, llaves etc.) y las canoas son frecuentemente prestadas, por lo menos a familiares, compadres y “amigos”, y hemos observado que, en caso de dañar el objeto prestado, el responsable del daño devuelve a menudo el objeto prestado sin repararlo o remplazarlo cuando el daño es irreparable. El perjudicado es el dueño que reclama y se queja, mas no logra que se le restituya la herramienta en el estado en que la ha prestado. Se observa también que la costumbre de alquilar herramientas de trabajo se expande, con lo que los lazos monetarios entran en las relaciones sociales intra-comunales.

En la comunidad de Pucaurquillo, la motosierra de un grupo de solidaridad es alquilada a comuneros que nos son parte del grupo. Éste, como dueño colectivo de la herramienta (pues fue adquirida por un esfuerzo común), hace rotar el uso de la motosierra entre sus propios miembros sin pago. El curaca de esta comunidad prestó su canoa a un comunero amigo, en cuyas manos fue robada; pero éste

¹⁷ Esta situación parece condicionada por ser el dinero el medio de acceso a los bienes manufacturados. Nos referimos aquí a bienes industriales comprados en el mercado (no a alimentos!). St. Hugh-Jones (1996) hace un análisis etnográfico cuidadoso de los mecanismos de trueque entre los Barasana en una situación de frontera económica donde el dinero tiene ningún o muy poco valor y uso. El trueque sirve, a la vez, para adquirir mercancías de los comerciantes y está basado en la habilitación, es decir en un sistema asimétrico en que el comerciante fija los términos del intercambio manejando los precios a su ventaja. Pero el trueque siendo al mismo tiempo la expresión de relaciones sociales indígenas, los bienes así adquiridos entran en el circuito de los intercambios sociales — simétricas — al interior de la sociedad indígena y no se quedan estancados en la esfera privada como cuando se suele adquirirlas mediante dinero, lo que es el caso en la sociedad bosquesina que estamos tratando.

nunca le devolvió una canoa, ni pagó el precio del valor de la canoa. Hay varios comuneros que poseen un televisor, a veces un lector de DVD, y un generador eléctrico. Cuando prenden de noche estos artefactos electrodomésticos y los niños de otras casas se acercan para mirar televisión o una película, el dueño les cobra a cada uno S./ 0.50.

*En la comunidad de **Santa Rosa** del bajo Ucayali, un dueño de red de pescar la alquila a sus comuneros contra el pago del 75% del resultado de la pesca (50% para el dueño, 25% para la red!).*

Por otro lado, ciertas técnicas tradicionales como la cerámica o el hilado y tejido no se siguen transmitiendo a la juventud, e, inclusive, entre los adultos actuales sólo algunos las manejan. Este saber-hacer excepcional les sirve entonces para comercializar su producto dentro de su propia comunidad o región.

*En **Nueva Esperanza** (río Ampiyacu), una mujer sigue fabricando cerámica a pedido de ciertos comuneros de la cuenca que prefieren guardar su tucupí (la salsa del jugo de la yuca venenosa mezclada con ají y otros ingredientes) en una olla de barro, ya que el tucupí corroe el aluminio. Estas ollas de barro, desde luego, son vendidas por la alfarera a los comuneros interesados. – Saber-hacer una canoa o un bote (enfalcado) se ha vuelto, en muchas regiones, una especialidad que el conocedor aprovecha para trabajar de forma contratada y remunerada. En **Pucaurquillo** hay sólo 4 o 5 hombres que saben hacer canoas y se dedican ocasionalmente a esta actividad.*

La cultura bosquesina de hoy en día es, en una gran proporción de sus bienes materiales, compuesta por objetos industriales que no han adquirido un sitio en la cosmovisión bosquesina y que, al mismo tiempo, existen sólo a un nivel de uso individual, por lo que el campo del ejercicio de la solidaridad distributiva se reduce al mundo de los bienes producidos en y por la comunidad: los de la horticultura, la caza, la pesca y la recolección. De alguna manera, los bienes industriales comprados sólo han logrado enculturizarse y socializarse a nivel de su manejo, mas no a nivel de sus valores sociales y de su interpretación filosófica. Lo

que uno posee por adquisición monetaria es propiedad personal y no se comparte, salvo excepciones.¹⁸

Un hacha, un machete, una escopeta y también eventualmente una red de pescar se pueden prestar entre parientes y vecinos de manera pasajera; pero se espera que el cazador o pescador exitoso ceda una parte de su presa al dueño de la escopeta o de la red (Ampiyacu y Ucayali).

He aquí, entonces, un nuevo ámbito socio-cultural en el cual el egoísmo, denunciado por algunos comuneros, se ha multiplicado por la cantidad de bienes ahora adquiridos en el mercado. Que este egoísmo es objeto de crítica, nos demuestra la vigencia de valores sociales bosquesinas que se contraponen a la tendencia hacia la apropiación personal de los bienes en un mundo en que la seguridad existencial depende siempre de la solidaridad entre parientes y vecinos.

Con la industrialización y monetarización parcial de sus bienes culturales, la sociedad bosquesina ha adquirido sus características actuales, pues una gran cantidad de objetos del mundo material manejado hoy en día por los bosquesinos escapa a la regla de solidaridad y reciprocidad. Las mallas del egoísmo se hacen más densas, y el campo del ejercicio de la generosidad cubre un espacio menor, aun cuando la ayuda mutua en momentos de urgencia repara o suaviza a menudo los excesos del egoísmo.

Este mayor egoísmo en las relaciones sociales respecto a la posesión de bienes industriales no ha causado conflictos insuperables en las comunidades por el hecho que el acceso a estos bienes, en el transcurso del proceso de su penetración, ha sido relativamente igualitario. Todos los comuneros, poco a poco, han logrado ganar los recursos monetarios suficientes para adquirir en el mercado los mismos bienes. De esta manera, los efectos de la envidia de los que no tienen frente a los que tienen han sido pasajeros y poco sensibles. Eso no impide que, frente a la acumulación excepcional de bienes de alguna familia o frente a las carencias de una familia caída en una desgracia, siempre surjan conductas envidiosas que

¹⁸ Aquí cabe precisar que en las sociedades indígenas antiguas también ciertos bienes artesanales eran considerados “personales” y no compartidos: la vestimenta, los utensilios culinarios y de recolección de la mujer, los indumentos de caza y pesca y los accesorios rituales del hombre. De esta propiedad personal testimonia la costumbre, que existía en varios pueblos, de enterrar o quemar un muerto con todas sus pertenencias personales. Se trataba, sin embargo, de objetos que cada hombre y cada mujer del pueblo también poseía, con la excepción de atributos del estatus ritual. — Se trata hoy en día más de una extensión del ámbito de la propiedad personal, en razón del mayor número de bienes hoy comprados, que de un fenómeno nuevo. El egoísmo abarca ahora más cosas que antes, y la envidia se relativiza y matiza en la medida en que, poco a poco, (casi) todos los comuneros llegan a ser dueños de las mismas cosas.

se manifiestan en robos, incendios y brujería. La envidia – reconocida por todos los bosquesinos – es un importante factor para mantener un alto grado de igualdad material en el seno de una comunidad, como veremos más adelante en esta obra.

El lenguaje bosquesino

Lenguaje, lengua, formas de discurso, sentido.

El lenguaje es el universo del sentido, pues no podemos pensar en las cosas de este mundo ni comprenderlas sin nombrarlas y, con su nombre, asociar ideas que son sus significados y que contribuyen a su sentido. Cuando asociamos ideas a una palabra – a un nombre de una cosa o de una acción –, estas ideas rememoran los múltiples usos que estamos acostumbrados a dar a esta palabra, pero en un diálogo o un pensamiento particular siempre aparece la palabra con un significado particular que derivamos de la *situación* – o, como también se dice, del *contexto* – en el cual se usa. En ciertos usos nos aparece un significado particular. El conjunto de los *significados* que encontramos en los usos de una palabra constituye su *sentido*. El sentido de una palabra, desde luego, cubre todo un campo de ideas o significados que asociamos con esta palabra en sus diversos usos concretos de nuestra vida y sociedad. En un diccionario encontramos el sentido completo de una palabra, pues el diccionario nos da una lista de sus diferentes significados, ilustrándolos a veces con ejemplos que demuestran sus diferentes usos.

Un significado es fácilmente identificable, ya que nos basta imaginar algún uso que nos es familiar; definir el sentido, en cambio, exige una investigación sobre todos los usos posibles de una palabra: los usos que nos son conocidos y los usos que ignoramos, pero que podemos encontrar en la sociedad, en situaciones en las que no hemos participado, pero que podemos descubrir por medio de una investigación, – o consultando un diccionario.

Tomemos, por ejemplo, la palabra “maestro”. Si la usamos hablando de la escuela, vemos al maestro frente a sus alumnos; si hablamos de pintura, vemos un artista sobresaliente; si hablamos de un artesano, vemos un profesional experimentado que, eventualmente, instruye a aprendices; si usamos el término para dirigirnos a un taxista, expresamos cierto grado de respeto y familiaridad. Si evocamos la acción de “mandar”, pensamos en el envío de una carta o en una persona que da una orden a otra. Son dos significados muy diferentes; el segundo significado también aparece en las palabras “mando”, “mandamiento”, “mandato” y “mandamás”. La

palabra “camión” nos hace pensar en un vehículo motorizado de carga, pero, si estuviéramos en México, pensaríamos en un autobús. Según el lugar donde nos encontramos (y que es parte del cambio de una situación), el significado de una palabra cambia. “Coger”, para nosotros significa “agarrar”, y nada nos impide usar esta palabra. En México y Centroamérica, en cambio, esta palabra siempre evoca la idea de “follar”, y se la evita en las conversaciones bien educadas. Desde luego, el sentido y los diferentes significados de una palabra dependen del lugar donde y del contexto (situación, interlocutores) en el cual la usamos.

Usamos las palabras cómo se nos llegan a la mente cuando conversamos o pensamos, aunque, ciertas veces, hacemos un esfuerzo para buscar la palabra que nos parece la más idónea. Entonces, nos damos cuenta que no todas las palabras se valen, sino que hay las que expresan con mayor precisión nuestro pensamiento y otras que no dicen exactamente lo que queremos decir. En el primer caso, que es el más frecuente en nuestra vida diaria, hablamos de un uso espontáneo y acrítico de las palabras, en el segundo, de un uso reflexivo y crítico de las palabras. La ciencia siempre se esfuerza a manejar las palabras de manera reflexiva y crítica, porque su discurso debe ser preciso (una palabra debe siempre usarse con el mismo significado), lógicamente coherente (el significado de las palabras debe ser definido) y económico (no se debe usar más palabras de lo necesario).

No hay, para nosotros, comprensión en la vida sin el lenguaje. Sólo en la medida en que nos expresamos en nuestra lengua con nuestra voz silenciosa (en nuestro pensamiento) o en diálogo con otros producimos *sentido* para nosotros y para otros. Aquí usamos la palabra “sentido” no como el conjunto de los significados de una palabra, como arriba lo definimos, sino más bien como *forma discursiva de conciencia*. Podemos decir que somos conscientes de algo sólo cuando lo podemos expresar con un conjunto de oraciones, es decir, en una *forma de discurso* (sobre este término: ver más abajo). El sentido que damos a ciertos momentos de nuestra vida aparece en ciertas formas de discurso (interior o exterior) que expresan el estado y la forma de nuestro ánimo y de nuestra conciencia en estos momentos.

El lenguaje, aun siendo una capacidad individual, es, sin embargo, un fenómeno fundamentalmente social, pues esta capacidad el niño la desarrolla en contacto con sus padres y su entorno social y siempre por medio de una lengua particular (en ciertos casos, por medio de dos lenguas, cuando su medio familiar es bilingüe) que va apropiándose paulatinamente. Cada lengua es una *forma* del lenguaje que las personas

que la hablan han adquirido desde su niñez o a través de aprendizajes más tardíos. Todos los seres humanos saben hablar (tienen la capacidad o facultad lingüística), pero cada ser humano habla *su* lengua (o sus lenguas, si es bi- o multilingüe), es decir, que ejerce su capacidad lingüística en una forma determinada, particular. Por ser una *forma*, la lengua es parte del universo de las formas, es decir, de la cultura. Por adquirirse y usarse siempre dentro de relaciones sociales y expresar y dar sentido a los valores sociales, una lengua también es parte de lo que hemos llamado “sociedad”. Aun cuando pensamos por medio de nuestra lengua silenciosamente y creemos ser individuos independientes con su propio pensamiento libre, privado e íntimo, debemos reconocer que el sentido que encontramos en nuestro pensamiento depende enteramente de la lengua que usamos, es decir, de palabras y de una gramática que no son sólo nuestras, sino de todos los hablantes de esta lengua. Nuestro propio pensamiento no puede escapar ni a la forma que le da nuestra lengua, ni a las relaciones sociales que establecen nuestra lengua como medio de comunicación.

Pero nuestro pensamiento no sólo está condicionado por nuestra lengua, la forma de nuestra capacidad lingüística (el léxico y la gramática). Tenemos que precisar algo más. No formamos nuestros pensamientos con simples palabras y reglas gramaticales, sino con oraciones, fragmentos o secuencias de oraciones que, a su vez, imitan formas de hablar tal como las encontramos en nuestro medio social, en la familia, en la escuela o la universidad, en el ejercicio de nuestra profesión, etc. Lo que hemos aprendido a usar en nuestro pensamiento son oraciones enteras o fragmentos o cadenas de oraciones, es decir, formas de organizar palabras en oraciones y de relacionar las oraciones entre ellas, y eso, usando las palabras y la gramática de nuestra lengua. Este último punto generalmente no nos preocupa pues manejamos nuestra lengua rutinariamente; lo que nos preocupa cuando formamos un pensamiento es encontrar un sentido en las oraciones, y éste depende precisamente de la forma de las oraciones y de las cadenas de oraciones que ya estamos acostumbrados de comprender porque su significado se ha formado en las relaciones sociales de diálogo e interacción con nuestros diferentes medios sociales. Estas oraciones y cadenas de oraciones que ya tienen su forma acuñada por el uso social, que también les da su significado y que imitamos en nuestro pensamiento personal o cuando conversamos con otro, las llamamos “*formas de discurso*”.

Manejamos diferentes *formas de discurso*, por ejemplo, cuando hablamos como padres a nuestros hijos, cuando nos encontramos con amigos en una cantina, cuando nos dirigimos a nuestros superiores en

el trabajo, cuando colegiales hablan entre ellos, cuando entre mujeres se confían sus secretos, etc. El uso de estas diferentes formas de discurso es algo automático, rutinario, que acompaña nuestras conductas en determinadas relaciones sociales y, desde luego, manifiesta también nuestros valores sociales. Cuando se usa una forma de discurso inapropiada a la relación social, surge protesta y se denuncia eventualmente una falta de respeto, por ejemplo, cuando un hijo habla a su madre en el lenguaje que suele usar con sus compañeros colegiales, o cuando un trabajador se dirige a su superior con un lenguaje que acostumbra emplear en una cantina. Todos estamos sensibles cuando una autoridad nos trata como un ser inferior con un discurso despreciativo y hablamos entonces de abuso de autoridad. Eso nos muestra, cuánto las formas de discurso están representando nuestros valores sociales y expresan conductas sociales que nos afectan íntimamente.

El uso de una forma de discurso es parte de la conducta social que manifiesta el valor social atado a la relación social entre los interlocutores. Nuestra lengua es una forma cultural de nuestra facultad lingüística que usamos en nuestra vida diaria en diferentes formas (culturales) de discurso de acuerdo a la relación social en la que nos ubicamos frente a una situación y un interlocutor, manifestando con esta forma de discurso un componente del valor social de esta relación. El uso de una forma de discurso es parte de una conducta social que manifiesta el valor de la relación social, que vincula a los interlocutores en una situación dada. Decimos que sólo es parte de una conducta social, pues ésta contiene, además, la actitud corporal, los gestos, la mímica etc. El ejercicio de nuestra capacidad lingüística, desde luego, siempre tiene componentes culturales y sociales, que descubrimos si enfocamos los actos del habla desde el punto de vista de las formas y desde el punto de vista de las relaciones y valores.

Visto de esta manera, los significados (el sentido) de una palabra no son nada abstracto, sino los productos de sus usos en diferentes formas de discurso (es decir, productos asociados a conductas sociales), en determinada lengua y en situaciones y relaciones sociales dadas, cuyos valores se vuelven así manifiestos y observables.

Con eso hemos desarrollado una concepción del lenguaje, de la lengua, del discurso y del sentido que en la ciencia lingüística se llama “pragmática”, pues enfoca la comprensión de la práctica lingüística y no una lengua particular como objeto de estudio, separando sus características léxicas y gramaticales de sus usos en las actividades diarias, como procede la lingüística descriptiva, por ejemplo.

Lenguas y uso del lenguaje en la Amazonía: “el marco social de la palabra comprometida”.

En la Amazonía peruana, los bosquesinos hablan un dialecto regional — loretano — del castellano, que tiene su propia pronunciación, su propio vocabulario, marcado por influencias quichua y tupí, y su propia sintaxis. Además existen unas 57 lenguas indígenas habladas por sujetos que en su mayoría también hablan el castellano regional en diferentes grados de perfección.

*En la cuenca del río **Ampiyacu** se hablan tres lenguas indígenas: el bora, el huitoto y el ocaina. Las comunidades ubicadas en las cabeceras del río y de su afluente, el Yaguasyacu, han conservado mejor su lengua. El huitoto y el ocaina han sido poco transmitidos a las nuevas generaciones. La población yagua asentada en una comunidad — Santa Lucía — ha abandonado el uso de su lengua en beneficio del castellano. De la lengua resígaro existen tres hablantes en la comunidad de Nueva Esperanza.*

*En las comunidades del bajo **Ucayali**, entre los Kokama allí asentados, existen algunos individuos que todavía conocen su lengua ancestral. En Santa Rosa, un anciano habla asháninka. En Sapuena, ninguna lengua indígena está presente.*

Lo que distingue el universo lingüístico bosquesino del urbano es su oralidad. La escritura tiene una función incipiente en las comunidades y sirve mayormente para relacionarse con las instancias administrativas de la ciudad y para manejar el libro de actas de las asambleas comunales. Los acuerdos entre comuneros son orales y su valor comprometedor depende de la situación en la que un acuerdo se toma y de la *forma de discurso* que se adopta en determinada situación. Hablamos de un “*marco social de la palabra comprometida*” para referirnos a las condiciones sociales y discursivas que ligan la palabra al acto, significando así un compromiso.

*El grupo de solidaridad dedicado a la construcción de un albergue eco-turístico en **Pucaurquillo** huitoto toma sus acuerdos y planes de trabajo en reuniones de sus miembros en la casa de uno de ellos. La asamblea comunal es el lugar*

donde se planifican los trabajos comunales que se realizan los sábados y donde se toman acuerdos sobre asuntos comunes que no siempre son respetados por todos. La asociación de folclor tiene sus propias reuniones en las que organiza sus eventos y su participación en festivales. La Federación de Comunidades Nativas del río Ampiyacu (FECONA) toma sus decisiones colectivas en sus congresos dos veces al año, — decisiones que son transcritas en el libro de actas. Sin embargo, se nota que estas decisiones, aunque escritas, a menudo no son respetadas ni por los pobladores de la cuenca, ni por los congresos ulteriores, lo que es una señal de la eficiencia muy relativa que tiene lo escrito en el medio bosquesino. Tradicionalmente, para los Huitoto, Bora y Ocaina, el patio de la coca en la maloca era el lugar donde se tomaba, de noche y entre hombres, las decisiones que comprometían a los miembros de un patrilineaje corresidente (maloca).

*En la comunidad de **Santa Rosa** un comunero vendió su terreno titulado a su vecino en base a un contrato puramente oral. Se convino que el comprador pagaría una mitad del precio con el producto de su próxima cosecha de arroz. El resto lo pagaría de manera fraccionada en función de sus ingresos de la piscigranja y de otras actividades productivas. El trato no se cumplió como acordado, pues, por el daño de las ratas, la cosecha de arroz era menor que previsto y el nuevo dueño no pudo pagar la mitad del precio fijado. Han pasado tres años sin que hubiese nuevo pago porque el antiguo dueño se ausentó de Requena. Sin embargo, el deudor sigue consciente de su compromiso y sabe que un día tendrá que pagar. No pone en duda su obligación, pues más tiene que perder él que el vendedor, en vista que los terrenos titulados por el Estado oficialmente no son vendibles y no existía documento escrito alguno entre los dos negociantes.*

*Para convocar a una “minga” en **Santa Rosa** existen varias modalidades orales: o el dueño visita las casas de las personas más allegadas a él y les pregunta qué hace tal día, si el interlocutor no ha previsto nada, entonces lo invita a su minga y la propuesta es aceptada; en caso contrario, la*

invitación no tiene lugar, pero queda aplazada hasta la próxima oportunidad. En ciertas “mingas”, un participante anuncia su intención de hacer una minga tal día y con eso los otros participantes, incluyendo al dueño de la minga, quedan invitados. Sólo si una persona ya tiene de antemano otro compromiso, renunciará a seguir la invitación. Ocurre que la noticia de una “minga” se expande entre vecinos por comentarios y aparecen en el lugar de trabajo más personas de las previstas, pero eso depende de la calidad de comida y bebida que el dueño suele brindar.

*En **Sapuena**, todas las invitaciones a una “minga” tienen un aspecto formal, pues el dueño de la minga visita personalmente la casa de cada participante previsto.*

Las asambleas comunales, al contrario de lo que muchos promotores piensan, a menudo no funcionan como marco social de la palabra comprometida. Eso quiere decir que los acuerdos tomados en este nivel no siempre son consecuentemente respetados por los comuneros. Por un lado, no todos los comuneros asisten — y los que no asisten no se sienten obligados por la decisión comunal —, por el otro, este tipo de discurso no afecta a los asistentes al punto que se sientan obligados a su respeto.

Si examinamos el marco tradicional de la palabra comprometida y su funcionamiento en las sociedades huitoto, bora y ocaina, vemos que éste engloba un ámbito más amplio: el de la conciencia como producto de la actividad dialógica en un tiempo dado (cada noche), en un lugar (el patio de la coca) y entre hombres (la mujeres ubicándose en la periferia de la maloca). Este espacio y tiempo está dedicado por los hombres al manejo social del tiempo libre de trabajo gestual-material: al manejo social y la producción de una forma de conciencia, porque se trata de controlar, de dominar el cansancio, el sueño, con los atributos de la palabra: la coca y el ampiri (pasta de tabaco); de remplazar el sueño por una conciencia verbal, eventualmente formalizada (discursos rituales formales) que es actividad/acción en la medida en que compromete/conlleva las actividades subsecuentes del día, de las semanas y les confiere seguridad y bienestar.

En la sociedad actual se observa la pérdida de esta instancia de formación de conciencia y de coordinación social, salvo en el caso de ciertos patios de coca que funcionan, no a nivel comunal, pero de “grupos” (maloca de Nueva Esperanza, patio de la coca del curaca en Izango y de la maloca en Brillo Nuevo, maloca de Pucaurquillo huitoto, pero no así la maloca de Pucaurquillo bora; patio de la coca de Manuel Trigos, la cocina con función de patio de la coca de Victor Churay, y el tambo-“cocal” de Guillermo Collantes; la maloca de Nuevo Perú, y la de Nueva Esperanza de Macuquillijio).

*La dinámica de las asambleas comunales es otra. Tanto en el **Ampiyacu** como en el **Ucayali**, las asambleas tienen un marco y desarrollo formal. El teniente gobernador (Ucayali) y el presidente (Ampiyacu) abren la sesión y la presiden; al final la dan por concluida. En el Ampiyacu, hombres y mujeres intervienen, en el Ucayali las mujeres asisten pero no toman la palabra. La asamblea comunal es una institución discursiva relativamente nueva (parece que remonta a los años 70 y fue fomentada por SINAMOS en el tiempo del gobierno militar), donde se toman acuerdos y decisiones, pero que no son siempre respetados, por un lado, porque no todos los comuneros están presentes (factores personales), por el otro lado, porque la palabra de la asamblea no tiene valor de compromiso o sólo un valor relativo (en este caso se puede hablar de un “individualismo bosquesino”). Tradicionalmente, entre los Huitoto, Bora y Ocaina, la palabra de compromiso era exclusivamente masculina y ligada a su expresión en el círculo nocturno de los hombres reunidos en el “patio de la coca”. En las asambleas comunales de hoy, las mujeres participan activamente: proponen, dan su opinión, recomiendan, critican, se quejan. Éstas son manifestaciones psicológicas “espontáneas” que en el marco ritual de la palabra en el “patio de la coca” no venían al caso, donde, en cambio, el consenso a priori se fundaba en el conocimiento discursivamente manifestado por el jefe de maloca del origen de las cosas y de lo que se hace (debe hacer). Sólo el conocimiento y el manejo discursivo del origen y de la historia de la emergencia del mundo y de sus seres vivos*

justificaba y orientaba las actividades de cada persona en el universo de su unidad residencial y en las relaciones con la sociedad indígena global. La autoridad residía en la capacidad de manejo del discurso sobre el origen del mundo; eso quiere decir que un discurso social, supra-individual, establecía toda referencia para el actuar de los miembros de un grupo local. El interés manifestado por la persona del jefe de maloca siempre tenía una forma “social” (formulado en términos rituales) y la participación de los otros hombres del patio de la coca en forma dialógica se insertaba en este marco ideológico dado y cada vez reafirmado. El diálogo en el patio de la coca no era un “debate” o una “discusión” en la cual el jefe de maloca hubiera sido un mediador o árbitro, sino una aclaración, una explicación, o para usar la palabra huitoto: un “consejo” (lletarafue).

El manejo social de intervenciones psicológicas variables e individuales (no codificadas en términos tradicionales y de formas de discurso sociales improvisadas), masculinas y femeninas, parece constituir el problema central con que el funcionamiento de la asamblea comunal está confrontado. Los intereses personales hoy en día no están sometidos a un interés social superior que manifestaba el discurso ritual en el patio de la coca; y con el interés personal se expresa la voz personal de cada actor que habla “en su propio nombre”, mas no maneja ni expresa valores comunes reconocidos por todos los comuneros. Eso no excluye que una nueva escala de valores se esté manifestando en las palabras pronunciadas en las asambleas comunales. Estos valores son implícitos y en su mayoría fueron interiorizados a través de la escuela y en el contexto socio-cultural de la dominación, y sobre ellos no hay “control discursivo”: no se conoce su “origen” y no se los puede derivar de una “historia” que haga autoridad. Son valores reconocidos y aceptados pero nunca reflexionados: no existe un metalenguaje que les diera autoridad, ni hay un actor social que pueda manejar tal lenguaje, salvo en los casos de la iglesia, donde los pastores manejan una palabra de autoridad, cuyo fundamento es lo escrito (la Biblia) y la que, sin embargo, es susceptible de crítica y desobediencia,

cuando se observa que el predicador no cumple con lo que está predicando. — Es de notar que la creación de las asambleas comunales ha también creado cierta retórica formal con la que el presidente o el teniente gobernador de la comunidad abre y luego cierra el evento. Son fórmulas discursivas breves y estereotípicas que todo presidente repite más o menos de igual forma.

La tradicional palabra de autoridad subsiste en ciertos grupos al interior de una comunidad que se reúnen en patios de coca particulares, sobre todo cuando el “dueño” es un “dueño de baile”, es decir una persona encargada de la carrera ceremonial de un linaje o clan. Este prestigio sigue existiendo, y las personas habilitadas están ejerciendo su autoridad ritual a nivel social general cuando organizan una “fiesta” que implica la participación de personas de varias comunidades. En la vida diaria, esta autoridad se limita al círculo estrecho de los parientes y afines que frecuentan su patio de la coca y a los dominios de la organización del trabajo diario. Esta autoridad sigue fundándose en los “consejos”, mas no tiene la capacidad de dar órdenes y manejar a la gente a su gusto e interés. Es un prestigio frágil, meramente moral, y que resulta de una forma de vida en que coinciden el discurso y la manera de actuar.

Hay el ejemplo de un “curaca” que ha perdido su prestigio no sólo en su comunidad, sino también entre sus más cercanos familiares, por su conducta inconsecuente, violenta y hasta insultante cuando está — como ocurre con demasiada frecuencia — bajo el efecto del alcohol. El prestigio se convierte entonces en temor, pues las capacidades espirituales (discursivas y cognitivas) que obran diariamente en el “patio de la coca” para el bienestar de los allegados, son vistas como un potencial de las fuerzas del mal (la capacidad de “brujear” y hacer daño a la gente). Se puede interpretar la adhesión de la casi totalidad de los comuneros de Brillo Nuevo a dos iglesias evangélicas y las prácticas religiosas intensivas durante toda la semana como un medio para liberarse del miedo del “brujo”: el curaca que ha perdido su sustento y apreciación

social. La noción de bienestar está implícita en estas decisiones religiosas que llevan a actividades de celebración de la fe frecuentes (con cantos en coro prolongados, acompañados de guitarra y tamborín, y con el “habla en lenguas” extático), en la semana en las noches, el domingo, en el día. Se trata, en este caso, de innovaciones en las conductas que no procuran ventajas materiales, ni financieras, y que, por lo tanto, son para nosotros un índice de la importancia que tienen, en este tipo de sociedad bosquesina, criterios que no son económicos para la adopción de nuevas conductas. Eso, evidentemente, no excluye que criterios económicos también puedan fomentar cambios en las conductas. La adhesión a la iglesia obedece a motivaciones profundas de bienestar social y seguridad personal. La gran diferencia entre las nuevas prácticas religiosas y las tradicionales (relacionadas con el “patio de la coca” y la celebración de las “fiestas”) nos ilustra de alguna manera la “profundidad” de las motivaciones. Para los “incentivos”, este caso plantea el problema del “nivel” de las motivaciones en el cual los incentivos deberían operar para provocar los cambios esperados en las conductas productivas.

Pero el discurso es apto no sólo para comprometer el apoyo o la ayuda de otros seres humanos, sino también para conseguir la cooperación favorable de los seres de la naturaleza, que, por ende, son parte de su misma “sociedad”, por lo que hablamos de una “socie-tureza” bosquesina.

*Los **Huitoto, Bora y Ocaina** manejan “oraciones” que se dirigen a estos seres para curar enfermedades, garantizar el funcionamiento exitoso de una trampa o el trabajo seguro y sin accidente de la tumba de una chacra, proveer un buen verano para quemar la chacra y descartar las lluvias abundantes en demasía, etc. Ciertos de estos discursos acompañan determinada fase de una actividad técnica (p.ej. la fórmula bora para que el tamshi arranque lo más alto posible) (ver ejemplos en Etsa 1996).*

*En el **Ucayali**, los cazadores se dirigen a la “madre de monte” con el término de “tío” (sic!) para pedir que les suelte sus animales, o regañan a un alma en el bosque para que no les asuste y haga fracasar la caza. Un curandero de Santa Rosa tenía que huirse de la comunidad por ser acusado de brujería.*

Las conductas preventivas y propiciatorias que intervienen en ciertas fases del trabajo son transmitidas por un discurso explicativo que sustenta estas prácticas.

*Cuando una mujer **huitoto** quema una cerámica, no debe ausentarse para orinar; si lo hiciera, la olla se rompería. Antes de cosechar un cogollo de chambira se debe tocar el dorso liso de la nariz con la mano, para que los folíolos no tengan espinas. Cuando uno ha colocado una trampa en el bosque debe retornar a la casa sin mirar atrás hacia la trampa, sino el animal no cae.*

*En **Santa Rosa** y **Sapuenta** se debe sembrar la yuca enterrándola con un movimiento fuerte entre los dos pies. Para que haya buena cosecha de sachapapa, no se debe tocar candela antes y después de la siembra, pero se debe tocar los genitales en la chacra. Después de sembrar yuca no se debe comer bagres para que la raíz no resulte filamentososa, ni carachama para que su cáscara no sea rugosa y difícil de pelar. El tacarpo para la siembra de yuca debe ser de capirona para que la cáscara de la yuca se deje pelar tan fácilmente como se desprende el ritidoma de la capirona. En la noche antes de sembrar yuca no se debe tener relaciones sexuales para que la raíz no sea filamentososa como el vello púbico. Al recoger el hijuelo de plátano, se lo debe depositar cuidadosamente, sin golpearlo, para que la cáscara del fruto no se apegue en el momento de pelarla. En el momento de sembrar la sandía, se debe cargar tres totumos en una canasta colgada en la espalda para que las sandías imiten el tamaño y peso de los totumos.*

Estas conductas sustentadas por discursos son, en la visión del bosquesino, tan — y hasta más — importantes que los gestos técnicos

que efectúan la actividad. Son, desde luego, “gestos verbales” que complementan el gesto corporal que ejecuta una actividad. Con eso queremos decir que, para el bosquesino, la palabra tiene en ciertas situaciones valor de acto: el hablar es un hacer.

Eso aparece con mucha claridad cuando observamos y nos esforzamos a comprender los discursos rituales indígenas. Son ellos formas de discursos aprendidas y transmitidas a través de las generaciones. Algunas son memorizadas con mucha precisión, ya que la persona encargada de recitarla no se debe equivocar so pena de causar una desgracia; otras siguen modelos retóricos que el recitante debe imitar, improvisando libremente sobre un contenido circunstancial dado. Estos fenómenos son poco conocidos, por un lado, porque los visitantes escasamente tienen la oportunidad de asistir a eventos de la sociedad indígena en los que estos discursos se pronuncian, por otro lado, porque estos discursos, si uno logra grabarlos por haber ganado la confianza de sus interlocutores, son difíciles de comprender por tratarse de una forma ritual de la lengua indígena que no corresponde al habla cotidiano.

*Entre los **pueblos jívaro** – awajún, wampis, achual – se pronuncia un discurso ritual de saludos entre el dueño de una casa y un visitante que acaba de llegar de lejos. Este discurso manifiesta cierta violencia en el uso de la voz, la que afirma cada persona frente a la otra. Pero el significado de las palabras es casi nulo. Lo importante es el gesto verbal: la manifestación de la voz en sus diversas modulaciones como pura conducta, mas no con significado verbal.*

*Entre los **Huitoto, Ocaina y Muinane** (mas no entre los Bora!), los “dueños de baile” y su allegados – las personas que han heredado una carrera ceremonial que les permite organizar “fiestas” o “bailes” y sus hijos – tenían que aprender y memorizar largos discursos rituales, en parte hablados, en parte cantados, a fin de manejar la vida ritual de su sociedad. Además, debían aprender una forma de hablar en el contexto ritual del patio de la coca en la maloca y sobre las tradiciones que respetaba ciertos ritmos, tipos de oraciones, vocabulario, repeticiones etc. con los que podía expresar su pensamiento referente a las tradiciones. Todas estas formas de discurso constituyen lo que podemos llamar la retórica indígena de estos pueblos. Estos discursos contenían toda la*

filosofía, toda la interpretación de su sociedad y naturaleza. Desde luego, sus palabras asociaban múltiples significados que el aprendiz, en el momento de su memorización, debía comprender y retener en su memoria a fin de saber de qué habla lo que estaba aprendiendo. Los mencionados pueblos han elaborado formas de discursos para expresar su filosofía que son distintos de los mitos y leyendas, que los Huitoto, Ocaína y Muinane también tienen y que asumimos existen en todos los pueblos indígenas, a tal punto que los intelectuales urbanos, cuando se refieren a la cosmovisión indígena, siempre piensan en mitos y leyendas. Como los discursos rituales del tipo que acabamos de mencionar son generalmente parte del conocimiento indígena más íntimo y secreto, el mundo no indígena, urbano los ignora y tiene una visión simplista y folklórica de la filosofía indígena.

La eficiencia práctica que los bosquesinos atribuyen a ciertos discursos se deriva del bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que reside en la predominancia de la energía humana en todos los aspectos de la producción, que se encuentra mediatizada y acrecentada únicamente por utensilios manuales (en los últimos años también por unos motores: pequepeque, motosierra). El bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas se compensa y completa por un manejo discursivo formal que da valor de “acto” o *gesto verbal* a ciertas formas de discurso, o que sustenta conductas prohibitivas y propiciatorias con la función de aumentar la eficiencia del gesto manual (el trabajo).

Se trata aquí de prácticas que los observadores *etno-suficientes*, limitados al uso de su propia forma de ejercicio de la racionalidad — la urbana —, califican de “mágicas” (con lo que califican — y descalifican — prácticas “exóticas”, no propias o sólo marginales en el funcionamiento de las actividades en el medio urbano, atribuyéndoles una supuesta irracionalidad que sería incompatible con la vida “civilizada”, moderna). Con el fin de valorar la racionalidad bosquesina en sus propios términos no hemos recurrido a este término que tiene una connotación peyorativa.

Este entendimiento bosquesino de la función “práctica” del lenguaje contrasta con el urbano que afirma que “el papel vale”, es decir: lo que vale es lo escrito. Sin documento redactado y firmado no hay acuerdo que valga. Las relaciones sociales urbanas — tanto a nivel laboral, como comercial y familiar — se apoyan en la escritura. La vida social está normada por leyes escritas.

Sin embargo, aún en la vida urbana, existen campos en los que la habilidad de hablar produce éxito y, desde luego, se lo puede considerar como un hacer: en la publicidad y el mercadeo, en la religión y en la estafa. En estos niveles, ciertas formas de discurso inducen conductas y producen actos (de compra, de adhesión y de contribución financiera). Pero a diferencia del marco social bosquesino, donde la palabra tiene una funcionalidad operativa (instrumental) de acción sobre el mundo, en el medio urbano, la habilidad discursiva es eficiente en el nivel de las ilusiones, pues produce deseos de consumo (publicidad), creencias consoladoras (religión) y seducción (estafa). Las relaciones socialmente producidas (laborales, comerciales, familiares, administrativas, legales), para que sean consideradas como válidas, es decir reales, deben tomar la forma escrita.

Quien trabaja en comunidades bosquesinas y quiere implementar incentivos debe abstraerse de su universo formal urbano basado en lo escrito y sensibilizarse al funcionamiento real del discurso oral, prestando la debida atención a los marcos sociales de la palabra comprometida y al valor operativo instrumental que tiene la palabra en el medio bosquesino. Por no respetar esta concepción bosquesina del discurso, que relaciona estrechamente la palabra al acto, los promotores o incentivadores urbanos pasan a menudo por incumplidos y charlatanes: los bosquesinos admiran la facilidad y la complejidad de su lenguaje, pero lamentan su poca eficiencia y productividad (“no cumplen”).

La falta de intercomprensión intercultural a pesar de ser el castellano la lengua común.

El hecho que la mayoría de los bosquesinos hoy en día hablan castellano (loretano) da al promotor urbano que llega a una comunidad la ilusión que fácilmente puede hacerse comprender por los pobladores. Sin embargo, a pesar de hablar ambos actores castellano, la intercomprensión entre ellos no se da o sólo parcialmente. Hay varias razones que explican porque la comunicación entre ellos está trabada y porque no logran consensuar acuerdos duraderos.

Los promotores – técnicos o ingenieros – tienen una formación profesional y sustentan sus proyectos y propuestas con términos profesionales y argumentos técnicos que son ajenos al lenguaje manejado por los bosquesinos. Ellos se quejan a menudo que el ingeniero usa palabras que ellos no entienden. Pero más allá de las palabras particulares, es todo el raciocinio técnico, el bagaje profesional del promotor, que escapa a la comprensión del bosquesino, ya que no se refiere a sus

propias experiencias técnicas (que el promotor generalmente desconoce). O por decirlo de otra manera, conforme a nuestro marco teórico, los promotores e ingenieros usan una forma de discurso profesional a la que los bosquesinos no están acostumbrados y que no comprenden o sólo parcialmente. Aquí comprendemos la importancia que tiene el concepto de “forma de discurso” que más arriba hemos introducido. No es suficiente compartir una misma lengua para entenderse. Si dos interlocutores no hablan con la misma forma de discurso – como en el caso del ingeniero y del bosquesino – no se crea comprensión mutua entre ellos¹⁹. Desde luego, los ingenieros y promotores que van a trabajar en comunidades bosquesinas deben aprender las formas de discurso que manejan los bosquesinos, y eso con todas sus asociaciones de ideas y lógica propia, a fin de articular sus contenidos con la racionalidad y la capacidad de comprensión bosquesinas.

Existen, sin embargo, promotores y profesionales que tienen una larga experiencia en el diálogo con comuneros bosquesinos, que han aprendido hablar su lenguaje, que han observado las técnicas utilizadas por los bosquesinos y que tratan de adecuar su forma de discurso al la que han observado en las comunidades. A ellos les es más fácil hacerse entender por los comuneros, pero subsisten dos obstáculos que podemos analizar en los siguientes términos.

Aunque el promotor use solamente palabras comprensibles para los bosquesinos, es necesario reconocer que aquellas que significan una innovación técnica no tienen el mismo *sentido práctico* para ambos actores. Por ejemplo: A fin de añadir una plusvalía al arroz producido en una comunidad, un proyecto propone introducir un molino de arroz. El término “molino de arroz” tiene el mismo *sentido lexical* para el bosquesino y el promotor. Al escuchar la palabra, ambos ven el mismo objeto técnico; aparentemente, se entienden. Pero mientras el promotor asocia a la palabra todo el manejo técnico, social y económico que debe acompañar la instalación de este molino y que él conoce por ser parte de su proyecto, el comunero bosquesino ignora este *sentido práctico* y, si acepta el proyecto del promotor, recién después, al experimentar las obligaciones técnicas, sociales y económicas cuando quiere hacer funcionar el molino de manera regular, descubre todo lo que implica en la práctica diaria el manejo de este instrumento. Al inicio, ha aceptado el molino, pero sin conocer concretamente las tareas y responsabilidades nuevas que tiene que asumir para hacerlo funcionar. Y cuando las

¹⁹ Ver una descripción de esta falta de comprensión mutua en el artículo de Carlos Suárez reproducido al final de este volumen y que tiene el título “El Ingeniero, el Proyecto y la Comunidad”.

experimenta, ocurre a menudo que no le convienen, y abandona el molino que se oxida en un rincón, como lo hemos observado en Sta. Rosa.

Cuando una comunidad acepta una propuesta de innovación técnica con la comprensión sólo del sentido lexical de las palabras (sólo ve la cosa, mas no su manejo), no tenemos ninguna garantía que sea aceptada también con su sentido práctico, que los comuneros descubren más tarde, cuando tendrán que integrar la innovación técnica en el ritmo de vida y las actividades cotidianas. Lamentablemente, los proyectos, cuando se los diseña, no contemplan como un problema en sí la integración técnica, social y económica de la innovación técnica en la vida cotidiana de la comunidad. Y si no ven este problema, es porque suponen que la motivación de los comuneros por mayores ingresos gracias a la plusvalía de su producto es suficientemente fuerte para que acepten nuevas tareas y responsabilidades y un cambio en sus actividades diarias.

Aquí tocamos la tercera razón del malentendido entre promotores y bosquesinos. Si bien es cierto que el bosquesino desea ganar más dinero, no está dispuesto a aceptar cualquier condición para satisfacer este deseo. El “bienestar bosquesino”, que definiremos más adelante en todas sus dimensiones, corresponde a un estándar de vida positivo que satisface las necesidades bosquesinas diarias (aun cuando éstas no son las mismas de las de los ciudadanos urbanos), y es en relación a este tipo de bienestar que el bosquesino “evalúa” cualquier cambio que un proyecto quiera introducir en su vida diaria. Como este cambio se hace evidente para el bosquesino una vez que la innovación – el molino de arroz, la crianza de chanchos de raza, la piscigranja, la máquina de luz, etc. ha llegado a la comunidad, es decir cuando la mayor inversión ya se ha hecho, observamos tantos fracasos de proyectos que no han logrado combinarse con los criterios bosquesinos de bienestar personal y social.

La intercomprensión entre promotores y bosquesinos es, desde luego, un asunto, a la vez, de lenguaje (hay que usar el lenguaje bosquesino, es decir: sus formas de discurso), de diferencia entre *sentido lexical* (compartido por ambos) y *sentido práctico* (no compartido) y de una apreciación errada de parte de los promotores de las motivaciones y prioridades bosquesinas (mayores ingresos sí, pero no a cualquier condición, es decir, conservando el bienestar bosquesino)²⁰.

²⁰ En el artículo “El Ingeniero, el Proyecto y la Comunidad”, reproducido en anexo a este tomo, Carlos Suárez ha comprendido bien que los comuneros quieren trabajar en el aserradero comunal propiciado por el Proyecto, pero rotativamente, alternando esta actividad que procura ingresos monetarios con sus otras actividades habituales en las chacras, el río y el bosque, mientras que el Ingeniero, que allí implementa el Proyecto, quiere establecer una segunda máquina a fin de que todos los comuneros trabajen todos los días

Esta intercomprensión se vuelve aún más problemática cuando los comuneros hablan una lengua indígena y manejan un castellano deficiente. Tomando en cuenta lo que acabamos de explicar, es evidente que un simple traductor no resuelve los problemas. Para eso es necesario convivir con la comunidad para aprender su forma de vida y sus formas de discurso y para comprender los valores sociales bosquesinos.

El medio natural bosquesino

El medio natural es el universo de la materia, pues todas las materias que rodean al bosquesino y que él aprovecha y transforma en sus actividades diarias tienen su origen directo en la naturaleza. En estas actividades usa hoy en día una gran cantidad de objetos de origen industrial adquiridos en el mercado, pero aún estos objetos industriales (utensilios, herramientas,...), en su mayoría, son aplicados en el trabajo a materias naturales. El hacha y el machete cortan vegetación, en las ollas y los sartenes se cocinan productos de la chacra, de la caza y pesca; las redes de nylon agarran peces; con la linterna se alumbrá peces y animales; sólo la vestimenta y los equipos escolares han perdido toda relación productiva con los recursos naturales locales.

Hablando de “universo material” estamos creando una categoría de la realidad que en nuestra mente urbana no coincide con las categorías que maneja la mente bosquesina, pues hemos mencionado anteriormente que los seres humanos y seres de la naturaleza, para el bosquesino, forman conjuntamente su sociedad (la “socie-tureza”). Para el bosquesino, desde luego, la naturaleza no sólo es materia sino contiene atributos personales con los que es necesario de “convivir” e “intercambiar”. Se dice que los recursos naturales – o ciertos recursos naturales o biotopos – tienen “su dueño”: una poza en una quebrada o una cocha tiene “su madre”, los animales tienen “su dueño”, ciertas especies de árboles o bejucos también tienen “su dueño” o “su madre” etc., y eso, de la misma manera que una chacra tiene su dueña y cada objeto – machete, hacha, linterna, fusil, ropa, olla – tiene su dueño o dueña. Aprovechar uno de estos recursos que tiene dueño significa “deber” algo a su dueño. Se debe pedir permiso, dedicar una oración o un poco de ampiri (tabaco) y coca al dueño, para que entregue con generosidad el recurso anhelado según las necesidades

en esta labor asalariada, convirtiendo a los bosquesinos en “obreros” y privándolos de su libertad diaria de escoger su actividad conforme a su gusto y en acuerdo con las oportunidades que brinda la naturaleza al aprovechamiento bosquesino. La disciplina laboral empresarial que el Proyecto quiere imponer a todos los comuneros es una forma de constreñimiento, de esclavismo, al que el bosquesino se resiste y, pensamos, con mucha razón, ya que éste es contrario a su valor social de libertad y bienestar.

de la persona, y al mismo tiempo, el cazador debe limitar sus ambiciones a la satisfacción de las necesidades alimenticias de su familia y no exagerar en la matanza de animales (p. ej. de huanganas, que se le presentan en manada). La madre de una cocha puede mezquinar su pescado creando una tempestad violenta que desanima al pescador a proseguir su faena. El pescador lo sabe y se conforma a esa voluntad que se le impone.

Entre los bosquesinos y los recursos naturales existen, desde luego, relaciones sociales, cuyos valores inducen determinadas conductas de respeto, reciprocidad y auto-limitación. Estas relaciones sociales aparecen con toda claridad cuando estudiamos los discursos rituales que hasta ahora se han conservado en algunos pueblos indígenas. Donde se perdió la lengua indígena, también se perdieron estos discursos y, con ellos, la filosofía que expresaba e interpretaba estas relaciones personales con seres de la naturaleza. Sin embargo, aún en la sociedad bosquesina que no habla una lengua indígena, se han creado, en castellano, discursos interpretativos de los seres de la naturaleza que se usan particularmente en sesiones curativas, a menudo inspiradas por las visiones que procura el consumo de ayahuasca y que conjuran ciertas fuerzas de la naturaleza para propiciar sanamiento y salud a los asistentes. La evocación del chullachaqui, del tunchi, de las almas, del “tío” (dueño de los animales), de la “madre de monte” etc., en el lenguaje de todos los días, testimonia de este pensamiento en la sociedad bosquesina actual, independientemente de la lengua indígena.

Los valores implícitos en las relaciones sociales con los seres de la naturaleza se manifiestan en las conductas personales bosquesinas de respeto, reciprocidad y auto-limitación y en las formas de discurso que se refieren a estos seres, sea en el marco de la vida diaria, sea en las prácticas rituales o festivas. De lo expuesto resalta claramente que estos valores sociales son la base de las prácticas sostenibles de explotación bosquesina de los recursos. Que estos valores, en ciertas situaciones de la vida de hoy, aparecen debilitados será un tema de análisis más adelante.

Disponibilidad y acceso a recursos

El medio natural de una región amazónica es un conjunto o mosaico de ecosistemas, es decir de unidades ecológicas funcionales que se reproducen con cierta identidad (bosque de altura) o regularidad (purmas). Distinguimos ecosistemas naturales, ecosistemas antrópicos (creados por el ser humano: ciudad, pueblo, caserío/comunidad, huertas, chacras, purmas) y ecosistemas intervenidos y modificados por el hombre

(río, quebradas, cochas, tahuampas, bosque ribereño y cercano a las comunidades).

La *disponibilidad* de recursos naturales es función de la biodiversidad de los ecosistemas; es una noción científica cuyo contenido se elabora por la observación del conjunto de las especies bióticas y elementos abióticos “disponibles” en un ecosistema.

La disponibilidad natural es disminuida por la intervención humana (en bosques cercanos y ribereños, río, quebrada, cochas). Según el tamaño y la frecuencia de la intervención, los recursos logran o no regenerarse y subsisten, se vuelven escasos o se agotan.

*En el **Ampiyacu** el cedro y huasái local son muy escasos por la alta frecuencia de explotación. Respecto a la cumala y la lupuna no se siente escasez: la última faena (dic. 2002 - abril 2003) comprobó la facilidad de acceso a estos recursos).*

*En el **bajo Ucayali**, el cedro ya no existe en áreas accesibles, pero la madera blanca sigue disponible en las orillas de las quebradas.*

Hablamos de “disponibilidad antrópica” cuando la disponibilidad de recursos está creada por el hombre. Eso es el caso de las huertas (frutales, plantas tintóreas, medicinales), chacras, manejo de (especies de) purmas (frutales, chambira en ciertos lugares); piscigranjas, crianza de churos, chanchos y gallinas.

En cambio, hablamos de “acceso” a recursos naturales cuando nos referimos a los recursos realmente usados por una sociedad y cultura. El acceso a los recursos depende de la tradición socio-cultural (el saber gestual y discursivo y su transmisión a través de las generaciones). La disponibilidad antrópica coincide con el acceso a especies domesticadas (salvo cuando una población se sustituye a otra que no sabe aprovechar las plantas sembradas por la población anterior). Ella es el resultado de la domesticación de plantas y de la adopción de cultígenos y cultivares; es el producto de la selección humana local que opera mediante ensayo y resultado (el cual es evaluado a la vez por criterios de rendimiento en función de las condiciones edafológicas y por criterios de uso y de “gusto”). El acceso a los recursos naturales es producto de la historia local.

*Los Huitoto y Bora del **Ampiyacu** han adoptado especies de yuca y plátano del Amazonas, adaptadas a terrenos aluviales,*

así como especies de “yuca de comer” para la fabricación del masato. Otras especies, en particular la “yuca amarga” (“veneno”) y la “yuca dulce” (HT. farekatofe), así como la coca y el tabaco, fueron traídas del Putumayo y de Colombia en el momento del traslado organizado por los ex-patronos del caucho, e inclusive más tarde por viajes al antiguo hábitat.

Las cinco comunidades estudiadas del bajo Ucayali no cultivan con la misma frecuencia las mismas variedades de yuca. Se puede pensar en que la razón de esta diversidad corresponde a un delicado equilibrio entre rendimiento y adaptación a las variaciones del medio aluvial y a las tierras de altura (aunque éstas sean poco utilizadas), así como el resultado de la formación de ciertos “gustos”. Los comuneros afirman conocer el conjunto de las variedades de yuca de la zona, pero al mismo tiempo explican por qué razones han desechado ciertas de ellas. Otras especies, no nativas de la Amazonía, como el melón, la sandía, el pepino, el ají dulce y el chichayo, se han difundido de manera casi uniforme en esta región por ser particularmente adaptadas al clima, a los suelos aluviales y al régimen hídrico de estos terrenos.

En el ámbito natural de una comunidad podemos inventariar la totalidad de las especies naturales existente. Este inventario contiene entonces la totalidad de las especies “disponibles” en este ámbito. Sin embargo, los comuneros que viven allí no utilizan todas las especies disponibles; sólo utilizan aquellas cuyo uso conocen y las que, desde luego, saben reconocer (generalmente con un nombre) e identificar con base a sus características morfológicas, edafológicas, olfativas y gustativas. Decimos que los comuneros sólo tienen “acceso” a aquellas de las especies “disponibles” en su ámbito que ellos conocen²¹ y saben usar. Este saber y saber-hacer depende entonces de la transmisión socio-cultural de los conocimientos y usos. El acceso a los recursos naturales es parte del universo socio-cultural de una comunidad. Existen en varias regiones de la Amazonía, por ejemplo, ciertas larvas de insectos que sólo en algunas

²¹ Cuando, en 1977/78, hicimos una investigación etno-botánica con los Secoya del río Yubinetto (afluente del Putumayo), preguntamos sobre el nombre, el hábitat, el uso etc. de cada planta, cuya muestra se encontraba en el herbario. Casi todas la plantas tenían nombre – nombres a veces muy genéricos. Al preguntar una y otra vez “¿no sirve? me respondió Silverio, el hijo del curaca: “¿cómo no sirve? y yo, entonces: “¿para qué?” – “Para mirar,” era la respuesta.

áreas geográficas y socio-culturales son consumidas por los bosquesinos, en otras, no, a pesar de estar presentes también. Por lo tanto, podemos decir que la población de cada área socio-cultural ha “escogido” o “seleccionado” cierto número de especies disponibles para su uso, y a estas especies, entonces, tiene un acceso socio-cultural.

La *disponibilidad* natural ofrece el marco global dentro del cual la sociedad y cultura “escoge” cierto número de especies para su uso (alimenticio, técnico, medicinal, ritual, discursivo-interpretativo: “clasificación”, “ordenamientos” del mundo y de la sociedad), ganando con esta elección un *acceso* a dichos recursos. Este acceso no es estable o definitivo. Puede aumentar cuando los pobladores descubren nuevos usos para especies disponibles pero hasta ahora no aprovechadas. Este descubrimiento puede ser el resultado de experimentaciones o de la imitación de usos observados en otras áreas durante un viaje etc. Pero, el acceso a los recursos naturales también puede disminuir, cuando ciertas técnicas y sus materias primas caen en desuso.

Los Huitoto, Bora y Ocaina del Ampiyacu tejían un tipo de canastos, cernidores y coladores con cierta clase de “bombonaje” (Ischnosiphon sp.), que crece en abundancia en las purmas. En la medida en que este tipo de canasto ya no se fabrica, que los coladores y cernidores ahora integran materias industriales y que los jóvenes que van a la escuela no aprenden el arte de tejer, este recurso natural no sigue siendo aprovechado y no tiene ya la utilidad para la gente que anteriormente tenía. La especie sigue disponible, pero su acceso – aunque todavía presente en la memoria – perdió importancia, salvo para algunas personas de edad que siguen tejiendo coladores y cernidores para sus esposas.

Desde luego, la motivación por el acceso a un recurso puede cambiar en la historia, y con ella puede variar la intensidad de la explotación de este recurso.

Tradicionalmente, la cumala tenía uso en el Ampiyacu como material de construcción y, una especie particular de cumala, como fuente de un alucinógeno. En estos usos, el aprovechamiento de esta madera era modesto. Ahora que se ha vuelto un recurso comercial, se ha intensificado su extracción. La nueva forma de acceso llevó consigo mayor

explotación de la especie. Algo parecido ocurrió con el cedro que, tradicionalmente, servía para hacer canoas, pero ahora es una especie comercial que ha desaparecido de los bosques ribereños del Ampiyacu. En ambos casos el uso antiguo se mantiene. — El irapay que sirve para techar las casas escasea en varias comunidades, pero abunda en algunas; de ahí que ciertos comuneros van a comprar este recurso donde se lo encuentra con mayor facilidad. Esta especie se ha vuelto comercial en los últimos años — también por tener salida hacia la ciudad de Pebas —, cuando anteriormente cada comunero tenía acceso a este recurso.

En el Ucayali, el aguaje y el ungurahui se han vuelto frutales comerciales que se venden en Genaro Herrera, en Requena e Iquitos, cuando anteriormente sólo fueron consumidos localmente. Hoy en día, inclusive, se han agotado o vuelto escasos (Sapuenta y Santa Rosa). — Tradicionalmente, la cashapona y la huacrapona abastecían a la población en materiales para paredes y pisos de las casas. Con la demanda creciente de la población urbana en Genaro Herrera y Requena y con el crecimiento mismo de la población de las comunidades, este recurso se ha vuelto comercial y casi se agotó. — La cumala no tenía uso tradicional en la zona, pero desde que empezó la explotación comercial, el recurso ha disminuido en el territorio de Santa Rosa y se ha hecho escaso en los bosques de Sapuenta.

Vemos que la forma de acceso (p.ej. seleccionar y marcar los troncos, tumbas en serie y cortar en trozas) y las relaciones sociales en las que se realiza el acceso (p.ej. relaciones con comerciantes) tienen consecuencias sobre la disponibilidad presente y futura de las especies aprovechadas: o se agota el recurso en un ámbito determinado, o escasea, o su regeneración natural sigue asegurada.

La *facilidad de acceso* depende de la cercanía y la frecuencia de la especie buscada y se reduce con la disminución de la disponibilidad. La práctica horticultural asegura la facilidad de acceso a las especies domesticadas. La reforestación y el enriquecimiento de purmas con especies silvestres garantiza, a mediano y largo plazo, la facilidad de acceso a especies forestales y frutales silvestres, cuando las actividades de extracción intensivas (búsqueda sistemática en un perímetro limitado) y frecuentes

(repetición de la búsqueda) han disminuido la disponibilidad natural. La caza, la pesca y la recolección se tornan actividades de extracción intensivas y frecuentes cuando un pueblo se vuelve sedentario y la población de un caserío crece. La creación de infraestructura (escuela, colegio, botiquín, iglesia, electricidad, plaza de armas...) fija y atrae población y es un factor de crecimiento, y desde luego, de disminución de la disponibilidad de los recursos naturales y de dificultad (o imposibilidad) de acceso a ciertos de ellos porque aumenta la intensidad y frecuencia de la extracción.

Para tomar en cuenta las consecuencias de este mecanismo es necesario conocer la historia de las comunidades y de sus antecedentes:

- Santa Rosa tiene 23 años en su sitio actual, que fue bosque primario a la llegada de los primeros pobladores. Sin embargo, sus bosques también son frecuentados por pobladores de Requena y Genaro Herrera.
- Sapuena permanece desde más de cien años en su mismo sitio.
- Pucaurquillo fue el lugar más habitado en el Ampiyacu a principios del siglo XX (Stiglich 1904), cuando la cuenca estaba poblada escasamente por yaguas (sobre la presencia huitoto a mediados del siglo XIX, ver Gasché 1983). Poco después del conflicto fronterizo con Colombia en el Putumayo (1932-34), los Huitoto, Bora y Ocaina, ya anteriormente (en los años 20) desplazados desde su antiguo habitat entre el Putumayo y el Caquetá hacia la ribera derecha, peruana, del Putumayo, fueron trasladados, en lancha y por caminos que cruzan del Putumayo al Ampiyacu, a la cuenca del Ampiyacu por los ex-empleados de la Casa Arana, Carlos y Miguel Loayza (ver: O. Paredes 1978) y sus empleados (Remigio Vega, Andrés Rodríguez, ver: J. P. Razon 1984). En el tiempo de estos patrones, los indígenas trabajaban en su nuevo territorio: ganadería, crianza de aves, extracción de jebe, lechecaspi y pieles, y confección de cuerdas de chambira.

*En el caso de **Pucaurquillo**, los antecedentes de uso de los recursos naturales disponibles han dejado su huella en el paisaje y los ecosistemas, sobre todo en las cercanías del río y áreas boscosas adyacentes. Pero estas consecuencias son difíciles de captar en detalle, pues no se conoce el estado anterior de los ecosistemas y sólo se puede ensayar a deducirlas de las actividades practicadas. Más bien parece que la ocupación anterior a la sedentarización reciente y prolongada no ha*

impactado de manera significativa en la disponibilidad de los recursos, pues la población que ha venido instalarse ha encontrado un acceso satisfactorio a todos los recursos que necesitaba para construir sus casas, fabricar sus artefactos, establecer sus chacras, abastecerse en pescado y animales y realizar los trabajos productivos fomentados por los patrones (crianza, cultivos, extracción).

Parece más bien sorprendente que después de 70 años de explotación del medio natural en los alrededores de Pucaurquillo, no haya mayor escasez de la percibida por la población, — una escasez que además no es comprendida como grave, aunque es posible que la calidad del régimen alimenticio haya ido disminuyendo por pérdida de la biodiversidad domesticada y silvestre y menor consumo de proteínas: pescado (desde pocos años, cuando han empezado a entrar botes con congeladores), animales (escasez relativa: majás, añuje, carachupa, achuni, pejejo siguen disponibles; monos, aves terrestres escasos; sajino, huangana, sachavaca: lejanos pero accesibles); frutales (aguaje, ungurahui, huasái, lechecapi, etc. han sido integrados recientemente pero parcialmente en las chacras/purmas); las tierras baldías (bosque) para la horticultura están lejanas y la rotación de purmas ocurre a veces a un ritmo muy rápido (5-6 años), por lo que ciertas chacras producen yuca raquíca. La causa de esta rotación rápida es la facilidad que procura la tumba de purmas jóvenes y la debilitación — por los nuevos valores sociales implementados en la escuela — del ideal femenino tradicional de la horticultora productiva que se encarnaba en una chacra abundante, diversificada y limpia.

*En **Santa Rosa**, el bosque de altura está afectado no sólo por los comuneros, sino también por los pobladores de Requena y las comunidades de 11 de Agosto, Casa Grande y Yanallpa. El aguaje, el ungurahui y el huasái están casi ausentes. La hoja de irapay y palmiche (para el techo) están todavía disponibles pero a distancia (dos o tres días de viaje). Los mamíferos grandes sólo son accesibles a través de excursiones de 10 a 15 días que llevan a los comuneros a la Reserva de Pacaya-Samiria o a la quebrada Carahuaita.*

*El caso de **Sapuena** parece ser el más dramático no sólo porque el pueblo está rodeado de bajiales (terrazas bajas disectadas) cuyos recursos han sido explotados por aproximadamente*

cien años, sino también porque el terreno de altura al que tiene acceso en la ribera opuesta del río es recorrido, fuera de sus propios comuneros, por habitantes de Genaro Herrera y de otras comunidades vecinas (Huacarayco, Flor de Castaña, Jorge Chávez, Cedro Isla y Padre Giner), para quienes esta zona es el único bosque de altura accesible en la zona. La caza a mamíferos grandes sólo es prometedora a condición de ausentarse por varios días y surcar la quebrada de Huacarayco.

Vemos, por una parte, que la disponibilidad de los recursos a los que la población local tiene acceso — socio-culturalmente — es la más afectada por la historia de la comunidad, mientras que otros recursos naturales que no son explotados culturalmente se mantienen, pero pueden ser afectados cuando se descubre un nuevo uso local o comercial.

*Este último es el caso de la madera blanca que recién en los últimos años ha encontrado mercado, tanto en el **Ampiyacu**, como en el **Ucayali**, y de la capirona, que se ha vuelto ser la leña preferida de los hogares de Requena. Esta demanda incita a los habitantes de Santa Rosa de explotar continuamente y sin preocupación por su regeneración los capironales que están a su alcance en los bajiales de su zona.*

Por otra parte, el uso continuo de los accesos a los recursos locales dificulta estos accesos por la disminución de los recursos aprovechados, es decir, por la disminución de su disponibilidad.

Por esta razón, los impactos sobre la disponibilidad son selectivos y función del acceso socio-cultural y no afectan la mayoría de las especies que componen la biodiversidad del bosque. El bosque es descremado en función de los accesos socio-culturales a los recursos, pero subsiste como formación ecológica modificada, como *ecosistema intervenido*.

La estrategia de incentivos para un manejo y uso sostenible del bosque tendrá que contemplar, por un lado, el potencial regenerativo de las especies intensamente explotadas (presencia y frecuencia de individuos jóvenes, ritmos de crecimiento), para evaluar los lapsos de la reconstitución natural de la biodiversidad, y, por otro lado, la posibilidad de enriquecer el ecosistema del bosque con especies cuyo acceso se ha hecho escaso o que se han agotado, convirtiendo el bosque espontáneo pero intervenido en un bosque manejado y enriquecido.

El bosquesino: un ser pluri-activo

El mosaico de ecosistemas naturales y antrópicos, terrestres y acuáticos, que rodean las comunidades está caracterizado, en la Amazonía, por un alto grado de biodiversidad que significa, para los pobladores, la disponibilidad de un gran abanico de biotopos y especies naturales. A esta gran variedad de recursos ofrecidos por la disponibilidad natural de los diferentes ecosistemas, las sociedades han respondido con el desarrollo de una gran variedad de actividades que se ejercen en los diferentes biotopos y ecosistemas y por las que acceden a los recursos naturales.

Los Huitoto, Bora y Ocaina del Ampiyacu pescan en los ríos, quebradas, cochas y tahuampas con anzuelos, flechas, linterna y machete y, hoy en día con redes; el barbasco fue usado en las quebradas y cochas; existen nasas para agarrar peces de diferentes tamaños en las quebradas y se ponen cercos con nasas cónicas insertadas (y hoy en día: redes) en las tahuampas en el momento de la merma para coger los peces que vuelven al cauce del río. Se caza en el bosque primario, en las restingas al inicio de la creciente y en las purmas cerca a los frutales de los que ciertos animales vienen a alimentarse; y se utiliza mayormente la escopeta y el perro. En las purmas y en el bosque se suele colocar trampas de diferentes tipos para agarrar roedores, carachupas, aves terrestres, monos y mamíferos grandes. Las comunidades que tienen acceso a bosques inundables los utilizan temporalmente para la horticultura de cultivos de ciclo vegetativo corto; estas chacras en terrenos inundables se hacen en el mes de junio. En diciembre o enero se establecen las chacras en altura, en purmas viejas o en bosque primario. La presencia durante varios decenios de las comunidades en su sitio y su práctica horticultural han dejado en el paisaje alrededor de las comunidades un mosaico de formaciones vegetales de diferentes edades (purmas) dentro de las cuales las chacras suelen rotar, ya que escasamente los comuneros tumban monte primario que ahora está a gran distancia del caserío. De las diferentes formaciones vegetales — en terrenos inundables y altos, en bosques y purmas — los pobladores extraen diferentes recursos vegetales (frutales silvestres, plantas

medicinales, plantas para la construcción de viviendas y la fabricación de artesanías y madera comercializable).

*En el bajo **Ucayali** observamos igualmente una gran diversidad de actividades distribuidas en los diferentes ecosistemas, aunque el medio acuático y ribereño concentra la mayoría de ellas. La pesca es la actividad que procura la mayor parte de las proteínas a la población y se practica en el río, en las quebradas, las cochas y las tahuampas mayormente con flechas y anzuelos y, a veces, con redes. En las entradas a las cochas, algunos pescadores utilizan trampas de paiche (“pari”). La caza con trampa en las purmas es frecuente, sobre todo donde hay todavía presencia de yuca. También se suele cazar en restingas al inicio y en el pico de la creciente. La caza en los bosques primarios con escopeta y, según la época (cuando no hay frutos silvestres), con perro es una práctica general en las comunidades aunque es asumida con mayor frecuencia por algunas personas que se han especializado en esta actividad. La horticultura se practica en esta zona con preferencia en los bajiales (playas, terrazas bajas y medianas) que benefician del aporte anual de aluviones. Sin embargo, existen comuneros, p. ej. en Sta Rosa, Pumacuahua, Jorge Chávez, que tienen chacras y frutales en altura. Frutales también existen en las restingas altas alrededor de las casas (huertas). Las actividades de recolección se extienden tanto a los bosques inundables, como a los bosques de altura para extraer frutos silvestres (aguaje, ungurahui, huasai, shimbillo, castaña, almendra, leche huayo, chopé, yarina, shapaja, etc.), madera, material de construcción (madera rolliza y hoja de irapay y shapaja), y en menor grado plantas medicinales (chuchuhuasi, icoja, tamamuri, huacapurana, clavo huasca, uña de gato, punga roja, uvos rojo, chuallachaqui, azúcar huayo) y para la fabricación de artesanías (chambira, corteza de la guaba y de caoba para teñir la fibra de chambira, apacharama para cerámica).*

El bosquesino, desde luego, es un ser *pluri-activo* y *pluri-capaz* que desarrolla una serie de actividades técnicamente adaptadas a los diferentes

ecosistemas y a la disponibilidad natural de recursos a los que tiene culturalmente acceso, acorde con los ritmos naturales diarios y estacionales, climáticos (“invierno”, “verano”), hidrográficos (“creciente”, “vaciante”) y biológicos (épocas de fructificación, de gordura de los animales, de desove de los peces, del “mijano”, etc.). Para orientarse en la sucesión de estas estaciones y épocas del día y del año, el bosquesino dispone de una serie de indicadores astronómicos, climatológicos, hidrológicos, faunísticos y florísticos con que identifica las horas del día y las estaciones del año. Retenemos de esta descripción que la alternancia de actividades en el día y durante el año, el hecho de dedicarse en diferentes momentos del día y del año a una gran variedad de actividades distintas en diferentes biotopos, es parte íntegra de la manera de vivir del bosquesino mediante la cual se adapta a la variada disponibilidad de recursos en los diversos ecosistemas que explota para su subsistencia y, eventualmente, para el comercio, de acuerdo a los accesos que le ofrece su cultura.

Los accesos a los recursos naturales — los recursos naturales que se usan y se conocen — dependen de la *cultura* (formas de uso) que la población de una región produce en el marco de su *sociedad*, es decir, de las relaciones convivenciales entre seres humanos (*personas*) y seres y elementos de la naturaleza. La sociedad también condiciona la transmisión de los conocimientos. La cultura — las manifestaciones perceptibles/observables de las actividades humanas — la producen *personas* que están organizadas en *sociedad*. Según los *valores* sociales, ciertas tareas son asumidas por hombres, otras por mujeres, y otras por ambos sexos; los niños intervienen con actividades particulares (juegos, cuidado de niños menores) o en ayuda a las actividades de los adultos en función de sus fuerzas físicas y la evolución de sus destrezas. Los *valores sociales* también definen las tareas individuales y las colectivas y orientan quién colabora con quién en estas tareas: las hijas ayudan a las madres, los hijos a los padres y aprenden de ellos; entre adultos, la motivación para la cooperación se expresa tradicionalmente en términos de parentesco, más recientemente en términos de vecindad y de amistad.

Cualquier iniciativa que se tome para incentivar nuevas actividades en favor de un uso y manejo sostenible de la biodiversidad del bosque debe tomar en cuenta la calidad social pluri-activa y pluri-capaz del bosquesino y los valores sociales que están ligados a esta pluralidad de actividades consuetudinarias que son parte del estilo de vida bosquesino. Los bosquesinos son “especialistas” en un gran abanico de actividades diversas relacionadas a su cultura y los recursos naturales que ritman su cotidianidad, pero no tienen costumbre de dedicarse a una sólo actividad

por un tiempo prolongado. Es en esta perspectiva de actividades diarias y estacionales múltiples que los incentivos deben situarse para que se integren al estilo de vida bosquesino.

El impacto humano sobre el bosque

Las sociedades amazónicas no han humanizado los ecosistemas en que se desarrollan como eso es ampliamente el caso en las latitudes templadas de los países industrializados; los han puntualmente (centros poblados), parcialmente (horticultura y sus consecuencias) o marginalmente (extracción forestal y acuática) humanizado. Mayor humanización de los ecosistemas se observa alrededor de las ciudades selváticas y las carreteras donde ecosistemas secundarios y bosques depredados/”descremados” predominan. “Humanización” (o “antropización”) del medio natural significa generalmente, en el bosque amazónico, disminución de la producción biológica y pérdida de la biodiversidad. En qué medida la humanización puntual, parcial y marginal del medio causada por las comunidades bosquesinas tiene las mismas consecuencias que la del ámbito urbano, aunque en grado menor, queda por precisar.

***Pucaurquillo** huitoto y bora, está situado en una terraza alta en la orilla izquierda del río Ampiyacu. La terraza baja disectada (M. Benavides 1996) que se encuentra en frente de la comunidad, en la orilla derecha del río, está parcialmente explotada por una horticultura estacional que aprovecha las épocas de aguas bajas del Amazonas que en tiempos de creciente penetran en ciertos lugares hasta el Ampiyacu y fertilizan estos terrenos.*

El bosque de bajial y tahuampa que desde el Ampiyacu se extiende hasta el Amazonas crece sobre terrazas bajas y terrazas bajas disectadas y constituye un mosaico de formaciones vegetales boscosas y arbustivas, a menudo difícilmente penetrables, donde existe una fauna terrestre y arborícola que da lugar a la caza en las restingas que se forman al inicio de la creciente, y donde se expanden los peces en época de invierno a los que se pescan entonces con redes tendidas entre los árboles. A pesar de ser un ecosistema subsidiado, tanto a nivel edafológico, como a nivel acuático, la población observa una disminución en cantidad y calidad de la pesca: se coge menos pescado y pescado más chico que

antes. La población atribuye esta desventaja al ingreso al Ampiyacu de botes con congeladores y redes que explotan la piscifauna hasta las cabeceras del Ampiyacu y de su afluente mayor, el Yaguasyacu, así como en las cochas adyacentes. A consecuencia de esta constatación general en la cuenca de la disminución del rendimiento pesquero, la Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu (FECONA) ha instaurado una tasa de "impuesto" que todo bote con congelador debe pagar a la caja de la institución (20 - 30 Soles, según la cantidad de pescado). Aparentemente, esta medida no disuade a los pescadores foráneos.

En la orilla de la comunidad, un primer cinturón de casas, huertas, terrenos de futbol, malocas, iglesia, escuela y colegio, de 200 a 300m de ancho y de 1000 m de largo, se extiende a lo largo del Ampiyacu. Un segundo cinturón que llega hasta 1600 m de la orilla está formado por las chacras y purmas, que contienen a menudo poblaciones de frutales. Un tercer cinturón llega hasta 5400 m de la orilla donde se encuentra el límite del territorio titulado de las dos comunidades, y este espacio está cubierto de bosque. Pero este bosque ha sido fuertemente explotado a tal punto que no existen en él ni madera comercializable, ni aguaje, ni ungurahui, ni huasaí, ni pona, ni irapay, o sólo en cantidad ínfima que hace reconocer a la población la escasez de estos recursos silvestres tradicionales. Más allá de los límites del territorio se extiende un espacio boscoso donde los hombres suelen ir a cazar, extraer irapay y a veces fibra de chambira y donde eventualmente recolectan frutas silvestres. El comentario predominante es que "hay que ir lejos para encontrar animales, irapay, aguaje y ungurahui". La caza puede tener éxito, con fusil y perro o con trampa, hasta en el cinturón de vegetación secundaria, ya que los frutales (en particular el umarí o la chambira cuando sus frutos caen) atraen ciertos animales como majás, añuje, punchana y carachupa. Es este tipo de caza cercana un fenómeno estacional que depende de la época de fructificación de ciertas especies cultivadas o manejadas.

*El mismo fenómeno de extensión de la caza a un radio cada vez mayor se observa en el Alto Yaguasyacu, en **Brillo Nuevo**, pues sus cazadores llegan a cazar hasta en el territorio de la comunidad vecina al Sur, **Puerto Izango**, cuyos pobladores se quejan de esta invasión.*

*En **Santa Rosa** del Ucayali, que está establecida en la orilla derecha del Ucayali, abajo de Requena, las tres cuartas partes de las familias cultivan exclusivamente los bajiales delante del caserío (una banda de 250 m) y en la orilla opuesta del Ucayali (una banda de 80 m); desde luego, se limitan a practicar una agricultura estacional, durante el periodo de vaciante, con cultivos de corto ciclo vegetativo (arroz, maíz, ciertas variedades de yuca y plátano que resisten a breves y bajas inundaciones, melón, sandía, maní, frejol, chicle). La vegetación natural ribereña de bajiales y tahuampas fue cambiada y sustituida por plantaciones cuyos terrenos se cubren de barro una vez al año. En esta zona de tahuampa también explotan la capirona que transforman y venden en Requena como leña.*

Hoy en día, sólo una cuarta parte de las familias tienen chacras en altura, pero se limitan a explotar las purmas recientes y las antiguas. Se trata de un cinturón de vegetación doméstica y secundaria, de 120 m de ancho y de 500 m de largo, que se extiende a 3 km detrás de la comunidad, en la ladera de una terraza alta, al otro lado de una tahuampa. El bosque que se extiende más allá de estas purmas tiene fama de ser sobre-explotado porque no contiene ni animales, ni frutales silvestres, ni irapay, ni tamshi, ni pona. En cambio, como en el caso de Pucaurquillo, ciertos roedores y la carachupa se acercan a los frutales y las yucas subsistentes en las purmas. La causa de la depredación de la fauna del bosque no sólo incumbe a los pobladores de esta comunidad, sino también a los de Requena y de Genaro Herrera, pues existe un camino que vincula los dos centros urbanos, que cruza por el bosque detrás de Santa Rosa y que es frecuentado por cazadores de estos centros urbanos.

Sapuena, en la ribera izquierda del Ucayali, río abajo de Genaro Herrera, se distingue de Santa Rosa por el hecho que la totalidad de su población explota exclusivamente la terraza medio-alta y los suelos aluviales (terrazas bajas disectadas) en el territorio adyacente atrás de la fila de las casas que se extiende a lo largo de la ribera del Ucayali. Y eso a pesar de tener terrenos titulados en la altura de la ribera opuesta del río. Esta población vive de la alta fertilidad de la terraza medio-alta — una faja de 70 m de ancho — que colinda con el pueblo y de la fertilización periódica de los suelos aluviales en las terrazas bajas que permiten dos cosechas por año para ciertos cultígenos (maíz, sandía, ají dulce).

En cuanto a los bosques de tahuampa y bajial que se encuentran detrás de las casas y el bosque de altura en la orilla opuesta del río, los pobladores hacen el diagnóstico que están agotados en relación a las especies requeridas por la población rural: no hay hoja de irapay, ni pona para construir casas, no hay frutales silvestres (aguaje, ungurahui, huasai) que anteriormente fueron cosechados para el consumo diario y la venta mediante la tumba de las palmeras. También extraen en invierno la capirona para el uso de la población; y este recurso sigue subsistiendo en las tahuampas cercanas. En el caso de la falta de materiales de construcción, las personas ven dos alternativas: o ir a comprarlos en otras comunidades, o emigrar hacia otra comunidad. Nadie tiene espontáneamente la idea que se podría sembrar las especies faltantes.

La proteína de pescado aparentemente no hace falta, pues constituye el alimento diario. No hay quejas sobre disminución del rendimiento de la pesca o por coger sólo pescados chicos; este recurso parece renovarse satisfactoriamente. Hay cinco personas en la comunidad que suelen cazar con propósito comercial y que extienden su radio de acción hacia el bosque de altura en la ribera opuesta, donde, según su información, alcanzan resultados satisfactorios a condición de salir a cazar por 10 a 15 días y más. También hay costumbre de cazar en restinga al inicio del invierno para consumo familiar.

En comparación con Santa Rosa y Pucaurquillo del Ampiyacu, el bosque de altura al alcance del poblador parece mejor conservado en relación a la fauna, pero igualmente degradado en lo que se refiere a los materiales de construcción y los frutales silvestres.

Esta humanización puntual, parcial y marginal (limitada a los bosques dentro de cierta distancia del río) de las comunidades deja pensar que los recursos desaparecidos o que se han vuelto muy escasos podrían reaparecer bajo tres condiciones — teóricas — posibles (aunque en distinto grado realistas):

(1) La regeneración natural: Se puede pensar que las especies desaparecidas o escasas han dejado semillas y plántones en el bosque que en los próximos 10 o 20 años crecerán hasta alcanzar la talla de adultos.

(2) La regeneración asistida: Hay dos maneras de favorecer la regeneración natural: (1) Se detecta en el bosque los plántones de las especies deseadas, se limpia alrededor de ellos para eliminar plantas competidoras y se abre hacia arriba una ventana de luz que acelerará el crecimiento de la plántula. (2) Se enriquece el bosque con especies silvestres: frutales, irapay, pona, etc. mediante la reforestación *in situ*. En este caso, se debería parcelar el bosque y distribuir las parcelas a los interesados garantizándoles el usufructo futuro de su labor. Las dificultades residen, por un lado, en la ausencia de experiencia técnica en este tipo de trato dado al bosque, y, por otro lado, en la falta de control que asegure la propiedad de árboles en un espacio boscoso amplio y recorrido por actores ajenos a la comunidad (en el caso de Sta. Rosa).

(3) Reforestación en un sistema hortico-forestal: En este caso, se reforestan las especies desaparecidas en chacras y/o purmas de altura y dentro del territorio de la comunidad. Las purmas así enriquecidas por especies arbóreas deben salir del ciclo rotativo de chacras y purmas, ya que estas purmas no se pueden volver a tumbar antes que los árboles sembrados estén adultos. Esta solución, sin embargo, tiene la ventaja de garantizar a la persona que reforesta la propiedad de su producto.

Si estos sistemas se generalizan (dentro de una comunidad y entre las comunidades de toda una región, como, p.ej. la zona de Genaro Herrera y Requena o la cuenca del Ampiyacu), se puede prever que dentro de 15 a 30 años la presión extractiva sobre el bosque alcanzable desde las comunidades disminuye. La dificultad de instalar en altura sistemas hortico-forestales

*es mayor en el **Ucayali**, donde la población suele trabajar en terrenos aluviales con alto rendimiento del trabajo manual y rendimientos a corto plazo (una a dos veces al año). En el **Ampiyacu**, en cambio, donde prevalece la horticultura en altura, observamos que ciertas personas ya han tomado iniciativas en acciones de reforestación (con cedro, sobre todo) y enriquecimiento de chacras y purmas (sembrando chambira, aguaje, ungurahui, huasaí, leche caspi, además de los frutales domesticados).*

*El caso de **Santa Rosa** es interesante por el hecho que en una fase histórica anterior su población estaba asentada en un bajial con explotación exclusiva de terrenos aluviales. A consecuencia de unos crecientes grandes hace más de veinte años, la población se ha trasladado a la actual altura y ha empezado, por seguridad alimenticia, a cultivar tierras no inundables. Parece que la ausencia de crecientes grandes en los últimos 20 años ha inducido la mayoría de la población a volver a cultivar exclusivamente los bajiales, esta vez los que se encuentran delante la comunidad y en la orilla opuesta. Las 12 familias que siguen haciendo sus chacra en altura serían entonces remanentes de esta tendencia que obedece a la mayor productividad y facilidad del trabajo en terrenos aluviales. En comparación con lo que observamos en el Ampiyacu, no es entonces asombroso que tres familias de las 12 que cultivan la altura también hayan tomado iniciativas de reforestación (huasaí, cedro, caoba, shiringa, aguaje). Además, cinco familias que colaboran con el proyecto “Conservación in situ de cultivos nativos” del IIAP han empezado a sembrar aguaje enano.*

Las actividades sociales de las comunidades asentadas en el medio del bosque amazónico transforman en grados variables el medio natural, sustituyendo ecosistemas (chacras, purmas) antrópicos a los naturales, empobreciendo — en un radio de cuatro o cinco horas de camino (= aprox. 25-30 km., o varios días en el caso de la caza) la frecuencia de ciertas especies y disminuyendo, en casos extremos, la biodiversidad del bosque en función de los accesos a los recursos para alimentarse, construir viviendas, extraer materias primas para la artesanía, la medicina y las prácticas rituales y abastecer el mercado urbano cercano o lejano.

En consecuencia de este planteamiento general se puede prever impactos menores o mayores sobre el bosque y el medio acuático en función de la permanencia de una comunidad y de su volumen demográfico. Este impacto mayor o menor siempre se limita a un radio de máximo 30 km del caserío, lo que corresponde a una posible ida y venida al bosque en un día. Los impactos de la caza, sin embargo, tienen alcances a mayor distancia, pues existe la costumbre de ir a cazar durante varios días llevando consigo el equipo y la alimentación necesarios. La imagen de tales círculos puntuales de impacto con un radio de 30 km debe matizarse por dos factores:

(1) Cuando los recursos naturales rebuscados escasean o se agotan en el radio de los 30 km alrededor de la comunidad, los comuneros van a abastecerse de irapay, pona y madera para sus casas o para la venta en sitios más alejados, pero generalmente alcanzables por canoa y, hoy en día, con motor pequepeque. Este procedimiento afecta sobre todo los bosques a lo largo de los ríos y las quebradas, que, desde luego, pueden estar intervenidos y modificados a gran distancia de los caseríos.

*Es eso el caso de los bosques de la cuenca del **Ampiyacu** hasta en sus cabeceras y las de sus afluentes de donde los comuneros, asentados en el curso inferior, extraen pona, irapay, chonta (hasta hace poco) y madera blanca (cumala y lupuna, en la última faena de 2002/03). Esta extracción se hace en el transcurso de viajes de varios días y semanas, durante los cuales la gente lleva sus alimentos y equipos que le sirven para cazar en esta misma oportunidad.*

*En el **Ucayali**, los comuneros de Santa Rosa surcan la quebrada Lobillo para tener acceso a tamshi, irapay y madera rolliza. Los comuneros de Sapuena entran por las quebradas Huacarayco, Sapuenillo, Paila y eventualmente por Carahuaité para conseguir las materias primas para la construcción y animales de caza. De esta manera, los bosques ribereños de las quebradas están intervenidas a larga distancia de las comunidades.*

(2) En los alrededores de los centros urbanos cuyos pobladores se dedican a actividades extractivas con fines comerciales (irapay, madera rolliza y aserrable, carne del monte, pescado, frutas silvestres), éstos organizan expediciones de varios días a los ámbitos del bosque sea que

éstos pertenezcan a comunidades o no, o habilitan a comuneros para que extraigan recursos del bosque.

*La cuenca del río **Nanay** está sometida a la explotación maderera (rolliza y aserrable), de hoja de irapay y de peces ornamentales que en gran medida está en manos de habitantes de Iquitos y a la cual los pobladores de las comunidades participan por encargo o por encontrar un mercado en Iquitos.*

*Pobladores de Pebas entran y surcan el **Ampiyacu** con redes y congeladores para pescar a fin de comercializar su producto en Pebas o en Iquitos. “Patrones” de Pebas habilitan a cazadores de Brillo Nuevo para comercializar carne de monte en Pebas e Iquitos (a pesar de la veda legal!). “Pishiñeros” de Iquitos incitan a la población a recoger alevinos de peces ornamentales. La población indígena de Pebas encarga las criznejas de irapay a comuneros de la cuenca, a los que compran el producto; sino el indígena mismo pide la autorización de extracción a una comunidad y va a sacar personalmente el producto del bosque. (La población mestiza mayormente ha cambiado la hoja por calamina).*

*En el **Ucayali**, cazadores de Genaro Herrera y Requena cazan en el bosque que separa los dos centros urbanos y perjudican al rendimiento de la caza de las comunidades intermedias.*

En la medida en que estos centros urbanos también son lugares de mercado, ejercen una influencia sobre la población de las comunidades aledañas cuyos pobladores extraen recursos para aprovechar la oportunidad de este mercado. Entre estos bienes comercializados se encuentran tanto materias primas como el irapay y la madera, como frutos silvestres (aguaje, ungurahui, huasaí), productos hortícolas (frutos, hortalizas, yuca, fariña, plátano, arroz) y artesanías.

En todos estos casos, la presencia de un centro urbano intensifica la extracción forestal en el ámbito de las comunidades de su entorno.

En el caso de la madera, el radio de influencia puede ser mayor. Tenemos el ejemplo de una empresa maderera de Pucallpa que en 2002/03 ha organizado una faena extractiva con maquinaria pesada para alcanzar cedros en altura en el comunidad de Brillo Nuevo en el Ampiyacu.

Empresas madereras de Iquitos operan en el Ampiyacu y en el Bajo Ucayali. Como la madera roja (cedro, caoba) está agotada en el bosque cercano a las orillas, se extrae ahora madera blanca (cumala, lupuna en el Ampiyacu; cumala, lupuna, quillosiza, catahua, guacamayo caspi, pashaco, capirona en el Ucayali), de manera que es previsible que dentro unos años estos recursos también se habrán agotado en este medio.

En el uso de las tierras de cultivo, la problemática de las dos zonas — Ampiyacu y Ucayali — difiere. En el Ucayali, el impacto de la agricultura en terrazas medianas, bajas y bajiales se limita a los terrenos aluviales que se mantienen bajo cultivo de año en año, sin que haya aumento significativo de la superficie cultivada. La modificación del medio queda estable y circunscrita a los terrenos idóneos accesibles (por vía terrestre o canoa) desde la comunidad. En el Ampiyacu, donde la horticultura en altura es tradicional, se observa, fuera del uso eventual de bajiales, un aumento del radio de la tumba del bosque bajo ciertas circunstancias. Si bien existe la costumbre de tumbar purmas y, con eso, rotar sobre el espacio forestal secundario previamente establecido, hubo entre 1979 y 1991 un incremento en la tumba de bosque primario en toda la cuenca con una tasa anual promedio de 319 ha (Benavides 1996) que era condicionado por una campaña de incentivación de parte de extensionistas del Ministerio de Agricultura para el sembrío de plátano, que produce con mayor abundancia en terrenos de bosque primario. Vemos en este caso que la intensificación del cultivo bajo el modelo del monocultivo comercial modifica la estabilidad de extensión de los terrenos de cultivo en altura basada en la rotación de las chacras y purmas e impulsa la intervención hortícola en bosque primario, aumentando así

la zona de vegetación secundaria en los alrededores de la comunidad a expensas del bosque.

Que el impacto del bosquesino sobrepasa los 30 km alrededor de su comunidad depende entonces del estado de este territorio al fin y al cabo de los años durante los que la comunidad permanece en su mismo sitio. En la medida en que allí se agotan los recursos, el radio de impacto se amplía principalmente hacia los bosques cercanos en las orillas de los ríos y quebradas. Y este impacto más amplio puede acentuarse por la presencia de población urbana en la región.

*De esta manera, tanto los bosques a lo largo del **Ampiyacu** y su afluente principal, el **Yaguasyacu**, como los bosques en las quebradas cercanas a **Sta. Rosa** y **Sapuenta** en el **Ucayali**, han sido rastreados y sus recursos parcialmente extraídos. En ambas regiones se manifiesta la influencia de extractores provenientes de centros urbanos: **Pebas** en el **Ampiyacu**, **Requena** y **Genaro Herrera** en el **Bajo Ucayali**. Pero el impacto sobre el bosque puede acentuarse cuando la zona está alcanzada por una empresa maderera urbana que opera con maquinaria pesada (tractores forestales) y destruye parte del bosque abriendo carreteras para la extracción de madera roja en el interior del bosque, como ocurrió recientemente en el río **Yaguasyacu**, afluente del **Ampiyacu**, en los alrededores de la comunidad bora de **Brillo Nuevo**.*

En síntesis, el impacto humano alrededor de las comunidades es gradual y progresivo. Los recursos están afectados con prioridad en un radio de 25 a 30 km de distancia de la comunidad. Los bosques ribereños de ríos y quebradas alcanzables con canoa y motor en varios días son los que se explotan en segunda instancia, y esta explotación se acentúa con la presencia de centros urbanos y de un mercado. Un tercer impacto, más intensivo aún, produce la llegada de empresas madereras de ciudades como **Pucallpa** que extienden la explotación desde las orillas hacia el interior del bosque gracias a su maquinaria. El conjunto de estos impactos han sido observados en las dos zonas estudiadas (salvo que la maquinaria forestal pesada no fue utilizada hasta ahora en las comunidades estudiadas en el **Bajo Ucayali**).

La escasez

La escasez es una impresión subjetiva del bosquesina que percibe a través de la disminución del rendimiento de su trabajo en la medida en que debe invertir más tiempo para un resultado idéntico en comparación con experiencias pasadas y en la medida en que sus actividades rutinarias (p.ej. la pesca nocturna) le procuran un resultado inferior.

*Es eso el caso de la pesca en el río **Ampiyacu**, donde en los últimos años han ingresado pescadores equipados de redes y congeladores con que explotan tanto el río como las cochas adyacentes. Los pobladores hoy en día se quejan que en sus pescas diarias sólo cogen pescados chicos y en menor cantidad que anteriormente y que la pesca con anzuelo ahora es improductiva. Esta impresión de escasez no se manifiesta todavía en relación a la disponibilidad de la madera blanca (principalmente la cumala y la lupuna), cuya extracción sólo recientemente ha empezado, pero sí en relación a la madera roja, a los frutales silvestres como el aguaje, el ungurahui, el huasái, el leche huayo, etc. que fueron extraídos en los bosques aledaños y ribereños mediante la tumba de los troncos, y en relación a la hoja de irapay y la pona.*

*En las comunidades del **Ucayali**, la madera blanca, que estaba disponible inclusive en las tahuampas, ya escasea por haber sido explotada intensivamente hace aproximadamente cinco años en las zonas accesibles desde el río y las quebradas. La madera roja accesible fue acabada ya hace más de diez años. Los frutales silvestres, el irapay, el palmiche y la pona están muy escasos en todas las comunidades de la zona. Sólo los pescados siguen disponibles en todos los lugares sin disminución notable. La caza a pequeños mamíferos sigue productiva en la cercanía de las comunidades, mientras los mamíferos grandes sólo subsisten en zonas alejadas y accesibles por viajes de varios días. El ronsoco que come el gramalote y el arroz en los bajiales es matado de vez en cuando.*

La reacción de la población a la escasez local es variable. La comparación de las dos zonas estudiadas sugiere que los comuneros que practican la horticultura en altura que exige una previsión de la

producción a un año y más (en el caso de los árboles frutales sembrados) tienen cierta motivación para el manejo sostenible de los recursos y para la reforestación.

*En el **Ampiyacu**, los comuneros han adoptado la costumbre de dejar tres hojas en el tronquito de irapay cuando cosechan este recurso, con el fin que la planta sobreviva y siga produciendo hojas. También se maneja la chambira tomando varias medidas. Por un lado, se corta el cogollo a un metro del tronco y se deja desplegarse la hoja siguiente antes de volver a cosechar nuevamente en la misma planta. Por el otro lado, se cuida las jóvenes chambiras en las chacras y purmas limpiando sus alrededores para que se desarrollen con mayor rapidez. Y en tercer lugar, se siembra chambira en las chacras o plantaciones de frutales mediante semillas o, con mayor frecuencia, mediante plántones recogidos bajo árboles semilleros que se mantienen en pie con este propósito. Al mismo tiempo observamos que ciertos comuneros han empezado a sembrar los frutales silvestres que escasean (aguaje, ungurahui, sinamillo, huasái, leche caspi) y a reforestar parcelas de sus purmas con cedro y, eventualmente, con otras especies maderables. Estas iniciativas no son generales, pero se observan en ciertas unidades domésticas, lo que indica que la impresión de escasez no ha tenido las mismas consecuencias en la conciencia de todos los comuneros. Se puede hablar de una tendencia que se puede apreciar como una base positiva para futuras actividades de incentivación. Se puede suponer que éstas son más eficientes cuando ya existen ejemplos y antecedentes entre los comuneros de la región.*

En la zona donde la producción hortícola se sitúa en terrenos aluviales e inundables que rinden a corto plazo según el ritmo anual de la creciente y vaciante, la población ha manifestado menos iniciativas para remediar a la escasez de sus recursos sembrando especies escasas pero que sólo producen a mediano o largo plazo.

*En **Sapuena**, la conciencia de la escasez de materiales de construcción como hoja de irapay y pona y de frutales silvestres es aguda, pero la solución se ve en la compra de estos materiales y productos a otras comunidades o en la*

emigración hacia lugares donde estos recursos subsisten. Nadie empezó a manejar o sembrar estos recursos. La madera roja y blanca en Sapuena está igualmente agotada. El irapay que anteriormente se extendía hasta el borde de la tahuampa en frente de la comunidad fue totalmente arrasado. Ahora, a mayor distancia, los comuneros manejan la planta cosechando sólo las hojas maduras para que la planta se regenere.

*En **Santa Rosa** no existe presión sobre la chambira, pues sólo tres mujeres se dedican a la confección de artesanías con esta materia prima. El recurso sigue disponible en las purmas, donde las artesanas pueden cosecharlo sin estar confrontadas con derechos de propiedad como en el caso de Pucaurquillo. Es de notar, sin embargo, que entre las 12 familias (la cuarta parte del total de las familias) que tienen chacras en terrenos de altura, algunas han empezado a sembrar frutales silvestres, cedro y caoba, lo que parece confirmar nuestra hipótesis que los horticultores que suelen trabajar con rendimientos a un año y más están más dispuestos a integrar en sus actividades hortícolas productos con rendimiento a mediano o largo plazo. Frente al irapay, las actitudes no son homogéneas: algunos comuneros manejan la planta, otras cortan todas sus hojas.*

La diferencia en las actitudes y motivaciones entre horticultores de bajal y de altura indica que los “incentivos” que prevén un manejo y uso sostenible del bosque deben operar con estrategias diferenciadas según las disposiciones de la gente.

CAPÍTULO II : LA ACTIVIDAD, SU ESTRUCTURA Y SU ORIENTACIÓN

Planteamiento teórico y conceptual

El medio natural, el lenguaje, la sociedad y la cultura que ésta produce están íntimamente amalgamados en la estructura de la actividad. El análisis de la *actividad* nos permite comprender el arraigo de cada *persona* en su universo socio-cultural y lingüístico y, a través de ello, en su medio natural, en el cual las *personas* en *sociedad* impactan mediante sus *accesos* a los recursos naturales, los que, a su vez, son parte del universo socio-cultural y lingüístico. La estructura de las *actividades* contiene el proceso vivencial y social — flujos de materia, energía e información — que la fuerza humana realiza en el medio natural, entendido como totalidad de las disponibilidades de recursos naturales (la biodiversidad) y de su funcionamiento eco-sistémico, eventualmente modificado por el ser humano.

Es necesario rebasar el nivel de generalidad hasta ahora abordado del impacto humano sobre el medio natural y de sus factores condicionantes y llegar a comprender con mayor detalle y jerarquía la estructura de las actividades sociales productoras de este impacto. El impacto siempre es el resultado del actuar de personas concretas, no de un ser humano general y abstracto.

Sólo descifrando la lógica interna de las actividades ligadas a una sociedad y su entorno natural, podremos formular ciertas hipótesis sobre su modificación — aceptable e inclusive deseable para la población — bajo “incentivos”, cuya naturaleza debe adecuarse a la estructura de las actividades convencionales del lugar, si debe tener un efecto emancipador y volver al conjunto de personas que forma una la población más autónomo y “libre” en relación a su medio y el contexto político, económico y social de la región.

En los planteamientos referentes a la estructura de la actividad, partimos de la teoría expuesta por Leontiev (1984), quien, como psicólogo, enfoca la personalidad como última instancia, mientras que nosotros, como antropólogos, adoptamos una perspectiva socio-cultural y ecológica situando la *persona* en su sociedad, cultura, lengua y medio natural. Eso nos conduce a inspirarnos de la fuente indicada, pero, al

mismo tiempo, a ampliar el marco conceptual para nuestros fines que son (1) comprender la *persona* en su medio socio-natural como punto de cruce de múltiples relaciones y motivaciones, (2) entenderla como actor socio-ecológicamente condicionado, pero “libre”, es decir, no totalmente previsible, ni planificable (manipulable) desde una lógica instrumental (tecnocrática), sino variable y expuesta a tendencias, que más bien le abren un campo de “libre albedrío” (inclusive en el sentido contrario a la tendencia) en vez de canalizarla de manera determinante, y (3) interpretarla para formular hipótesis sobre *incentivos* exteriores posibles (en relación con la sociedad envolvente y urbana) que induzcan un manejo sostenible del bosque (más allá del manejo implícito cotidiano), al mismo tiempo que una *mayor capacidad y libertad de acción*, tanto frente a los condicionantes ecológicos, como frente a los condicionantes políticos, sociales, económicos y religiosos que actualmente operan dentro de una relación global de *dominación* del medio urbano sobre el bosquesino.

Desde nuestro punto de vista teórico y filosófico, el ser humano no debe definirse *a priori* por una serie de cualidades, esencias o necesidades básicas (su biología y su psicología tomadas como dos dominios separados que se oponen: al alma y el cuerpo). El ser humano, como todo ser vivo, es un ser activo que se mueve o descansa desarrollándose constantemente en el tiempo y el espacio. Cada momento de su existencia es parte de una actividad (y eso incluye los momentos de “ocio” y sueño) que él realiza con un propósito y movido por algún interés o intención y en la que compromete simultáneamente un conjunto de capacidades y habilidades físicas, mentales y discursivas. Por la actividad el ser humano afirma la personalidad humana (Leontiev 1984: 16). Siendo la actividad siempre un fenómeno histórico y socio-cultural en el proceso movido del devenir de las actividades humanas, la personalidad — o como preferimos decir: la *persona* — es entendida como una entidad histórica y socio-cultural de la que la biología no es más que *un* componente, — un componente genérico que se realiza (actualiza y utiliza) en cada contexto histórico de manera específica (lo que no excluye que dentro de una sistematización sociológica aparezcan también características socio-culturales genéricas de la *persona*). “La personalidad es una *cualidad* especial que el individuo natural adquiere en el sistema de las relaciones sociales” (Leontiev 1984: 16).

Si siguiendo a Leontiev y para fines analíticos y de más profunda comprensión del actuar de una persona en el seno de su sociedad, definimos la estructura de la actividad en términos de *motivación* (impulso), *acciones* (ejecución gestual y discursiva que se compone de *operaciones*, es decir

automatismos o rutinas) y *finalidad* (objetivos). A este conjunto de conceptos añadimos el de *priorización* (jerarquía de alternativas) que nos ayuda a tomar en cuenta el espacio de libertad en el cual el actor social escoge la actividad que se propone realizar en determinado momento. Trataremos aquí de explicar algo aproximadamente el sentido de estos conceptos, cuya significación se expondrá con más detalles y precisión en la segunda parte de esta obra:

- Las motivaciones fisiológicas y socio-culturales genéricas son el hambre, el sexo, la motricidad (actividades) y la acomodación del cuerpo (vivienda, muebles, vestimenta), las rutinas corporales y discursivas (realizadas en acciones técnicas y rituales, en juegos), la adicción y la sociabilidad (comunicación e interacción sociales).
- Las acciones son el conjunto de las realizaciones gestuales y discursivas que componen una actividad y que, como parte de la actividad, son impulsadas por su motivación parcial y dirigidas hacia su finalidad parcial (objetivo de cada acción) y, como tal, son del nivel de las decisiones conscientes.
- Las operaciones son los elementos gestuales y discursivos que componen una acción y obedecen a rutinas o automatismos interiorizados por la *persona* (es decir que una persona realiza las operaciones de manera sub- o in-consciente; en la pedagogía se habla a este respecto de “competencias”).
- Las finalidades fisiológicas y socio-culturales (materiales, gestuales y discursivas) genéricas son la alimentación y las “dietas”, la pareja y los “remedios”/“dietas”, el “trabajo” (las técnicas), el vestido y la vivienda, y los juegos/el arte, las drogas (coca, ampiri, cigarrillo, alcohol...), los adornos corporales, formas de discurso, música, artes plásticas. Podríamos llamar la finalidad socio-cultural global de todas las actividades “salud” (en el sentido amplio que le dan los bosquesinos) o “bienestar”.
- Por priorización entendemos que la actividad que se realiza es siempre la priorizada en una *situación* dada; pero ella se opone a todo un paradigma de otras actividades que se hubieran podido realizar en su reemplazo en el mismo tiempo, si la *situación* hubiera sido interpretada de otra manera, es decir, si las motivaciones, las acciones y las finalidades hubieran sido percibidas de manera distinta en determinada coyuntura. Con eso contemplamos que cada actividad corresponde a una elección entre varias actividades

posibles en el mismo tiempo, es decir, a una alternativa entre varias: la que se ha priorizado.

Lo que llamamos arriba “motivaciones fisiológicas y socio-culturales genéricas” podríamos llamar también “necesidades ontológicas” del ser humano. Por “ontológico” entendemos todo aquello que es propiamente humano, todo lo que está ligado a la naturaleza humana. Sin embargo, es preferible distinguir el uso de las palabras “motivación” y “necesidad”. Hablamos de “necesidad” cuando miramos al ser humano de manera objetiva, desde el exterior y a distancia, y constatamos que tiene tales necesidades ontológicas.²² Cuando miramos a la persona y tratamos de comprender, no sólo objetivamente sino también mediante la intuición simpatizante, su lógica de vida subjetiva, las necesidades nos aparecen como motivaciones de la actividad, y como tales son forzosamente un fenómeno más complejo que no se deja reducir a las necesidades ontológicas generales, pues en las motivaciones entran elementos de las situaciones y coyunturas particulares en las que la persona emprende una actividad.

Si un bosquesino se va a la pesca al anochecer para tender sus redes en la tahuampa en época de merma de las aguas, no sólo está motivado por el hambre – una necesidad ontológica – sino también por el deseo de comer pescado (lo que es parte de su forma cultural de satisfacer esa necesidad) y de comer cierta clase de pescado (la que se agarra en las tahuampas de noche), por la estación (la merma lleva a los peces de las tahuampas hacia el río), por el hecho que no ha comido pescado en los últimos días y, tal vez, para abastecer una comida ofrecida a sus mingueros.

De hecho, la motivación que lleva a una persona a una actividad siempre es un compuesto de motivaciones que se dejan derivar de la situación vivencial de la persona. Analizar y comprender las situaciones vivenciales (en la vida cotidiana), desde luego, es la condición para que podamos descubrir las motivaciones.

Si las cinco categorías analíticas – motivación, acción, operación, finalidad y priorización – son genérica y abstractamente aplicables a toda persona – comprendida en su realidad socio-cultural –, los contenidos

²² Sobre las “necesidades ontológicas”, ver con más detalles el volumen II de Sociedad bosquesina.

observables siempre pertenecen a un tipo de sociedad y sus producciones y estilo culturales, y no se puede deducir que estos contenidos, observados en un tipo de sociedad (p.ej. la sociedad urbana, industrial y capitalista) sean también válidos y reales en otro tipo de sociedad (p. ej. la sociedad bosquesina). Las llamadas “necesidades” biológicas del hombre, en la realidad observable, siempre tienen un contenido social (satisfaciéndose siempre dentro y a través de relaciones sociales y los valores asociados) y un contenido cultural (por las formas particulares que toman las actividades y los productos en cada sociedad).

Un empleado de un banco, que todo el día tiene que atender a clientes en su taquilla, está motivado en su trabajo por el sueldo que gana y que le permite alimentarse, alojarse, vestirse y mantener, eventualmente, a su esposa e hijos. El riesgo de perder su trabajo – ante tantos competidores por una plaza asalariada – le motivará a cumplir lo mejor posible con las exigencias laborales de la empresa, lo que puede llevarlo a asumir horas de trabajo suplementarias, sin que la empresa siempre se las reconozca con un suplemento de sueldo. Una motivación adicional consiste en el prestigio y el confort laboral que consiste en trabajar en un local climatizado, vestido con camisa blanca, corbata y zapatos lustrados, – lo que lo distingue de trabajadores manuales que se ensucian el cuerpo y la vestimenta y que tienen menos prestigio social. En su actividad diaria, tiene que realizar las acciones que los clientes le piden, y éstas obedecen a reglas administrativas y contables fijadas por la empresa y cuyo orden y modelo el empleado sigue conscientemente: llenar formularios, ingresar datos a la computadora, pedir autorización al jefe, imprimir los recibos, recibir y contar el dinero o entregarlo, etc. Estas acciones están acompañadas y compenetradas de operaciones, es decir, conductas automatizadas o rutinarias, por ejemplo: el trato amable al cliente, escribir, manejar la computadora o calculadora. La finalidad de su actividad laboral es alcanzar los objetivos socio-culturales que le están motivando: alimentarse “bien”, alojarse “bien”, mantener a su familia “bien”, gozar del prestigio social en medio de su familia, de sus amigos y de toda la sociedad. Con la palabra “bien” designamos el estándar de vida que corresponde a la expectativa del trabajador. Un empleado bancario de Iquitos

se alimenta “bien” de otra manera que un empleado bancario de Lima, aunque puedan coincidir en el consumo de ciertos productos o platos. En cuanto a la libertad de priorizar ciertas actividades frente a otras, el empleado bancario no la tiene, ya que su actividad laboral diaria está normada por su contrato que fija las tareas con las que está obligado a cumplir y que le imponen las demandas de cada cliente que se acerca a su taquilla. Esta clase de actividad laboral encierra a la persona en el marco formal del derecho laboral escrito y en la repetición diaria de la misma actividad, con las mismas acciones y operaciones, de manera que la motivación, como expresión de un impulso personal, se convierte en la sumisión a una disciplina impuesta por la empresa: la de conformarse, cada día, a las exigencias del horario, el cumplimiento de las mismas tareas reglamentadas, con la misma amabilidad con los clientes y el respeto del jefe.

*La mujer bosquesina que se va a la chacra a cosechar yuca y desyerbar está motivada por la atención culinaria a su esposo y sus hijos: ofrecerles casabe y cahuana (en el **Ampiyacu**) o plátano y masato (en el **Bajo Ucayali** y en el **Medio Tigre**). Al mismo tiempo, le motiva la buena cosecha futura, para la cual debe quitar las malezas de la chacra. Una chacra limpia también da prestigio a la horticultora como “buena trabajadora” y contribuye a motivar su trabajo, mientras que una chacra remontada le da fama de “haragana”. Esta actividad se compone de varias acciones: (1) La mujer viste su ropa de trabajo y agarra su canasto y machete para caminar hacia su chacra; en el camino tiene la oportunidad de observar otras chacras, compararlas con la suya y evaluar los méritos respectivos de otras comuneras. (2) Llegada a la chacra, la recorre para alcanzar el sitio donde ya había empezado a cosechar y seguir allí con la cosecha. Al cruzar la chacra observa el estado de los cultivos y nota cuáles están por dar cosecha pronto (racimos de plátano o piñas y otros frutales que están madurando) y cuáles, eventualmente, están atacados por una plaga y deben ser “curados” inmediatamente para que la plaga no se extienda. Al mismo tiempo está atenta a la presencia eventual de algún peligro*

(*vibora, hormiga isula, nido de avispa etc.*). (3) Se dedica a las tareas que estas observaciones solicitan de ella: sostener con una horca un racimo de plátano pesado, quitar con cortes de machete los gusanos de los troncos de plátano atacados, aplastar la isula etc. (4) Al cosechar la yuca, arranca los troncos de cada planta y corta los tubérculos, echándolos en su canasto. Simultáneamente, arranca o corta las malezas alrededor, sobre todo, cuando, nuevamente, siembra estacas de yuca (*cutipa*) en el mismo sitio. (5) Antes de regresar a la casa, se dedica a seguir desyerbando una parte de su chacra y a examinar el desarrollo de sus sembríos y de todas las variedades de cultivo que había plantado. Tal vez observa que una piña, que había visto madurando la pasada vez, ya no está, porque alguien se la ha robado, y eso le da rabia. O ve con satisfacción que sus cultivos están hermo­seando y prometen buena cosecha. (6) Si, en el camino de regreso, cruza una quebradita, la aprovecha para lavar la yuca y llevarla limpia a su casa, cargando el canasto en su espalda con la pretina en su frente. En todas estas acciones que exigen la atención mental de la chacrera y su intervención gestual (*corporal*), es decir, su actuar consciente, participan también operaciones automatizadas como la caminata en una chacra por encima de troncos y hojarascas, el manejo del machete en el corte de los tubérculos, el arranque o corte de las malezas, los gestos de lavar la yuca, etc. La finalidad socio-cultural alcanzada consiste en disponer de la materia prima para preparar comida y bebida según el estándar alimenticio local, haber mejorado la chacra, es decir, las condiciones de desarrollo de los cultivos, y cumplido con el rol social valorizado de la “buena trabajadora”. En cuanto a la priorización, la libertad de decidir qué actividad realizar ese día existe desde el inicio. En vez de cosechar yuca, hubiera podido escoger comprar un kilo de arroz y prepararlo (como arroz seco o mingado), aunque sabe que este tipo de comida o bebida no es la preferida de su familia. Y, en vez de ir a la chacra, se hubiera quedado en la casa a torcer o tejer fibra de chambira para fabricar una artesanía para el mercado turístico. Además, la chacrera está libre de dar el orden a sus acciones y de realizar las acciones que más

le convienen en el momento. Puede, también, a su gusto, descansar un rato en la sombra, cuando el calor del sol le abruma. Nadie le obliga a nada en toda la actividad que está desarrollando. La horticultora sigue su propio ritmo de trabajo y su propia inspiración en cuanto a las tareas que va a emprender en cada momento. En este caso, la motivación personal sostiene constantemente la actividad y las acciones. La disciplina laboral no está impuesta por una voluntad ajena (la de la empresa, en el caso del empleado bancario), sino libremente consentida en función de lo que la persona observa, comprende y estima provechoso hacer. Esta clase de disciplina se sostiene en todos los gestos y conocimientos aprendidos e interiorizados por la chacrera desde su primera juventud, cuando acompañaba y empezaba a imitar a su madre y a escuchar sus explicaciones y en la autonomía y libertad de escoger y actuar que da la sociedad bosquesina a sus miembros.

Esta estructura de la actividad compuesta de cinco instancias la llamamos también la “*lógica de vida subjetiva*”, pues ella opera en cada persona dando *sentido* a su vivir y actuar, un sentido que no podemos comprender fiándonos sólo a lo que nos dice y cuenta el sujeto (su discurso), sino confrontando ésto con nuestra observación y comprensión de su actuar.

La finalidad

Con el término de “finalidad” designamos el objetivo que el actor apunta al emprender una actividad. Como toda actividad no se realiza en un espacio abstracto, sino en un lugar y en una sociedad determinada, el resultado o fin de toda actividad realizada corresponde a algo que la mente del actor ha previsto en base a su experiencia socio-cultural y que designa con un nombre en determinada lengua. El fin siempre tiene una función y valores sociales (pues se realiza dentro de relaciones sociales), una forma cultural (lo que podemos llamar su estilo), un sentido lingüístico (con lo que aludimos al universo significativo asociado al nombre) y un contenido material.

*Un viejo Ocaina se fue del **Ampiyacu** a trabajar en el Putumayo con el fin de ganar dinero. Después de tres semanas*

regresó y comentó “no había nada de comer, puro arroz”. Para él, arroz no era comida, a pesar de ser alimento; comida es el alimento culturalmente valorado (lo que las personas suelen consumir “por costumbre” y, desde luego, “por gusto”), y ésta, para un Ocaina, es el “casabe” (la gran galleta tostada hecha de harina de yuca amarga fermentada). En el mismo sentido hemos observado un joven bora que trabaja en la ciudad y que pide a su madre en la comunidad de mandarle casabe y tucupí (la salsa negra picante), es decir la comida que le falta y que tendría el gusto de probar en la ciudad.

El hambre, como primer impulso fisiológico (la motivación), siempre tiene una representación cultural y un nombre que indican bajo qué forma y con qué sentido se lo va a satisfacer. Y lo mismo ocurre con todos los fines que el ser humano, como ser histórico concreto, se propone alcanzar.

La mujer que siembra una “chacra” realiza esta actividad representándose el orden y el patrón de siembra, la mezcla de los cultivos y los terrenos adecuados a los diferentes cultivos. Todos estos aspectos están asociados, con otros más, a la palabra “chacra” y al nombre de los diferentes cultivos en la mente de la horticultora que prosigue el fin de sembrar una chacra (ver ejemplos en Gasché 1999, 2002b). – El hombre que teje un canasto prevé de antemano su forma (tejido, tamaño de las mallas, anchura, altura, fondo plano, borde que se ensancha) que corresponde al estilo con que en su pueblo se suelen producir diferentes formas de canastos.

Pero todo resultado alcanzado por una actividad también tiene un uso social, pues el producto de la actividad es usado por los miembros de la sociedad según sus valores. Ciertos objetos son usados por hombres, otros por mujeres, otros más por ambos sexos; y eso en actividades sociales individuales o colectivas; también pueden regalarse, prestarse o robarse, etc.

En el mundo bosquesino tradicional todos los productos de una actividad contienen materia extraída y aprovechada de la naturaleza por los mismos fabricantes del producto. Con la introducción de bienes industriales, los bosquesinos tienen acceso a productos que no resultan de sus propias actividades, mas de actividades complejas que son los procesos

industriales. Pero aun en este caso, los materiales iniciales provienen de la naturaleza. Que la finalidad de una actividad sea la producción de un bien de consumo o su adquisición en el mercado, en ambos casos la finalidad tiene un contenido natural: una materia prima más o menos elaborada.

La finalidad de cada actividad tiene, desde luego, siempre una forma cultural, un uso y valores sociales (función social), un sentido lingüístico y un contenido natural.

La motivación

Es difícil definir la motivación a parte de la finalidad. Se trata de un impulso hacia un objetivo, de una necesidad sentida, pero que en su expresión verbal ya contiene generalmente el fin que la satisface. El discurso puede expresar el impulso, pero al mismo tiempo contiene su alcance.

“Tengo hambre” significa para una persona popular de Iquitos “comer arroz”, para el Huitoto, Bora u Ocaina, “comer casabe”; para el bosquesino del Bajo Ucayali “comer yuca o plátano”. Si digo “voy a pescar”, incluyo el impulso, la necesidad de comer pescado, sin evocarla explícitamente.

Las formas sociales de discurso optan por una de las dos alternativas: expresar la motivación o el fin, pues ambos manifiestan la misma “necesidad” pero desde dos puntos de vista distintos.

La motivación abriga en su fondo necesidades biológicas como hambre, sed, deseo sexual, acomodación y movilidad del cuerpo (motricidad) y comunicación e interacción social (sociabilidad); pero como su realización sólo es posible en un marco material dado por una sociedad y cultura situados en un medio, su representación siempre recorre a formas que corresponden al “gusto” determinado por las formas culturales, el uso social, el sentido lingüístico y el contenido natural de su satisfacción. El *gusto* es el componente placentero, estético, que acompaña a toda motivación fisiológica y que asegura la satisfacción de las necesidades biológicas según determinado estilo cultural. La calidad de vida se alcanza no cuando se pretende satisfacer las necesidades biológicas del ser humano genérico (aun en base a criterios científicos, p. ej., en términos de calorías), sino cuando se satisface el gusto de las personas.

En la ciudad solemos decir: “Tengo ganas de comer un timbuchi.” O: “Tengo ganas de comer una patarashca.” Hablamos menos del hambre y de la necesidad de satisfacerlo, sino de “ganas”, cuya satisfacción nos hace la comida y la vida placenteras.

*En la sociedad bosquesina hemos escuchado muy pocas apreciaciones de la comida. Toda comida acostumbrada siempre es buena de manera evidente que no necesita ser expresada. Con la llegada de arroz y tallarín, de pan y galletas y de gaseosas empiezan apreciaciones comparativas. En el **Ampiyacu**, los adultos prefieren casave, cahuana o masato al arroz, al pan y a la gaseosa. Estos últimos, los aceptan como “diversión”, como cambio momentáneo, mas no permanente. Son los niños y jóvenes que manifiestan su gusto por galletas y otras comidas chatarras cuyos envoltorios de plástico o aluminio, luego, ensucian los caminos de la comunidad.*

Las adicciones también son gustos: el que fuma, que toma alcohol, que, como el Huitoto, Bora y Ocaina, consume ampiri (pasta de tabaco) y coca (en polvo), ingiere estas sustancias no por hambre o sed, sino por un gusto que le hace placentero la vida, — a su manera de entenderla. El o la que se viste de moda y adorna su cuerpo no lo hace para protegerse o abrigarse, sino por el gusto de manifestarse con belleza y prestigio — a su modo de ver — delante los otros. La vestimenta y los adornos obedecen entonces prioritariamente – sobre todo en el clima tropical – a la motivación de comunicación social, más que a la de la acomodación o protección del cuerpo. Es eso un fenómeno cultural no sólo moderno y vinculado a la adopción por los indígenas de la ropa occidental. Antiguamente, en las culturas indígenas, la pintura facial y corporal, que reemplazaba en muchos casos, por lo menos parcialmente, la vestimenta, tenía la misma función de comunicación social en la medida en que distinguía los sexos, las generaciones y los estatus sociales de las personas. El gusto, la estética se combinaba sólo eventualmente con criterios de protección del cuerpo. La riqueza de los adornos de plumas y otros elementos animales y vegetales es conocida en las civilizaciones indígenas tradicionales y manifiesta la importancia del gusto (de la estética) en la realización de la motivación de comunicación social.

Si el gusto orienta la motivación hacia su fin, el fin, por su lado, satisface la necesidad socio-culturalmente en la medida en que satisface el gusto. El resultado de la actividad siempre es evaluado en función del gusto que aprecia a la vez la forma cultural, la función social, el sentido lingüístico y el contenido natural.

El hombre huitoto que talla un machucador-balanceador con que su mujer machucará la yuca amarga estará satisfecho de su trabajo cuando el objeto tiene las características formales del machucador huitoto (forma cultural), cuando estas características facilitan el trabajo — en cierta medida pesado — de su esposa (uso social), cuando en el objeto todos sus paisanos reconocen el “dobeño” huitoto con todos sus sentidos asociados (sentido lingüístico) y cuando es de madera dura relativamente pesada (materia). Un objeto mal hecho, de material inadecuado, que no correspondería al estilo huitoto (su forma cultural), no merecería el nombre, sería rechazado por la esposa y objeto de burla de parte de los paisanos.

La finalidad alcanzada, la satisfacción que se obtiene a consecuencia de una actividad impulsada por una motivación no puede pensarse fuera de los criterios de gusto que imprimen su estilo (forma) a un modo de vida con todos sus accesorios materiales, gestuales, discursivos — y naturales.

El gusto tiene forzosamente contenidos que tienen su origen en el medio natural interior (el cuerpo) y en la experiencia del mundo exterior (la naturaleza). A estos contenidos responden los productos que satisfacen la necesidad motivada. La motivación precisada por el gusto se llena de contenidos naturales que son las sensaciones, surgidas del cuerpo, de sus órganos (hambre/gana de comer, sed/gana de beber, deseo sexual, acomodación del cuerpo, gana de moverse, de interactuar) en reacción al mundo natural (calidades de las materias animales, vegetales y minerales). Su codificación por la lengua y los discursos en la práctica diaria o ritual las socializa y sus lazos con las consecuencias (las acciones impulsadas y la finalidad alcanzada) las vinculan a la lengua, la cultura y la sociedad.

Las acciones

Las acciones son aquella parte de la actividad que traduce la motivación al mundo material mediante gestos y discursos y obtiene así los resultados

previstos que satisfacen los fines esperados. Si me motiva la sensación de hambre o la gana de comer (frente a un plato deseado), tomo las medidas concretas para remediar a esta necesidad con el fin de satisfacerla. Hago una chacra, voy a pescar o a cazar y recojo frutos silvestres, o acepto una invitación. Si esta sensación e idea están vinculadas al gusto de comer tallarín procederé a producir algo que pueda vender en el mercado. Si me motivan mis deseos sexuales, buscaré la pareja o varias parejas según el tipo de matrimonio, simple o múltiple, que valoriza mi sociedad, lo que no excluye que, en función de esta misma motivación, amplíe el abanico de las posibilidades socialmente reconocidas, multiplicando las relaciones sexuales, pero con el riesgo de deteriorar mi ambiente familiar y de exponerme a represalias sociales. En caso en que la edad me inhibe a asumir mis compromisos sexuales, esta motivación me hará buscar, preparar y absorber “remedios” (p.ej. “achuni ullu”, pene de achuni) que revigoren la potencia sexual y aseguren el placer personal y el de mi pareja.

Pero el placer, el gusto, como antes lo vimos, no está siempre inmediatamente relacionado con la sexualidad. Las acciones, impulsadas por una motivación para alcanzar un fin (de forma cultural, uso o valor social, sentido lingüístico y contenido natural), conllevan en sí un componente de gusto que puede ser actual o anticipatorio.

Este gusto es anticipatorio cuando en el momento de ejecutar la acción ya estoy sintiendo la satisfacción que me procurará el resultado exitoso. Esta expectativa me da seguridad y confianza en mis acciones, las que son de por sí elementos de satisfacción y placer en la actualidad. La técnica dominada y fácilmente manejada es en sí un placer, a condición de no estar exigida por una voluntad ajena, lo que precisamente es el caso de las actividades bosquesinas en la medida en que éstas dependen, todavía en gran parte, de su libre albedrío y de la naturaleza (los ritmos naturales que orientan las actividades). En eso, el bosquesino se distingue del obrero urbano que depende de ritmos de trabajo impuestos por la maquinaria industrial o de constreñimientos provenientes de algún “jefe”.

El gusto vinculado a la acción es actual cuando la movilidad del cuerpo es sentido como placentera (y puede pararse a la primera señal de cansancio), y cuando la acción se realiza en un marco social placentero. Cuando se trabaja en la chacra a varios, entre familiares, vecinos y amigos, el trabajo es agradable, más todavía cuando la comida y la bebida, a menudo alcoholizada (masato, cachaza), acompañan la actividad. Es eso el caso de las “mingas” con que una actividad monótona, repetitiva o pesada se convierte en un evento placentero en el cual se conversa, se hace

chistes, se provoca y se ríe. La tarea se divide entre varios y el esfuerzo físico pesa menos en un ambiente de alegría. Llevar a cabo acciones en grupo y con el consumo de comida y bebida es parte del “arte de vivir” del bosquesino, — el arte de convertir lo pesado y aburrido en placentero y alegre.

Las acciones ligadas a la actividad artesanal que generalmente se ejecutan individualmente pueden insertarse en un marco social, por ejemplo, durante el tiempo doméstico, después de los trabajos en la chacra o el bosque, cuando todos los miembros de una familia están reunidos y, eventualmente, reciben visitantes.

Un hombre huitoto teje un canasto – una actividad que se desarrolla en varias fases a través de varias acciones (inicio, fondo, pared, borde) – al anochecer, en la maloca, cantando, mientras que su padre tuesta la coca en una olla. Manifiesta así su bienestar y buen humor más allá del círculo de la maloca — su canto se escucha en todo el caserío —, pues no se está cansando en su actuar, sus dedos saben los gestos con seguridad aun en la casi oscuridad que reina y la voz se expresa con belleza y fuerza. (Esta situación no excluye que en una oportunidad anterior este mismo hombre había golpeado a su mujer porque ella le reclamaba un nuevo canasto).

Una mujer huitoto teje una jicra, sentada en la terraza de su casa y acompañada de una viejita que está de visita, y conversa con ella. La satisfacción del contacto social se combina con la de avanzar en su trabajo.

La acción es cultural en la medida en que obra por gestos y discursos transmitidos desde las generaciones anteriores o aprendidos de otro medio cultural. Las acciones de producción utilizan técnicas, y éstas obedecen a las tradiciones locales. Éstas pueden cambiar cuando se adoptan nuevos instrumentos de trabajo, como, p. ej., la motosierra, que permite tumar árboles con mayor rapidez y facilidad y aserrar tablas, — lo que, a su vez, permite modificar la vivienda, sustituyendo tablas a la pona picada tradicional.

La acción también es social porque implica valores que reparten las tareas entre los sexos y las generaciones y que organizan la cooperación entre varias personas. Como las acciones y hasta los gestos tienen nombre

y ciertos discursos están dirigidos a otros participantes humanos y seres de la naturaleza, durante o en previsión de la acción, y como existen en el medio bosquesino conductas preventivas y propiciatorias que acompañan las acciones y, a su vez, se expresan en una forma discursiva, se produce un sentido lingüístico de las acciones que permite asociar un universo “simbólico”, “espiritual”, imaginario y valorativo, a las acciones.

La forma de las acciones es transmitida por la cultura, pero responde a las calidades de la materia a la que las acciones aplican el cuerpo. Según la característica del material que me propongo transformar, impulsado por una motivación y con determinado fin, utilizo mi mano, mis dedos, mis dientes, mi pie o el instrumento (o máquina) que tiene la función adecuada al resultado por obtener en la materia (cortar, agujerear, partir, raspar, recoger, remover...). De esta manera, la forma de la acción y la del instrumento manifiestan simultáneamente el estilo de la cultura a la que pertenecen y la adaptación a la materia (la naturaleza) sobre la que deben actuar. Por la aplicación de la forma a la materia, la forma recibe un contenido natural.

Las acciones se realizan con objetivos parciales conscientes que marcan las diferentes fases de una actividad.

Ir al bosque, examinar la vegetación, identificar el “tamshi”, jalar el “tamshi”, enrollar el “tamshi”, llevarlo a casa, desenrollarlo y pelarlo, partirlo, tejer un canasto (tejer su inicio, su fondo, la pared, su borde) son las diferentes fases que podemos distinguir en el conjunto de la actividad “producir un canasto”.

Una *cadena técnica* consiste en una serie de acciones, cuyo orden obedece a una lógica o un constreñimiento técnico, y, por esta razón, no puede cambiarse. El ejemplo de la confección de un canasto con tamshi ilustra una cadena técnica, pues cada acción debe seguir la anterior y ser seguida por la próxima. En cambio, el ejemplo de actividad que dimos más arriba de la chacrera que va a cosechar yuca y desyerbar no representa en su conjunto una cadena técnica, pues la horticultora puede escoger el orden de las acciones.

Una *cadena técnica* también puede abarcar un conjunto de actividades que deben desarrollarse sucesivamente. Por ejemplo, la horticultura se practica a través de una serie de actividades que deben seguir en orden: selección de la parcela, rozo del soto-bosque, tumba, quema, shunteo, siembra; aunque se haya observado variaciones como, por ejemplo,

entre los Urarina, que siembran el plátano antes de quemar la chacra. El orden de siembra de los cultivos, en cambio, varía de una región selvática o tradición étnica a otra, cada una teniendo su propia justificación, y constituye todavía un campo de investigación al que los agrónomos no se han interesado.

Las operaciones

Pero el manejo de la “técnica” (y hasta “caminar en el bosque” es una técnica), que sustenta cada acción o fase, implica que una serie de gestos se ejecuten “automáticamente”, sin que eso exija una atención consciente permanente. Siguiendo Leontiev (1984: 86), llamamos estos gestos de rutina “operaciones”. Los gestos rutinarios pueden tener su nombre.

A menudo sorprende la fineza de distinción que opera en una lengua como el bora, que distingue mediante un clasificador verbal prefijado con qué órgano se realiza un gesto. Mediante la imagen verbal que la operación recibe de la lengua, ésta se vuelve materia prima para el ordenamiento mental y la interpretación discursiva del mundo.

El automatismo introduce una estandarización en los gestos que acuña el estilo de una técnica y la marca culturalmente. Las operaciones se aplican a la materia extraída de la naturaleza. Como las operaciones también son socialmente valoradas — algunas son mayormente masculinas, otras femeninas, otras más son lícitas o ilícitas para los niños, otras coordinan varios participantes — el universo de las operaciones se caracteriza por criterios, a la vez, lingüísticos, culturales, naturales y sociales.

Como, según nuestra definición, las operaciones son acciones o gestos automatizados, manejados por rutina, durante el aprendizaje ocurre generalmente el pasaje de un gesto consciente y cuidadosamente ejecutado a un gesto rutinario apropiado — interiorizado en el universo de los reflejos corporales — por la realización exitosa reiterada. De ahí que las operaciones tienen los mismos contenidos naturales que hemos tratado previamente hablando de las acciones: las características de la materia dan el contenido natural al gesto — que éste sea pensado o automático —, mientras que la cultura, el aprendizaje, le da la forma.

En la sociedad urbana, por ejemplo, escribir es una operación, ya que al sólo pensar una oración, la mano ya ejecuta los movimientos automáticos para reproducirla gráficamente.

La priorización

La priorización indica qué motivaciones y finalidades teñidas del gusto han tenido mayor peso en una *situación* dada e interpretada:

En noviembre 2002, los hombres de Pucaurquillo en gran número han priorizado ir al bosque a sacar madera en vez de tumbar chacra; se ha priorizado el acceso a una significativa cantidad de dinero o de bienes antes la rutina productiva que da la seguridad alimenticia (¿o ésta sólo ha sido aplazada hasta enero?). La situación ha sido conformada por el permiso forestal y la habilitación sacados por el presidente quien pudo distribuir bienes como adelanto, comprometiendo a los hombres con su trabajo extractivo. Esta situación tenía antecedentes en la consulta que hizo el presidente-habilitador a los comuneros y en el acuerdo logrado con un gran número de personas. La asamblea comunal ha sido el marco social de la palabra comprometida que ha regido las actividades del presidente-habilitador y las de los comuneros aceptantes.

Desde luego, se ve que la situación conlleva elementos — discursivos e interactivos en este caso — del pasado: este pasado, en el caso presente, es *evencial* (relacionado a un evento; otro tipo de elemento evencial sería un modelo de acción — p.ej. técnica — visto en otro lugar o demostrado *in situ*); pero en otros casos, el elemento del pasado es *vivencial*: la rutina cotidiana (vinculada a valores sociales): la tradición.

En cuanto al gusto — el aspecto placentero — que acompañaba la faena de madera podemos formular una hipótesis en base a las costumbres pluri-activas del bosquesino. La extracción de madera da lugar a una caza y pesca exitosas, pues se desarrolla en un bosque menos frecuentado que el de los alrededores de la comunidad. Este hecho nos permite ilustrar la función de nuestra noción de “priorización”.

*El habilitador principal de varios grupos de madereros en la comunidad de **Pucaurquillo** se ha quejado en abril 2003 del poco rendimiento de los obreros, diciendo que hubieran podido tumbar más árboles, si no se hubieran dedicado al mismo tiempo a la caza y la pesca. Pero comer carne o pescado todos los días es una satisfacción que los trabajadores no dejan escapar. En cualquier situación productiva vemos*

intervenir el gusto como orientador y prioritizador de las actividades.

*Las observaciones hechas en **Santa Rosa** respecto a las prácticas de extracción de madera confirman este “arte de vivir” bosquesino que consiste en combinar los esfuerzos duros y la actividad monótona con actividades placenteras que cumplen fines placenteros y que hacen variar la monotonía de una sola actividad. Esta combinación resulta de la priorización que el bosquesino da al gusto en desmedro del constreñimiento que representa el interés e incentivo productivistas del habilitador, quien preferiría que los bosquesinos dediquen todo el tiempo disponible en el bosque a la tumba de árboles comerciales.*

Gracias al concepto de “priorización” podemos contemplar el campo de las alternativas de actividad, y, en vez de comprender cada actividad en su factualidad única (como un “hecho” indiscutible), la vemos en contraste a un paradigma de actividades posibles del que una ha sido elegida en desmedro de otras que eventualmente fueron definitivamente eliminadas (p.ej. ciertas alternativas técnicas que no corresponden a una rutina ya adquirida; pero el hecho de ser eliminado de la realización no quiere decir que no pueda subsistir como referencia en la memoria), reprimidas (causando cierto grado de frustración pasajera; p.ej. renunciar a un momento dado al consumo de alcohol; pero nace la pregunta si el actor indígena practica la represión interior y a qué nivel, p.ej. sexual), variadas (como en el ejemplo de la faena maderera) o aplazadas a otro momento (cuando varias actividades seleccionadas son ordenadas en una secuencia temporal: hay entonces previsión y planificación). En este sentido, cada *situación* ligada a una actividad no es un simple conjunto de hechos, sino un conjunto de hechos circunstanciales que condiciona un *potencial* de actividades del cual una predominará al realizarse.

El concepto de “priorización”, a nuestro modo de ver, permite poner en claro, a propósito de cada actividad observada en la comunidad (en el presente y el pasado) o reconstituida en las historias personales, las alternativas *potenciales* realmente existentes que hacen aparecer cada actividad, no como un simple hecho culturalmente determinado (y menos: pre-determinado), sino como una opción o elección situacional que no forzosamente se repite de manera idéntica en situaciones típicas culturalmente. Asumir un *potencial* de alternativas situacionales también

hace más compleja la definición de la *situación*, ya que sus componentes no se limitan a su marco material, temporal y sociocultural, sino incluyen las experiencias del pasado que sirven de referencia a juicios y valores. Esa complejidad corresponde a la realidad en una sociedad dinamizada desde muchos decenios por sus relaciones con la sociedad envolvente.

El gusto y el constreñimiento

Para dar un sentido operativo a la noción de “priorización”, es necesario definir un criterio que permita la priorización, la selección preferencial de actividades posibles. Hemos insistido en los párrafos anteriores sobre el rol del “gusto” en la *orientación* de las actividades en la sociedad bosquesina — el gusto como una formación libidinal²³ compuesta de formas culturales, usos y valores sociales, sentido lingüístico y contenidos naturales. Congruente con este planteamiento, proponemos que, en la sociedad bosquesina, el gusto es el criterio que en última instancia decide de la actividad priorizada.

Esta posición tiene cierta plausibilidad en la medida en que, para caracterizar las priorizaciones que se hacen en la sociedad urbana, postulamos que el “constreñimiento” sea el último criterio.

El obrero de una fábrica triplayera, que gana su subsistencia y mantiene su familia, obedece a un horario y se somete a ritmos de trabajo impuestos por la maquinaria industrial; además está expuesto constantemente a elementos nocivos para su salud: al ruido, al polvo, al calor y a productos químicos. El gusto se manifiesta en las breves pausas que dan lugar a la comida (aunque ésta pocas veces satisfaga el gusto) y a fumar un cigarrillo.

El chauchero que carga y descarga las lanchas en el puerto se afana en conseguir clientes para asegurar su ingreso mínimo que le permite vivir, y eso aun superando el cansancio. El gusto interviene en un momento de descanso cuando el trabajador forzado traga un vaso de cachaza para “darse aliento”.

²³ Sobre la sublimación de la libido sexual, de la que el gusto es una manifestación, ver el segundo tomo de esta obra.

Los empleados, funcionarios y vendedores, fuera de estar sometidos a un horario de trabajo, obedecen a órdenes de sus superiores, por lo que tienen que aceptar en cada momento actividades que ellos no deciden personalmente. En su caso, el gusto puede acompañar su actividad de manera comparativa, pues se trata de un trabajo físicamente “liviano”, que se desarrolla eventualmente en un local climatizado y que los actores asumen limpios, bien vestidos, eventualmente con camisa blanca y corbata. Esta situación les hace sentir privilegiados en comparación con los obreros y cualquier mano de obra obligada al esfuerzo físico y la suciedad.

Estamos aquí en el universo de valores sociales urbanos que contrastan con los de la sociedad bosquesina aun cuando éstos se difunden en las nuevas generaciones e inducen la emigración hacia la ciudad, — emigración que nunca es definitiva pues muchos de los que han sido atraídos por la ciudad han regresado a su comunidad después de una experiencia de extrema pobreza en la que, precisamente, su gusto por las ventajas urbanas ha sido decepcionado y sólo han vivido sus constreñimientos. Éstos son los que organizan la vida urbana de manera predominante. Son, a la vez, económicos, sociales y a veces políticos, pero no son naturales, porque resultan del poder que ejercen seres humanos sobre otros seres humanos, mientras que en la sociedad bosquesina esto no es el caso. Allí, en cambio, las personas se adaptan, reconociéndolos e integrándolos en su comprensión del mundo, a los ritmos naturales y a las condiciones y potencialidades del medio natural que está a su disposición (si no está expuesto a la invasión por colonos o por empresas que quieren adueñarse de los territorios y de ciertos recursos).

No se trata entonces de confundir los derechos y obligaciones vinculadas a la reciprocidad que regula la organización social bosquesina “horizontalmente” con los constreñimientos urbanos “verticales”, que resultan de las relaciones de poder y de la explotación de la fuerza de trabajo por el capital.

Este planteamiento nos conduce a hacer un paso más en nuestra reflexión con el fin de superar nuestra visión etno-suficiente urbana de la vida bosquesina.

En la medida en que en la vida bosquesina el gusto sigue decidiendo de la priorización de las actividades, la explotación económica — el bajo rendimiento monetario del trabajo físico bosquesino en comparación con los beneficios que hacen en base a este trabajo los comerciantes e

industriales — sólo puede ser cuantitativa, mas no cualitativa, si nos situamos en un nivel subjetivo. A pesar de la marginación económica — o tal vez en razón de ella —, el bosquesino goza de una calidad de vida superior a la del trabajador explotado urbano. Y esa calidad reside precisamente en su poder de decisión en función del gusto, es decir, en su libertad personal. Lo afirmamos aún cuando esta constatación no es congruente con la escala de valores urbanos. Eso quiere decir que sabemos que la mayoría de los pobladores urbanos no desean adoptar el estilo de vida bosquesina. La estrechez etno-suficiente de los criterios urbanos de evaluación de la vida bosquesina no quita el valor propio a las ventajas subjetivas vividas por el bosquesino. Nuestro esfuerzo consiste precisamente en buscar los valores propios de la vida bosquesina que hacen que el bosquesino, en general, manifiesta un temperamento equilibrado, sereno y alegre y expresa con gran constancia su satisfacción en la vida, la que corresponde a la seguridad que tiene de alcanzar, mediante las actividades que domina, las finalidades culturales, sociales, discursivas y naturales a los que sus motivaciones, orientadas por el gusto, le impulsan.

La explotación cualitativa de la vida del bosquesino, sin embargo, no está totalmente ausente de su existencia, y el bosquesino la percibe cuando observa que “ahora hay más egoísmo” en el comportamiento de los comuneros. Con esta expresión crítica, un comunero ha dado cuenta del debilitamiento de las relaciones de reciprocidad que rigen tradicionalmente el ejercicio de la solidaridad distributiva, laboral y ceremonial y del fortalecimiento del interés egoísta por el recurso monetario, que significa apropiación personal, no compartida, de una parte del producto de trabajo.

CAPÍTULO III : LA PERSPECTIVA DE LA PRODUCCIÓN Y DEL CONSUMO

La sociedad bosquesina no es una sociedad de auto-consumo

El consumo mercantil hace hoy en día parte del universo de los gustos. Vestir ropa de moda, comer arroz y tallarín, beber gaseosa o cerveza son gustos del bosquesino que él satisface ocasionalmente y para los que es capaz de invertir dinero. Pero importa ver que este gusto, que calificamos de mercantil porque está satisfecho por el mercado y mercancías, es un gusto entre varios y que el bosquesino no satisface todos sus gustos mediante el mercado. Aun cuando hoy en día ciertas de las llamadas “necesidades básicas” sólo pueden satisfacerse recorriendo al mercado — fósforos, kerosene, linterna, pilas, cartuchos, redes, anzuelos, nylon, machetes, hachas, ollas, bandejas, vajilla, vestimenta, calzado, aceite, azúcar, sal — el ámbito del mercado es una esfera de satisfacción de necesidades entre otras. Estas otras esferas de consumo son abastecidas por la producción familiar, la que también abastece el mercado.

Siguiendo el esquema propuesto por Laurent Fontaine (2002) que analiza la situación económica de los indígenas Yucuna en la Amazonía colombiana, podemos distinguir 5 esferas de consumo hacia las que está orientada la producción de una familia o unidad doméstica (que puede componerse de más de una familia e incluir parientes aislados o ancianos):

1. el ámbito doméstico
2. el ámbito doméstico ampliado por visitantes
3. el ámbito laboral
4. el ámbito ceremonial
5. el ámbito mercantil

Una parte de la producción de la unidad doméstica y de las contribuciones de su grupo de solidaridad laboral es consumida por ella misma y su grupo de solidaridad distributiva, es decir: por los miembros

de una familia que vive bajo el mismo techo y parientes cercanos o amigos generalmente vecinos. En este círculo de personas se reparte diariamente la comida en el marco del hogar (es decir fuera de la esfera de reciprocidad, en la esfera de una complementariedad: esposo – esposa, padres – hijos, adultos – ancianos) y se convida al consumo de carne y pescado o de masato siguiendo la exigencia de la reciprocidad en la que se funda la solidaridad distributiva.

La producción doméstica está compartida con un círculo más amplio de personas cada vez que llegan visitas desde la ciudad u otra comunidad. Mayormente se trata de parientes, compadres o amigos (promoción militar, escolar, etc.).

El ámbito del grupo de solidaridad laboral que se manifiesta en las “mingas”, “corta-mañanas”, “ayudas”, “ruedas”, etc. es todavía más amplio y más frecuente y está abastecido principalmente por la producción doméstica del “dueño” de la “minga” (etc.), eventualmente completada por alimentos mercantiles (aceite, pescado enlatado, fideo, cachaza).

Cuando una comunidad organiza una fiesta, todos los hogares contribuyen a las prestaciones que se ofrecen a los invitados que provienen de otras comunidades del ámbito local. La producción doméstica beneficia entonces a comuneros vecinos que asisten a la fiesta como visitantes, es decir, a un grupo de personas todavía más amplio que el anterior. No se trata en este caso — o sólo excepcionalmente — de relaciones de parentesco, pero de relaciones ceremoniales inter-comunales que se basan en la reciprocidad inter-comunal. La competición deportiva en campeonatos juega a menudo un rol estimulante en estas oportunidades. Se trata de ganar prestigio — satisfacer el gusto del prestigio — tanto por la generosidad de la oferta hecha a los invitados, como por el éxito en la competencia.

Estos cuatro círculos de personas de tamaño creciente son esferas de consumo inmediato: el producto cosechado, cazado o pescado y elaborado en el marco doméstico es consumido por los asistentes en el evento: comida diaria, “minga” (etc.) o “fiesta”.

La quinta esfera es la del mercado, es decir, la del intercambio monetario. Esta esfera se sitúa generalmente en un medio urbano, pero no exclusivamente. Hemos observado que actos de compraventa hoy en día pueden ocurrir en ciertas comunidades entre personas que no están vinculados por lazos de solidaridad. Los maestros que (todavía) no tienen chacra son a menudo clientes de los comuneros a los que compran yuca, plátano, pescado y carne.

*En **Pucaurquillo** ocurre que las mujeres ofrecen su casabe recorriendo la calle del pueblo; otras venden tazones de masa de aguaje o de ungurahui y golosinas preparadas en la casa. En ciertas ocasiones de reuniones comunales o inter-comunales, algunas mujeres producen juanes o tamales que venden a los visitantes. Los hombres que regresan de una caza exitosa generalmente ofrecen una parte de su producto a la venta en la comunidad.*

*En **Brillo Nuevo** (Ampiyacu), la comunidad ha organizado un mercado en el cual las familias ofrecían variados productos de su cocina que fueron comprados por otros comuneros. En **Pucaurquillo** bora se construyó también un mercadillo para el mismo propósito, pero muy pronto perdió su uso y se abandonó.*

*En **Santa Rosa**, la caza y la pesca siempre dan lugar a un pequeño mercado local (S/. 5.00 el kg de majás o sajino; S/. 4.00 de añuje, carachupa, S/. 3.50 la sachavaca, los monos; pescado S/. 1.50 el kg). También hay costumbre de vender y comprar plátano (S/. 1.00 por gajo), fariña y chiclayo (ambos a S./ 0.50 el kg) entre comuneros. Esta situación resulta, por un lado, del hecho que algunos productores venden toda su producción en la ciudad y luego quedan sin recursos propios, por lo que los tienen que comprar a otro comunero. Por otro lado, existen familias que sólo cultivan restingas bajas (“barreales”) donde no pueden sembrar plátano y, desde luego, son obligados a comprarlo.*

*En **Sapuenta**, el comercio intra-comunal es el más intenso en comparación con los otros sitios observados. Todos los recursos hortícolas o del bosque o de las aguas se venden entre comuneros, inclusive la leña, las criznejas de irapay, la madera rolliza para la construcción de casas y las tablas.*

Pero no en todas las comunidades el intercambio monetario ha penetrado en las relaciones sociales intra-comunales. Sin embargo, por las “necesidades básicas” que configuran hoy en día el estándar de vida bosquesino, todas las unidades domésticas tienen ingresos monetarios —

aunque de diverso tamaño — que obtienen por la venta de sus productos en un centro urbano cercano o lejano o a los regatones o un comunero que se hace de intermediario.

*Los comuneros del **Ampiyacu** venden fariña, plátano, pescado, carne de monte, frutas y criznejas de irapay en Pebas y ocasionalmente en la guarnición de Pijuayal. A veces llevan frutas y carne ahumada hasta Iquitos. La madera es comercializada con “patrones” de Pebas y empresarios de Iquitos. La artesanía se vende en la comunidad (Pucaurquillo) a los turistas visitantes y en el mercado artesanal de Iquitos. Hasta hace pocos años, los comuneros sacaban del bosque chonta de huasaí que vendían a un comunero que la comercializaba en la conservería CAMSA de Iquitos.*

*Los comuneros de **Santa Rosa** comercializan leña de capirona regularmente en Requena (S/. 10.00 cien rajas). El arroz, el maíz, la sandía, los melones, las papayas son llevados al mercado de Iquitos. Ají dulce, cebolla china, tomate, yuca, plátano, chiclayo, toronja, cidra, naranja, sachapapa, pijuayo, carne y pescado y las artesanías son vendidos en Requena.*

***Sapuena** vende todos sus productos hortícolas, de caza y de pesca en Iquitos. Siendo habitantes de la provincia de Requena, los comuneros a veces tienen que hacer trámites administrativos en la capital de la provincia; en esta oportunidad llevan consigo algunos productos de la chacra o del bosque cuya venta les proporciona su “bolsa de viaje”.*

Por invertirse en esferas de distinta amplitud y alcance social, la producción bosquesina no puede llamarse “de auto-subsistencia”. Una unidad doméstica siempre produce más de lo que ella inmediatamente consume. Con su excedente abastece un círculo de personas con que la unidad doméstica está socialmente vinculada (solidaridad basada en el parentesco, la vecindad, la amistad) o con las que mantiene relaciones comerciales²⁴.

²⁴ Pero, al sembrar una chacra, la chacrera también toma en cuenta que una parte de sus semillas (p. ej. de maíz) o de sus productos será consumida por animales: pajaritos, ratones, ahuje, pichico, - y hasta venado

Por otro lado, es importante notar que los productos del mercado, en primer lugar, abastecen la unidad doméstica (vestimenta, herramientas, enseres domésticos), en menor grado al círculo ampliado de los visitantes y sólo ocasionalmente al grupo de solidaridad laboral, — cuando, por gusto de prestigio, el dueño de la minga ofrece tallarín o arroz a comer y aguardiente a beber. La organización de una fiesta, en cambio, exige mayor inversión en bienes del mercado: cartuchos y pilas para la caza, aguardiente, decoración, música, a cuya compra los comuneros contribuyen con cuotas en dinero que se fijan en la asamblea comunal. Estas cuotas también alimentan la caja de los premios que se ofrecen en los campeonatos inter-comunales.

Satisfacción del gusto en las actividades, satisfacción del gusto en el consumo, estándar de vida bosquesino y la noción de “inversión”.

Observamos que la cantidad de producción invertida en las diferentes esferas de consumo, inclusive el mercado, corresponde a la satisfacción de ciertos gustos y necesidades básicas que definen el estándar de vida del bosquesino en la comunidad de hoy. Existe cierto balance (o “equilibrio”) entre la satisfacción del gusto en las actividades variadas a las que el bosquesino se dedica y la satisfacción de sus gustos de consumo. Llamamos este balance el *estándar de vida bosquesino*.

Lo propio de este balance (“equilibrio”) es que tiene un fuerte poder de regulación social en un sentido igualitario: todos los bosquesinos reconocen sus valores personales en este estándar y quien da señales de sobrepasarlo se vuelve víctima de la envidia. Decimos víctima, porque cualquier accidente o desgracia que afecte a la familia sobresaliente será interpretado como acto de maldad o de brujería de algún envidioso, y para evitar futuras desgracias, esta familia volverá a conformarse al nivel general del estándar de vida renunciando a las ventajas que había ganado.

y sajino en ciertas regiones. Su chacra, desde luego, también es una contribución — prevista y aceptada por las horticultoras — a la alimentación de los animales, los seres de la naturaleza de las purmas y del bosque. Este consumo limitado de los animales en la chacra es comentado como algo “normal”, que “siempre es así” y no despierta ni queja, ni rabia en la dueña de la chacra. Sin embargo, cuando la chacra está invadida por una mayor cantidad de animales (inclusive hormigas curuinsi, larvas etc.), éstos son considerados como una “plaga” (tradicionalmente atribuida a una maldad, una “brujería” por parte de personas “envidiosas” que tienen control sobre estas especies) y se los combate por medio de la caza, de trampas, del corte de las partes agusanadas de los tallos de plátano y, hoy en día, de veneno químico contra los curuinsi.

*En **Pucaurquillo** hemos observado un caso de incendio de una casa en el que la familia dueña perdió el conjunto de sus enseres domésticos y herramientas de trabajo. El acto fue interpretado como expresión de una envidia. Se trataba de una familia que mostraba un poco más de iniciativas y espíritu emprendedor que las otras y que, gracias a su organización laboral, había adquirido ciertos bienes, como varias redes de pesca y utensilios de cocina, que reflejaban – a la vista de todos – un bienestar material mayor del estándar de vida promedio.*

*En **Sapuena**, un comunero, de un día a otro, equipó una bodega grande, que el propietario justificó con sus ahorros de muchos años (mientras que los comuneros lo sospechaban vinculado al narcotráfico). En el año 2002, el negocio de la bodega colapsó por haber su dueño invertido su dinero en la campaña electoral del nuevo alcalde. Sin embargo, los comuneros renunciaron a comprar en su tienda porque ya no estaba abastecida con todas las mercancías de antes. El dueño, por su lado, interpretó su fracaso por la envidia de los comuneros.*

Este equilibrio entre gustos de trabajo y gustos de consumo que es el estándar de vida bosquesino no deja espacio para la acumulación de bienes, y poco para la inversión. En la ciudad, en cambio, donde reina el consumerismo, el gusto del consumo prevalece sobre el gusto de trabajo, salvo tal vez en el caso de ciertas profesiones intelectuales. Desde luego, en el medio social bosquesino no opera el estímulo propiamente económico que anima el sujeto económico urbano y lo impulsa a consumir lo que la propaganda (publicidad) le quiere imponer. La economía de por sí, en el mundo bosquesino, no es un nivel de significación pertinente. Es una variable entre otras en la medida en que el acceso al dinero es un componente entre otros de sus esferas de consumo. Además, es un componente coyuntural que es función de necesidades precisas y ocasionales: no se quiere ganar más dinero para sobresalir de sus vecinos y manifestar una nueva base material del prestigio, se quiere ganar simplemente dinero para satisfacer las necesidades básicas y gustos existentes.

La inversión existe entre los bosquesinos aunque en grados variables. Existen personas que se esfuerzan por ganar una suma de dinero que les

permite comprar una red para la pesca, un pequepeque o una motosierra para aumentar el rendimiento de su trabajo y para aliviarlo. Ambos factores, nuevamente, son asuntos del gusto, más que de una necesidad constringente. Generalmente, logran acceder a tales bienes gracias a ciertas oportunidades coyunturales: la oferta de participar en una faena de madera, de vender pescado a unos botes congeladores (Ucayali) o de ganar durante cierto tiempo un sueldo en una obra pública de la municipalidad (Ampiyacu).

Hace veinte años, los jóvenes huitoto, bora y ocaina del Ampiyacu que querían comprarse ropa moderna y un equipo de radio, se iban a trabajar en la coca en el río Putumayo (“raspachines”), en el lado colombiano. Y una vez ganado el dinero suficiente regresaban (si es que podían liberarse de los vínculos laborales en este medio entonces muy controlado).

Vemos que aún en estos casos de mayores inversiones en dinero, el bosquesino responde a gustos aprovechando oportunidades coyunturales. No vemos al bosquesino acumular pacientemente un ahorro para que un día logre adquirir un pequepeque.

*En la comunidad bora de **Pucaurquillo**, el curaca ofreció a uno de los autores del presente trabajo fabricar un manguaré de tamaño real en cambio de un pequeño pequepeque. El curaca buscaba la oportunidad para obtener con un solo trabajo, de una sola vez, el motor deseado, aun cuando, como la experiencia lo demostró, no tenía ninguna prisa para acceder a su bien, pues él trabajaba ocasionalmente, según su gusto, en la confección de esta obra.*

La relación social de la “habilitación” recibe su sentido en este contexto. Por el hecho de entregar un bien valioso (pequepeque, motosierra) como adelanto, el habilitador crea una relación personal de confianza con la persona del habilitado. Éste beneficia en determinada coyuntura de la satisfacción de un gusto mayor con la obligación de devolver el valor recibido en forma de productos de su trabajo (p.ej. trozas de madera). La explotación cuantitativa resulta de la sobre-valoración del bien entregado por parte del habilitador y la sub-valoración del producto recibido por este mismo, en cuyas manos queda, a la vez, la cubicación y la fijación de los precios. El bosquesino habilitado acepta esta explotación, pues

no tiene otra alternativa para acceder al bien de su gusto — y accede a ello de un solo golpe y sin esfuerzo de ahorro —, y generalmente respeta la relación personal de confianza, aun cuando a veces los lapsos de la devolución del valor exceden las expectativas del habilitador. La obligación de trabajar inducida por un “regalo” recibido con anticipación resulta de la regla de reciprocidad que está profundamente anclada en la vida social bosquesina. De esta manera, la habilitación tiene dos caras: una cara económica que mira hacia el habilitador y favorece su interés explotador, y una cara social que mira hacia el habilitado y que expresa los valores sociales inter-personales ligados a la reciprocidad y la solidaridad bosquesinas. Los patrones de los años treinta a setenta han sabido explotar esta relación cualitativa en beneficio de notorias ganancias cuantitativas a través de esa sobre- y sub-valoración constante de los bienes adelantados, respectivamente los productos recibidos. Casos semejantes se siguen dando en ambas zonas estudiadas, aunque hoy en día se trata precisamente de casos y no más de relaciones continuas de endeudamiento.

*En **Pucaurquillo** del Ampiyacu, el presidente de la comunidad, un mestizo casado con una mujer huitoto, en noviembre de 2002, fue habilitado con dinero por una empresa maderera de Iquitos. Él, a su vez, habilitó con parte de este dinero a unos seis comuneros entregándoles bienes (pequepeque). Éstos sub-habilitados contrataron obreros entre los comuneros a los que pagaban jornales (S/. 10.00) con el dinero recibido de habilitador principal, y entregaron el producto de la faena al habilitador principal que valoró el pié cuadrado de madera blanca S/. 0.18, mientras que la empresa iquiteña le iba a pagar S/. 0.20. Como arriba lo mencionamos, los obreros hubieran podido aumentar el número de trozas cosechadas — y con eso las ganancias del habilitador y de los sub-habilitadores —, si no hubieran, al mismo tiempo, cazado y pescado siguiendo su gusto por la diversificación de las actividades y el consumo de carne y pescado. Durante los días dedicados a estas actividades los jornaleros no recibían pago. La satisfacción del gusto (comer carne o pescado en vez de enlatados) predominó sobre el afán de ganancia monetaria.*

*En **Santa Rosa**, en 2001, un habilitador de Iquitos llegó a la comunidad con 5 obreros y habilitó a 4 comuneros con ropa, zapatos y machetes; el saldo del producto maderero debía pagar en dinero. Además, se comprometió frente a la comunidad a arreglar la batería del grupo electrógeno, a entregar un cilindro de petróleo y 10% de la utilidad total en efectivo. El habilitador no saldó la cuenta ni con los comuneros, ni con la comunidad. La segunda vez que llegó para recuperar las 40 trozas de madera blanca y roja que habían quedado en la comunidad, ésta rehusó a entregárselas porque no había cumplido con su compromiso. La comunidad, por su lado, vendió las 40 trozas a un maderero de Requena, quien tampoco pagó la suma convenida.*

*En **Sapuena**, un maestro habilita con cartuchos, sal, linterna, pilas a un cazador de la comunidad para que se ausente de 15 a 20 días. La producción pertenece al habilitador que evalúa el precio por kg y descuenta el precio de los adelantos materiales entregados. En otras oportunidades, habilita a un cazador con cartuchos por un día de caza. Al regreso evalúa el precio de la carne, descuenta el precio del cartucho (S/. 2.00) y paga el resto al cazador para recibir el mitayo. En cambio, tres familias emparentadas extraen madera por su propia cuenta, sin habilitación, y llevan la madera en balsas a Iquitos donde la venden. Un pescador quiso ser habilitado por uno de los autores del presente trabajo: quiso recibir una red, un “rapiheo” (red en forma rectangular que se arma en el agua para guardar los zúngaros vivos), anzuelos e hilo de nylon comprometiéndose a entregar el producto de la pesca hasta cubrir el valor de la inversión de aproximadamente S/. 300.00. No contempló la posibilidad de ahorrar esta suma trabajando con el equipo que tenía a su disposición (una red y anzuelos para coger zúngaro), a pesar que de esta manera hubiera podido mejorar sus herramientas poco a poco.*

En estas situaciones, el gusto por el consumo antecede el gusto por el trabajo; no existe el gusto de trabajar para ahorrar. Se quiere recibir el instrumento de trabajo antes de trabajar, y eso sobre la base de una relación personal de confianza: la reciprocidad iniciada por el

habilitador (deuda). De esta manera entendemos que el bosquesino, que quiere acceder a cierta cantidad de bienes de mercado que sobrepasan las pequeñas sumas gastadas diariamente, obtiene el aliento y gusto para su trabajo de la satisfacción anticipadamente recibida y creadora de lazos de confianza personal y reciprocidad.

Para completar el análisis de las motivaciones por el gusto y el ingreso monetario, debemos considerar los casos en los que el constreñimiento empieza a prevalecer sobre el gusto en las actividades del bosquesino. Esto ocurre, por ejemplo, cuando un bosquesino desea que sus hijos superen la condición social de sus padres mediante estudios secundarios y eventualmente superiores. El mantenimiento de los hijos en la ciudad causa gastos que el bosquesino tiene que esforzarse a sufragar diariamente. Esto provoca una presión sobre sus actividades que deben cumplirse para conseguir los recursos monetarios correspondientes. En estas condiciones, las actividades pueden llegar a ser asumidas bajo la sensación del constreñimiento y ya no con el gusto que deja al bosquesino libre de escoger su actividad. Por eso, el bosquesino hablará de los “muchos sacrificios” que está haciendo para sus hijos.

*En **Santa Rosa**, cuatro familias de hermanos y tres familias no emparentadas han ido a vivir a Requena para que sus hijos estudien en el colegio secundario. Al mismo tiempo guardan sus casas en la comunidad para conservar, como comuneros, el derecho sobre los recursos. Los siete hombres mantienen sus familias en la ciudad extrayendo leña de capirona en Santa Rosa y vendiéndola en Requena. Tienen que dedicarse con afán a esta actividad por las necesidades de su familia en la ciudad y no tienen otras opciones para obtener un ingreso regular. Desde luego, trabajan bajo el constreñimiento de esta situación. Dos de estas familias han abandonado este esfuerzo y regresado a la comunidad.*

*En el **Ampiyacu**, en las comunidades que no tienen un colegio como Pucaurquillo y Brillo Nuevo, las familias que tienen hijos en edad de entrar en la escuela secundaria construyen una casa en Pebas y residen temporalmente o de manera duradera en la ciudad durante el tiempo que sus hijos asisten al colegio. Para subsistir, hacen chacras en los alrededores de Pebas. Las familias que alojan a sus*

hijos en la ciudad, pero siguen viviendo en la comunidad, mandan semanalmente víveres (casabe, tucupí, plátano, pescado, carne) a sus hijos que preparan solos su comida. La educación secundaria de los hijos en el Ampiyacu no trae consigo el mismo constreñimiento que en el Ucayali, pues los hijos se mantienen de la producción doméstica realizada en la comunidad o en Pebas. Requena es más urbanizado que Pebas y en sus alrededores no quedan terrenos disponibles para nuevos horticultores; el comercio está más desarrollado y la economía monetaria más intensa.

Observamos que en el Ampiyacu el deseo de superar el *estándar de vida bosquesina* en la generación siguiente, proporcionando a los hijos estudios secundarios en la ciudad, aparentemente no afecta el equilibrio entre gusto de trabajo y gusto de consumo que define dicho estándar de vida. La producción doméstica diversificada y efectuada en el marco de la solidaridad laboral, incluyendo la artesanía, provee los medios necesarios para mantener a los hijos en la capital distrital. En cambio, en el caso de Requena, las necesidades monetarias del consumo urbano imponen al comunero, que quiere mantener hijos y familia en la ciudad, una actividad de segura remuneración — producir leña regularmente demandada en la ciudad — que éste asume como un constreñimiento con la esperanza que sus hijos saldrán de la condición de vida bosquesina, es decir, del estándar de vida actual de la familia. En este caso, la superación de la condición actual en la generación siguiente se basa sobre un sacrificio de bienestar en la generación de los padres, mientras que en el Ampiyacu, tal sacrificio no es necesario (aunque, sí, aparece cuando una familia manda a un hijo a estudiar en Iquitos, en la universidad).

La poca sostenibilidad que han tenido los proyectos fomentados por el gobierno y ONGs (reforestación, plantación de camu-camu, piscigranjas, crianzas) para cambiar el estándar de vida bosquesino parecen indicar que este estándar, a la vez, satisface al productor en sus gustos y le da la seguridad existencial: le garantiza un nivel satisfactorio de vida. El bosquesino, sin embargo, a menudo piensa en un cambio de vida no para sí mismo, sino para sus hijos y para eso opta por la educación secundaria e, inclusive, a veces, está dispuesto a sacrificar una parte de su bienestar dedicándose a una actividad individual, monótona y penosa en beneficio de esta superación en la generación de sus hijos. La exigencia de tal sacrificio parece no ser la misma en los diferentes lugares de la Amazonía, pues hemos visto que los estudios secundarios de los hijos en

el Ampiyacu son posibles en base a la producción doméstica diversificada habitual que es parte del estándar de vida bosquesina.

La estrategia de incentivos tendrá que tomar en cuenta este apego de la población bosquesina a su estándar de vida y la proyección de cambios eventuales sobre la generación siguiente. Los casos arriba mencionados de reforestación con madera roja de parte de horticultores de altura, en el Ampiyacu y, en menor grado, en el Ucayali, indica una previsión parecida de beneficios para los hijos. Este hecho parece indicar que cualquier incentivación respecto a la conservación y el manejo de la diversidad biológica tendrá eventualmente más éxito si se ubica en una perspectiva que prevé beneficios para los hijos que si quiere producir cambios y efectos inmediatos en beneficio de la actual generación de adultos. Además, si debe haber cambios en el estándar de vida actual en un lapso más breve, éstos deben abarcar el conjunto de los comuneros y ser beneficiosos para este conjunto, pues se debe evitar fomentar la desigualdad contraria a las prácticas de la solidaridad y productora de la “envidia”.

El estándar de vida bosquesino, entendido como el conjunto de los factores culturales, sociales, lingüísticos y naturales que condicionan, a través de sus formas, valores, sentidos y contenidos, las actividades sociales, tiene su fuerza de cierto equilibrio entre gusto de trabajo y gusto de consumo. Por eso, cualquier intervención foránea — por ejemplo mediante “incentivos” — debe respetar ese equilibrio, es decir, primero, conocer y comprender sus factores, fundamentos y lógica subjetivos, y segundo, articular eventuales propuestas de cambio con los factores culturales, sociales, lingüísticos y naturales existentes y objetivos dentro de cuyo marco se motivan y desarrollan las actividades del sujeto bosquesino.

CAPÍTULO IV: LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y LA DINÁMICA DE LA SOCIEDAD BOSQUESINA

Las condiciones objetivas y los factores subjetivos del cambio: las oportunidades y limitaciones, las aspiraciones y frustraciones; la razón de los proyectos exitosos y de los proyectos fracasados.

El cuadro de los rasgos positivos de la sociedad bosquesina que hasta ahora hemos pintado puede dar la idea de una sociedad estable, inamovible y hasta estancada, aunque varias veces hemos evocado cambios por ejemplo en el uso de los recursos, en las técnicas, en la economía, en las formas de discurso e inclusive en la religión. Para entender con qué factores subjetivos y condiciones objetivas los incentivos deben articularse para inducir cambios, aún respetando los valores positivos que fundamentan el estándar de vida bosquesino actual — y más allá, basándose sobre ellos —, debemos identificar estos factores y condiciones en los procesos de cambio observados. La historia nos muestra que los rasgos positivos descritos no han sido la causa de un estancamiento, sino han permitido a la población bosquesina adaptarse a nuevas coyunturas, oportunidades y experiencias para beneficiarse de ellas sin renunciar fundamentalmente a sus propios valores sociales.

Para quien medita sobre incentivos “adaptados” a la sociedad bosquesina, una fuente de inspiración es ciertamente el estudio de la historia de estas adaptaciones exitosas que, todas, son el resultado de iniciativas personales y, desde luego, se sitúan dentro de la *lógica de vida* de los bosquesinos. Ésta, por consecuencia, no es un obstáculo a la evolución histórica, sino su condición. Nuestro reto es comprenderla, no como una estructura rígida y fijada de una vez por todas, sino como un potencial subjetivo de cambio que, sin embargo, sólo se realiza en determinadas condiciones sociales, es decir, cuando se puede apoyar sobre un consenso social y motivaciones comunes, que, por ejemplo, apuntan a la igualdad de todos los comuneros frente a un estándar de vida común, a la libertad de decisión de todos, a la pluri-actividad, a la seguridad

existencial basada en la solidaridad y al criterio del gusto para priorizar y efectuar las actividades.

Aparentemente, nos encontramos delante una contradicción cuando, por un lado, observamos los cambios históricos realmente ocurridos en las comunidades en los últimos 50 años, y, por el otro, el fracaso de los proyectos de desarrollo implementados por el Estado u ONGs que apuntan a un cambio. Hablando de fracaso, pensamos sobre todo en las iniciativas de FONCODES entre 1994 y 2000 que han dejado rastros de “ruinas” en un gran número de comunidades: piscigranjas, criaderos de chanchos y galpones de gallinas, conejos y cuyes abandonados y plantaciones de pijuayo y camu-camu sin salida al mercado; lo único que subsiste son las infraestructuras de urbanización: veredas de cemento y puentes de madera, a veces plantaciones y piscigranjas en desuso o a medio acabar. Ese abandono, cabe subrayarlo, ocurre a pesar de que las mismas comunidades hayan firmado las solicitudes manifestando así su acuerdo con los proyectos, y a pesar de que los comuneros, en todos estos casos, hayan invertido su trabajo personal en la creación de lo que hoy en día son “inutilidades”.

Los promotores podían con cierta razón afirmar que los comuneros “quieren” el proyecto y justificar sus inversiones con el deseo de la comunidad; inclusive, su participación activa en la ejecución de los proyectos podía ser interpretada como señal de su voluntad. ¿Porqué, entonces, el abandono posterior?

Nuestras hipótesis son las siguientes:

(1) El bosquesino es curioso y abierto a nuevas experiencias sobre todo cuando están acompañadas de aportes materiales: dinero, herramientas e insumos a los que la escasez monetaria le prohíbe el acceso; mientras que sigan estos apoyos, la motivación al trabajo se nutre de ellos; el hecho de que estos aportes endeudan al bosquesino, no parece ser un obstáculo, ya que en la mayoría de los casos la deuda nunca se paga, y eso sin consecuencia alguna, como se ha visto precisamente en el caso de FONCODES, pero de lo cual también testimonian otros “proyectos de desarrollo” (p.ej. el proyecto danés de Pacaya-Samiria). Cuando estos aportes cesan, la motivación también cambia y, en la mayoría de los casos, cesa. Las ventajas materiales ofrecidas por un proyecto motivan la acción de los bosquesinos, mas no el contenido mismo de los proyectos. Eso nos lleva a una segunda hipótesis:

(2) Las actividades productivas implementadas no han logrado cambiar la *lógica de vida* de los actores en la medida en que no se han articulado con el saber y saber-hacer bosquesinos, ni con la organización

y los valores sociales que subyacen a los procesos productivos, o dicho con otras palabras, estas actividades no se han integrado en la *cotidianidad* bosquesina. Una parte de la motivación para ejecutarlas, fuera de los aportes materiales, se arraigaba en la *relación de dominación*, es decir, en el hecho de que una persona de origen urbano y de prestigio (un “ingeniero”), es decir, un miembro de la sociedad dominante, “mandaba hacer”. Decimos así aun cuando el discurso del promotor ha tomado la forma de una “propuesta”. Si eso es cierto, entonces la famosa “participación” de los comuneros en un proyecto es la señal de su sumisión a un actor dominante, y no la prueba de su deseo y voluntad “auténticos”.²⁵ Eso nos lleva a considerar la “verticalidad” del diálogo entre personas dominantes y dominadas como una de las razones por las que los comuneros hacen caso al promotor urbano y al mismo tiempo como una razón de la falta de durabilidad de los proyectos. Cuando los “ingenieros” ya no regresan a la comunidad, la autoridad dominante ha desaparecido. A pesar de llevar a cabo las acciones requeridas para la ejecución del proyecto, los bosquesinos no se han apropiado sus contenidos y menos sus consecuencias. De ahí una tercera hipótesis:

(3) Los proyectos de desarrollo proponen en primer lugar “remediar a la pobreza”, con lo que se entiende “aumentar los ingresos monetarios” de los bosquesinos. Que este objetivo corresponda a una aspiración del bosquesino, no lo dudamos; pero, decimos: “a una aspiración entre una multiplicidad de aspiraciones que los proyectos no toman en cuenta.” Es necesario reconocer que la aspiración a mayores ingresos no tiene el mismo peso en el universo socio-cultural bosquesino y en el urbano. Sino ¿cómo explicar que el bosquesino no dedique todos sus esfuerzos a producir más, más diversamente y vender más, en distintos lugares, aprovechando la oferta de criar peces, gallinas, chanchos, cuyes, conejos? Parece que el bosquesino, sí, quiere ganar más dinero, pero no bajo cualquier condición de vida. Su noción de calidad y mejoramiento de vida no coincide con las representaciones que los promotores urbanos se hacen de ella tomando sus propios deseos y aspiraciones como universales, o, por lo menos, como también valederos para los bosquesinos. O dicho de manera más concreta: el dinero, aunque tenga importancia en la vida bosquesina, no tiene la misma importancia que en la vida urbana. Esta afirmación se sustenta en el hecho que la subsistencia del bosquesino — y

²⁵ A fin de ilustrar los mecanismos de dominación e imposición que utilizan los “ingenieros” cuando dialogan con los comuneros, incluimos en el ANEXO I la descripción etnográfica de esta clase de diálogo que pudo hacer Carlos Suárez cuando estuvo presente en las reuniones de un ingeniero promotor de un proyecto del IIAP-Comisión Europea con una comunidad shipibo.

desde luego su seguridad existencial — proviene de su propia producción y no depende del dinero. El bosquesino sabe: “siempre tengo qué comer y hasta para compartir con otros y mantener así amistad, alegría y placer con otros” (es decir, relaciones de solidaridad). La necesidad de dinero, entonces, no ejerce la misma fuerza de presión sobre la persona bosquesina y la urbana. De ahí que el grado de motivación por mayores ganancias sea menor en el bosquesino que en el ciudadano, ya que — y eso sigue de lo que antes demostramos — tiene un *estándar de vida* distinto, pero que le satisface y que comparte de manera *igualitaria* con los otros comuneros. Por consecuencia, sólo si este estándar de vida comunal cambia comunalmente, nuevas aspiraciones tendrán el respaldo social para que las actividades que las satisfagan se integren en la cotidianidad de una comunidad. Los promotores del desarrollo, por un lado, no tienen una conciencia clara de la importancia de la igualdad de los comuneros ante su estándar de vida, ni de las condiciones que sería necesario crear para que este estándar cambie “colectivamente”. Eso nos conduce a una cuarta hipótesis:

(4) Mayores ingresos sólo pueden obtenerse con mejores condiciones de mercado. Los proyectos de desarrollo se limitan generalmente a aumentar o diversificar la producción, mas no se preocupan a mejorar las condiciones de la comercialización. Por esta razón, los comuneros, en el marco del proyecto mismo, nunca descubren las ventajas económicas que los promotores les han anunciado y con las que han justificado sus propuestas innovadoras. Este hecho revela que los responsables de los proyectos (los “desarrollistas”), a pesar de su ideología productivista y su objetivo explícito de mejorar el nivel de ingreso del bosquesino, nunca han atacado el problema en el punto donde la palanca tuviera un efecto multiplicador. El ejemplo del éxito de algunos comuneros que toman mayores iniciativas a consecuencia de un proyecto podría motivar a otros comuneros, pero el proyecto nunca llega a demostrar el éxito, de manera que, inclusive, los más motivados abandonan sus iniciativas. Crear mercado, diversificar el mercado, informar sobre los precios en distintos lugares, poner en contacto a los productores con los consumidores o mayoristas y acortar la cadena de los intermediarios, coordinar la producción y organizar la venta acopiando los productos instaura condiciones para que todos los comuneros experimenten ventajas económicas y, en función de los mayores ingresos generalizados, eleven su estándar de vida comunal. Hacer descubrir a los bosquesinos estas nuevas posibilidades, les permitiría entrar activamente en competencia con otros actores económicos, confrontarse con el “mercado injusto” y

los privilegios urbanos y organizarse para ejercer su poder económico y social. Si el éxito económico comprobado crea suficiente motivación en los comuneros, adaptarán sus conductas a las nuevas exigencias técnicas y organizativas que resultan de las nuevas oportunidades.

*En **Pucaurquillo**, los comuneros que participaron en los proyectos de FONCODES se han quejado que los “ingenieros” de este organismo han recogido los primeros productos logrados por su trabajo (gallinas parrilleras, huevos, etc.), se los han llevado diciendo que los van a vender y, luego, entregar el dinero a los productores, pero que éstos, finalmente, nunca han recibido el dinero. Es decir que los “ingenieros” y promotores de FONCODES se han apropiado en su beneficio personal las ganancias de los comuneros, lo que no sólo causó la cólera de los bosquesinos, sino también los desanimaron a seguir manteniendo lo que los proyectos han iniciado. La corrupción de los funcionarios urbanos, su afán de mejorar sus propios ingresos a expensas de los productores bosquesinos, tienen larga tradición en el medio bosquesino. Basta con recordar las trampas que los funcionarios de ECASA armaron para que los bosquesinos arroceros vendieran su cosecha, dizque “con demasiada humedad”, a intermediarios listos a comprarla al contado pero a bajo precio, para luego, en complicidad con los funcionarios, venderla a ECASA a precio fijo, compartiendo las ganancias así logradas con los funcionarios (Testimonios recogidos en el bajo Ucayali).*

De ahí resulta que las conductas corruptas de los promotores urbanos son corresponsables de los fracasos de los “proyectos de desarrollo rural”, y que, desde luego, cualquier cambio en la concepción de estos proyectos exige no solamente una adecuación al estándar de vida, el bienestar y los valores sociales bosquesinos, sino también un cambio en las conductas corruptas de las élites regionales y de sus promotores delegados a las comunidades.

Cambios insensibles – cambios por ruptura.

Que reglas claras de comercialización y precios previsible y garantizados son capaces de motivar la producción bosquesina, nos

lo demuestra la historia de los cambios ocurridos en las comunidades bosquesinas en los últimos 50 años. Pero, para evitar todo malentendido de nuestro discurso, comentamos la palabra “adaptar”. Con ella queremos aludir al hecho que los valores socio-culturales positivos antes mencionados funcionan como un filtro que deja pasar nuevas formas de conductas, nuevos valores y nuevos sentidos *preferencialmente* sólo en la medida en que no provocan una *ruptura* con las formas, los valores y los sentidos establecidos en las conductas rutinarias, habituales que dan – comprobadamente – la seguridad existencial a los miembros de una sociedad que benefician de su libertad e independencia gracias a la producción de su propia subsistencia y del excedente necesario para practicar la solidaridad y acceder al mercado en la medida en que su estándar de vida lo exige.

Con el término de “ruptura” nos referimos a la percepción consciente del bosqueño de la contradicción entre, por un lado, lo que él sabe, sabe hacer y aprecia y, por el otro, lo que él debería hacer para alcanzar un nuevo objetivo y las consecuencias de este cambio. Los cambios históricos ocurridos, pensamos, son o cambios conscientes compatibles con los valores, las formas y los sentidos tradicionales (p.ej. el cultivo de arroz, el uso de redes, de la escopeta), o cambios inconscientes, es decir, nuevas conductas adoptadas, por imitación (moda, bienes de consumo) o inducidas (p.ej. por la educación y por el uso del dinero) sin que los sujetos prevean sus consecuencias sobre el sistema tradicional de valores y, desde luego, no sientan contradicción alguna, — lo que no excluye que la perciban *a posteriori*, como en el caso del “mayor egoísmo” diagnosticado por una comunera de Pucaurquillo como consecuencia del uso del dinero. Se puede, en este caso, hablar de “cambios insensibles”, cambios que son adoptados como evidencias sin que se haya interrogado conscientemente su significación para el sistema tradicional de valores. La característica de estos cambios insensibles es su lentitud. Cambios rápidos y que contradicen el sistema socio-cultural bosqueño generalmente causan conflictos, pero, en ciertas circunstancias, pueden realizarse. Es eso el caso cuando una parte de una comunidad hace caso al misionero de una secta y se “convierte”. Las nuevas conductas — p.ej. el rechazo del consumo de masato y de las festividades comunales — infringen los valores de la solidaridad tradicional y causan fricciones intra-comunales. Se trata entonces de una “ruptura”, ya que los religiosos están conscientes de la contradicción entre sus nuevas conductas y las que practicaban antes y las que otra parte de la comunidad mantiene.

Otro nivel de “ruptura” descubrimos en la adopción de motores (fuera

de borda, pequepeque, motosierra, generador de luz) que no se articulan con ninguna base técnica propiamente bosquesina y que, a pesar de significar un nuevo universo de manejo y comprensión, fueron integrados en la cotidianidad bosquesina en muchos lugares. Esta integración se hizo progresivamente y, con ella, el aprendizaje del funcionamiento de la nueva tecnología. En este proceso se crearon un lenguaje interpretativo y gestos técnicos nuevos y propiamente bosquesinos (p.ej. el uso del machete, cuchillo o palos de madera en la reparación de motores, el término de “cruzado” para significar un defecto de las bujías...).

Este fenómeno nos muestra que en ciertas condiciones la “ruptura” con el universo socio-cultural bosquesino se da, y esta ruptura se sitúa tanto en el mundo material como en el religioso. En el primer caso, se trata de una herramienta cuyo efecto positivo (ahorro de energía humana, comodidad) es inmediato y, desde luego, evidente (como lo fue el del hacha de acero en el tiempo de las misiones de los siglos XVII y XVIII la que se volvió rápidamente una herramienta muy codiciada y un precioso bien de intercambio). Eso, precisamente, no es el caso de las “innovaciones” en la producción hortícola o en la crianza de animales. En el segundo caso, el de la religión, se trata de un efecto del miedo (se sabe cuán intensa es la prédica del infierno; algunos misioneros utilizan inclusive películas para ilustrar el fin del mundo), de la dominación (con mayor razón cuando el misionero es extranjero) y de la superioridad técnica del mundo “occidental” asociada a la superioridad de su dios; todo eso, combinado con la creación de un sentimiento de preeminencia electiva (“somos hombres y mujeres elegidos, mejores”), que se contrapone explícitamente a la igualdad tradicional de todos los comuneros, y, eventualmente, con el interés por bienes materiales o educación cuyo acceso la nueva iglesia facilita. El éxito de los misioneros puede contar en muchos casos con el apoyo de las mujeres que ven en la nueva religión un remedio contra el frecuente abuso de alcohol de sus esposos, de cuyas consecuencias, a menudo violentas, sufren. La conversión siempre es la consecuencia de un discurso, de una retórica que logra conmover al interlocutor; este discurso es más eficiente, en la medida que el misionero es más consecuente en su propia conducta. Como lo expusimos arriba: en una sociedad cuya comunicación es exclusivamente oral, la palabra tiene valor de acto, y este acto es el miedo (combinado con la esperanza de felicidad eterna) que el misionero logra hacer sentir en sus interlocutores mediante su discurso y el prestigio de los “mejores”, fuente de una desigualdad creada; su conducta conforme a su prédica da realidad a su palabra. Pero en caso de contradicción, corre el riesgo de desvalorizar su palabra y de perder su eficiencia.

*En la comunidad bora de **Brillo Nuevo**, un predicador evangélico bosquesino (mestizo amazónico) fundó, con una parte de los comuneros, una nueva iglesia, al lado de la iglesia evangélica ya existente y creada hace mucho años por el misionero norteamericano del Instituto Lingüístico de Verano. Cuando empezó a seducir muchachas, toda su obra peligraba. Sólo una campaña de propaganda, acusando de “malas lenguas” a los comuneros críticos que denunciaban su comportamiento, logró salvarla parcialmente.*

Cierta ruptura también ocurrió en el nivel social cuando los comuneros tenían que asumir los roles de dirigentes y autoridades comunales después de la salida de los patrones. En las comunidades indígenas, la Ley de las Comunidades Nativas de Selva de 1973 previó una organización comunal sustentada en el reconocimiento legal de la comunidad y la atribución de un territorio comunal de parte del Estado. El organismo del Estado SINAMOS trabajó directamente con las comunidades para implementar su organización.

*En el **Ampiyacu**, de este proceso resultó que un presidente, un secretario, un tesorero y dos vocales, así como un curaca como representante de la autoridad tradicional fueron elegidos y asumieron de ahí en adelante la responsabilidad organizativa y representativa en las comunidades. Eso significaba formalmente una ruptura con los lazos de dependencia del “patrón” que antes prevalecían y en función de los cuales el “patrón” era el vínculo entre la sociedad indígena y la sociedad regional, tanto administrativa, como económicamente. A la autoridad tradicional de los curacas, basada en su control sobre las fuerzas de la naturaleza ejercido mediante el orden ceremonial en beneficio del bienestar de la población, se adjuntaba una autoridad — el presidente — que se encargaba de asuntos organizativos internos (mantenimiento de la infraestructura comunal: limpieza de las calles, plazas y canchas de fútbol) y de las relaciones entre la comunidad y el mundo foráneo (acogida de los visitantes, contactos con la administración pública, reclamos a los municipios, etc.). En la práctica, la fuerza de convocatoria y de mando de esta nueva autoridad se tropezaba con la*

libertad de decisión tradicional de las unidades domésticas y sólo lenta y progresivamente logró obtener efectos de coordinación, más que ejercer una autoridad central a la cual los comuneros todos hubieron hecho caso unánimemente. Hasta hoy en día las autoridades comunales dependen más de la buena voluntad de los comuneros que de un supuesto poder de mando para realizar su voluntad y sus propuestas. Su palabra tiene, además, un peso, aunque limitado, para disuadir la comunidad de participar en iniciativas sugeridas desde afuera o entorpecerlas.

*En el Bajo Ucayali, en **Sta. Rosa**, los comuneros, desde los años 1960 y después de la salida de su patrón, adoptaron las funciones de teniente gobernador y de agente municipal para implementar la autoridad comunal. A pesar de que los fundadores de la comunidad eran todos de origen indígena (asháninca, yagua, quichua, cocama), no optaron en los años 1970 por una organización como comunidad nativa, sino como comunidad “mestiza”. Se trataba de personas aisladas de diferentes pueblos indígenas que se habían reunido con el interés de trabajar para un patrón, que en los años 1950 los había llevado al Putumayo y al Bajo Amazonas, de donde migraron al Napo, y después de vuelta al Ucayali. En este periplo se habían adjuntado nuevos individuos indígenas al grupo. El castellano era la lengua de comunicación generalizada y la cooperación laboral bajo el mando de un patrón selló la forma de convivencia entre los miembros de este grupo pluri-étnico. La instauración de autoridades propias elegidas entre los miembros de la comunidad también significó una ruptura con el sistema patronal, y, como en el caso del Ampiyacu, esta autoridad quedó débil y sujeta a la buena voluntad de las unidades domésticas, cuyas decisiones — por ejemplo, de no acatar una decisión comunal — se podía criticar, más no anular por constreñimiento alguno. Las multas que, en un momento de la historia reciente, se establecían para familias que rehusaban participar en trabajos comunales, difícilmente lograron aplicarse y pronto se olvidaron.*

La ruptura en un nivel del universo socio-cultural tiene siempre consecuencias en otros niveles. La adquisición de un pequepeque no sólo facilita y acelera la movilidad de su dueño, sino también le ofrece una ventaja económica, pues lo puede alquilar o cobrar pasajes a otros comuneros, lo que, a su vez, intensifica la función y el uso del dinero en la comunidad a expensas de la reciprocidad que fundamenta la solidaridad. La adopción de nuevos valores, creencias y conductas morales predicadas por una nueva religión incide sobre la vida social: se modifican o se crean nuevos lazos sociales entre “hermanos/as” que se traducen en prácticas religiosas comunes: asistencia asidua al culto, cantos, “hablar lenguas”, y se instauran un discurso y conductas discriminatorios frente a los comuneros que no son “hermanos/as”, que pueden provocar una reorganización de los lazos de solidaridad en una comunidad e, inclusive, conflictos internos, hasta en el seno mismo de una “familia”. La instauración de autoridades comunales lleva a la funcionalidad y mayor eficiencia de éstas en la medida en que la comunidad como tal beneficia de realizaciones materiales cuya administración centralizada garantiza el provecho y prestigio de todos, creando una suerte de *solidaridad comunal*.

Si los cambios materiales y sociales son duraderos, en la medida en que la economía bosquesina sigue permitiendo el acceso a las herramientas nuevas y en la medida en que la comunidad se sustenta en una realidad material colectiva que exige coordinación y participación de todos, los cambios religiosos son más sujetos a regresiones. La conducta inconsecuente del pastor desvaloriza su discurso o su reemplazante local se muestra indigno de su cargo; la disciplina moral nueva — hecha sobre todo de prohibiciones — cede ante la rutina social y los valores que aseguran a los otros comuneros satisfacción y felicidad; la nueva iglesia no satisface las expectativas de los “hermanos” en cuanto a ventajas materiales, etc. A este peligro de regresión, las sectas tratan de remediar manteniendo visitas regulares de pastores a las comunidades, invitando líderes religiosos a sus concentraciones en ciudades, organizando cursos en algunas comunidades y distribuyendo bienes entre sus feligreses. La religión se sustenta en servicios y bienes “de este mundo” y alimenta la fe con esperanzas en beneficios no sólo espirituales, sino también materiales.

*Una comunera de **Brillo Nuevo** y fiel miembro y responsable de la Iglesia Bautista de su comunidad, nos mostró un día con orgullo su nuevo vestido que “mi gringo”, dijo, le había regalado cuando había participado en Iquitos en un curso de*

predicadores. “Siempre me regala ropa, que trae de los Estados Unidos,” añadió. El gringo en cuestión era el lingüista del Instituto Lingüístico de Verano que había traducido la biblia a la lengua bora y creado la iglesia en esa comunidad.

Los cambios sociales consecutivos a la ruptura provocada por la organización comunal y la instalación de autoridades comunales se han manifestado lentamente. El rol coordinador de las autoridades logró afirmarse en la medida en que los asuntos comunales por tratar aumentaron: creación y funcionamiento de la escuela, titulación del territorio, proyectos propuestos por el Estado (FONCODES) u ONGs, infraestructuras (luz eléctrica, molino de arroz, etc.). Poco a poco la noción de comunidad empezó a tomar sustancia, a movilizar a sus miembros y a motivarles a participar activamente en las actividades que concernían a todos y el marco de vida de todos. La comunidad se volvió hasta cierto punto un valor en sí, cuyo prestigio había que asegurar, sea presentando hacia afuera una imagen de limpieza y “progreso” (casa comunal, posta de salud y colegio en ladrillo, plaza central en cemento...), sea manifestando la generosidad y energía (en las fiestas o competencias deportivas inter-comunales).

*En **Pucaurquillo** del Ampiyacu, la comunidad, inclusive, tomó iniciativas económicas creando una crianza de ganado y una bodega comunales con el dinero recibido en el “Rimanacuy” y distribuido por el primer gobierno aprista de Alan García. Ambos proyectos no duraron, el primero por falta de responsables permanentes, el segundo por fiar mercancía. Los botiquines comunales implementados en Pucaurquillo y **Estirón** con el apoyo de una ONG igualmente desaparecieron, el primero por falta de administración, el segundo, por intervención del Estado que creó un puesto de salud, que luego nuevamente canceló cuando el botiquín ya había cesado de funcionar. Sin embargo, la administración de la generadora de luz en Pucaurquillo sigue funcionando, aunque mediocrementemente, entre fallas del motor, falta de repuestos y pago irregular de las cotizaciones de los consumidores para la compra del combustible.*

*En **Sta. Rosa**, la comunidad no ha asumido proyectos comunales, ni iniciativas comunales de alguna índole. La*

creación de la escuela en los años 1960 resultaba de una iniciativa individual que aprovechaba lazos personales con funcionarios del Ministerio de Educación, aunque los comuneros, sí, habían expresado su interés colectivo y, en los desplazamientos sucesivos de la comunidad, solían invertir su trabajo en el traslado del edificio. El generador de luz era una donación de la administración pública, pero no beneficia del apoyo financiero de los comuneros para asegurar la compra de petróleo; su funcionamiento, desde luego, sigue dependiendo más de donaciones que de la voluntad decidida de los comuneros.

La estructura social comunal formal, sea indígena, sea mestiza, creada en los años 1960 y 70, se ha adaptado a los valores bosquesinos de la libertad de las unidades domésticas (las que sólo recientemente empezaron a reconocer el valor funcional y de prestigio de toda la unidad social y, desde luego, el valor de algo que se puede llamar “solidaridad comunal”) y de la resistencia a una autoridad central de mando. Al mismo tiempo, la organización comunal bosquesina se ha revelado incapaz de asumir responsabilidades en algún tipo de producción y comercialización comunales o en la administración de dinero. No es que los ensayos o experiencias hayan faltado; los había, mayormente gracias a apoyos exteriores (SINAMOS, ONGs, Ministerio de Agricultura, Gobierno Central), pero nunca duraron. Los cambios en la producción y en la comercialización siempre han obedecido a iniciativas de las unidades domésticas o de grupos de solidaridad, como veremos más adelante, y hasta ahora nunca han llevado a una diferenciación económica dentro de las comunidades que haya destruido la igualdad de todos ante un estándar de vida común.

Cambios históricos en los últimos 50 años: sus factores socio-culturales, sus motivaciones y finalidades.

Examinemos ahora diferentes aspectos del cambio histórico en los últimos 50 años con el objetivo de comprender qué factores socio-culturales y qué motivaciones y finalidades subjetivas han contribuido al cambio, que tantos promotores no logran provocar.

El cambio en la producción

En el campo productivo, es notable la adopción de nuevos cultivos, el arroz y el yute, que empezó en los años 60, se expandió en los años 1970 y se mantuvo hasta el inicio de los años 90, para decaer luego bruscamente.

*En el **Ampiyacu**, ambos cultivos tenían gran acogida, sobre todo en las comunidades del Bajo Ampiyacu que tenían mayor acceso a terrenos inundables. En el Bajo **Ucayali** prevaleció el cultivo de arroz en barreales.*

Las técnicas de preparación del terreno, de siembra y de mantenimiento no exigían innovaciones significativas en relación a las diversas prácticas hortícolas tradicionales.

*Para los indígenas del **Ampiyacu** que eran tradicionalmente horticultores de alturas, la adopción de estos cultivos significó un uso más intenso de terrenos que hasta entonces eran explotados más ocasionalmente y con variedades de cultivos de corto ciclo vegetativo que habían conseguido de las poblaciones de las riberas del Amazonas.*

*En el **Ucayali**, los cultivos de panllevar en el tiempo de los patrones ya se situaban de preferencia en tierras aluviales inundables.*

Pero el hecho que no existía obstáculo tecnológico no nos explica todavía la motivación subjetiva que incitó a la adopción de estos productos. El cultivo de camu-camu tampoco presenta dificultades tecnológicas, y, a pesar de eso, no encontró la acogida amplia de que beneficiaron el arroz y el yute (cf. M. Pinedo 2004). En los años 60, si nos fijamos en el análisis histórico de Santos y Barclay (2002), los patrones, dueños de fundos, que ocupaban mano de obra mestiza o indígena, se estaban retirando por la decadencia de la economía agro-extractiva basada principalmente en la exportación (barbasco, leche-caspi, palo de rosa, pieles, ...). La población bosquesina se quedó sin acceso a los bienes del mercado. Esta necesidad la rellenaban por un tiempo los regatones que llevaban bienes industriales a las comunidades para cambiarlos (mayormente por trueque) con productos agrícolas o de extracción silvestre. Era eso el

resultado, como dicen Santos y Barclay, de una democratización de los medios de transporte, ya que en esa época habían surgido los primeros motores fuera de borda. Sin embargo, el intercambio con los regatones no tenía la misma fluidez, ni la misma dimensión que el intercambio constante, basado sobre el endeudamiento continuo, entre trabajador de fundo y patrón. Es en esta situación que el gobierno de Belaúnde crea el Banco de Fomento Agropecuario (antecedente del Banco Agrario) con el propósito de fomentar la producción agrícola y de orientarla hacia el mercado nacional y, en particular, urbano. Esta institución empezó a otorgar préstamos a pequeños productores. El movimiento siguió creciendo bajo el gobierno militar con la creación del Banco Agrario y su mayor capitalización. (Ver estadísticas en Santos y Barclay 2002).

¿Qué significaba esta oportunidad para el sujeto bosquesino recién liberado de la deuda y la dependencia del patrón? Si examinamos el uso práctico que han hecho los bosquesinos del préstamo no podemos cerrar los ojos ante la impresión de que el préstamo funcionaba como la habilitación: el bosquesino recibió un crédito adelantado con el cual, por un lado, satisfacía sus necesidades familiares inmediatas, y, por el otro, se comprometía a realizar el trabajo acordado: sembrar arroz y/o yute. El crédito no fue usado en mejorar los medios de trabajo o pagar mano de obra, como era la intención de los promotores de la modernización del agro; una u otra vez hubo que comprar semillas, pero los instrumentos de trabajo y la organización social del trabajo quedaban los mismos que antes: hacha, machete y tacarpo, y la minga. El modelo de la habilitación patronal se había aplicado al préstamo bancario; sólo, en vez de recibir bienes de consumo, el bosquesino recibió dinero, que invirtió inmediatamente en bienes de consumo. Quedaba entonces debiendo y tenía que rembolsar su deuda con su producto, como en el tiempo de los patronos, salvo que con éstos últimos, que seguían adelantando bienes sobrevalorándolos y subvaluando el producto campesino, la deuda nunca se logró cancelar. Tales casos también ocurrían con el Banco. En caso de creciente temprana, los bosquesinos podían perder su cosecha y quedaron endeudados hasta el año siguiente, para el cual podían pretender a un nuevo crédito que se sumaba al anterior. Pero el dinero siempre se usaba, podríamos decir, “con el espíritu de la habilitación”; no sirvió para aumentar la productividad, sino para satisfacer deseos inmediatos de consumo. Al mismo tiempo, el crédito no interfirió ni en las modalidades, ni en la organización laborales que se mantenían en el nivel tecnológico acostumbrado y basadas en la solidaridad laboral (minga etc.) que operaba al interior de cada comunidad.

No sólo el bosquesino veía el dinero (los bienes) antes de ponerse a trabajar (lo que es el principio de la habilitación), sino también tenía el mercado e, inclusive, los precios asegurados. Aún así ocurría que los bosquesinos por falta de liquidez vendían su arroz a menos precio a un comerciante (en vez de ECASA que pagaba con cierto atraso) quedándose deliberadamente endeudados con el Banco. Tratándose con el Banco de una relación menos personal que con el patrón, la reciprocidad y la confianza, que jugaban un papel fundamental en esa última relación, no ligaban los interlocutores personales con la misma eficiencia. Además, la corruptibilidad de una parte de los inspectores y las trampas administrativas en el momento de la venta a ECASA, hacían que los bosquesinos — como sus interlocutores mestizos — trataban de sacar su provecho como mejor podían.

Si el gobierno alcanzó claramente su objetivo de aumentar la producción tanto del arroz como del yute para abastecer el mercado nacional (cf. Santos y Barclay 2002), pues los bosquesinos se lanzaron masivamente al cultivo de estos productos, lo logró proponiendo un incentivo — el crédito bancario — que, por un lado, se adaptaba perfectamente a los valores sociales y las formas técnicas, a los sentidos lingüísticos (el lenguaje de la deuda, el compromiso y la reciprocidad) y el medio natural bosquesinos de aquella época que estaba marcada, en cuanto a las relaciones con el mercado, por la habilitación, y que, por otro lado y al mismo tiempo, garantizaba un mercado y un precio a productos que resultaban del ritmo habitual y relativamente rápido de la producción hortícola bosquesina: trabajando, en respuesta al adelanto recibido, el bosquesino preveía claramente el momento en que iba a disfrutar del beneficio, aun cuando, a menudo, el ingreso final, después de descontar los adelantos sucesivos, no correspondía a sus expectativas.

Cuando a principios de los años 1990 el gobierno de Fujimori cerró el Banco Agrario y cesó de subvencionar los precios agrarios, los indígenas del Ampiyacu abandonaron todos el cultivo tanto del arroz como del yute. Argumentaron que el nuevo precio no valía la inversión de trabajo. En febrero 2004, observamos dos productores de maíz en Pucaurquillo y en Sta. Lucía que no vendían su producto por el bajo precio ofrecido en Pebas (S./ 0.20 por kg); preferían guardarlo para criar gallinas o buscar un mercado más ventajoso. Estos fenómenos nos demuestran que cierta racionalidad económica está vigente que compara el esfuerzo laboral con

el monto del ingreso. Sin embargo, en caso de urgencia (una esposa enferma, gastos escolares), los productores indígenas, aun con la conciencia de “perder”, hubieran vendido su producto.

*En el **Bajo Ucayali**, en Sta. Rosa, la producción de arroz disminuyó después del cierre del Banco Agrario, pero no desapareció totalmente; parece que el mercado cercano de Iquitos ofrecía todavía un ingreso aceptable. Sin embargo, esta producción aumentó nuevamente de manera significativa cuando, a principios de los años 2000, Caritas vino a ofrecer nuevamente préstamos. “Primero cobrar (y consumir) y luego trabajar” sigue siendo un lema motivador del bosquesino.*

En resumen, este cambio histórico en la producción hortícola se debe, primero, a que ésta se compatibilizaba perfectamente con los mecanismos tradicionales que vinculaban la población bosquesina al mercado (la habilitación, el endeudamiento) y que motivaban al sujeto dándole acceso a bienes antes que trabajase y dándole este acceso repetidamente con las partes sucesivas del crédito. Segundo, este cambio no significaba ningún cambio socio-cultural, por lo menos en lo inmediato: las mismas técnicas — con innovaciones ligeras en el caso de la cosecha del yute — y las mismas modalidades laborales producían los nuevos productos, salvo que los terrenos aluviales fueron netamente privilegiados en comparación con los terrenos de altura y que la cosecha del yute en el agua aumentaba ciertos malestares (p.ej. el reumatismo en personas de edad).

Es interesante anotar que el uso del crédito por el arrocero fue a veces evaluado críticamente por los comuneros — por lo menos en el Ampiyacu lo pudimos observar —, cuando el prestatario organizó una minga en vez de pagar jornales a sus colaboradores. La minga seguía conservando su fuerza de convocatoria basada en la solidaridad laboral, pero la falta de oportunidad para obtener un ingreso monetario igualmente surgió en la conciencia de los comuneros.

*Recién en los últimos años, el cultivo del arroz introdujo un cambio social y económico en la modalidad de la cosecha en **Sta. Rosa y Sapuena** del Ucayali. Por el apremio ante la creciente, los dueños suelen pagar “al destajo” a los comuneros que les colaboran (S./ 0.20 el kg cosechado), lo que elimina la motivación de la colaboración por solidaridad, aumenta*

la productividad y amplía, al interior de la comunidad, la circulación de dinero.

El cultivo comercial de la coca en el Ampiyacu en los años 1980 significaba un cambio tecnológico, no al nivel del cultivo, pues la coca es un cultígeno tradicional de la población indígena de la cuenca, sino a nivel de la técnica de transformación en pasta básica y a nivel económico por los altos ingresos que este trabajo procuraba. Cambio técnico fácilmente adoptado por la motivación económica, pero cambio económico momentáneo, sin consecuencias: ningún comunero se hizo definitivamente rico, y diez años más tarde, los pocos signos distintivos — motores fuera de borda, radios, vestimenta de moda — habían desaparecido. Lo mismo ocurrió con el consumo de la pasta básica en la juventud y los adultos. No sólo la represión policial obtuvo este resultado, también el compromiso explícito y decidido de la Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu (FECONA) (ver sus estatutos de 1987) y de su presidente electo obró en favor del cese del cultivo comercial en la zona y del control sobre los visitantes colombianos. A pesar de la oportunidad de enriquecerse y sobresalir, los comuneros se conformaron finalmente al estándar de vida comunal e igualitario. La riqueza acumulada en algún momento en ciertas unidades domésticas no era invertida para prolongar el proceso de acumulación, sino gastada en bienes — a veces de prestigio — que no eran duraderos (sobre todo en el contexto climático y tecnológico local); de ahí el efecto a mediano plazo igualador. El dinero servía para una satisfacción momentánea de consumo abundante, no para hacerse más rico.

El cambio en la relación entre comunidad y ciudad

Pero el retiro de los patrones, luego, de los regatones, tenía otra consecuencia más, fuera de la organización comunal y la acogida de créditos bancarios. Los comuneros debían comercializar solos sus productos en la ciudad. En el caso del yute y el arroz, el precio y mercado garantizados, por el propio banco en el caso del yute, por ECASA en el caso del arroz, resolvió el problema, aunque, como dijimos, situaciones de emergencia podían impulsar a los comuneros a vender o comprometer su producto con un intermediario que le adelantaba cierta suma de dinero. Para el resto de los productos, hortícolas, extractivos o artesanales, los comuneros tenían que aprender a venderlos individualmente sea a un comerciante fluvial, sea en la próxima ciudad provincial (Requena en el caso de Sta. Rosa, Pebas en el de Pucaurquillo), o sea en Iquitos. Este

imperativo puso los comuneros, antes totalmente mediatizados por el “patrón”, en contacto inmediato con la población urbana, les obligó a elaborar nuevas estrategias de comunicación, aprender a manejar nuevos interlocutores y moverse y defenderse en un nuevo medio, en una nueva civilización. El aprendizaje de la sociedad y cultura urbanas amazónicas y las imitaciones de ciertos rasgos urbanos de vida por parte de los bosquesinos están arraigados en esta necesidad de llegar personalmente al mercado y a la ciudad. La escuela acompañó y facilitó este proceso con la enseñanza del cálculo, la lectura y escritura y con la de los valores y modales urbanos mestizos.²⁶

La consecuencia de la intensificación de las relaciones entre bosquesinos y medio urbano es un cierto cambio en el estándar de vida en la medida en que modelos urbanos son imitados y adoptados: la moda vestimentaria se expande con rapidez desde la ciudad hacia el bosque, y la forma de la casa y sus equipos interiores cambian, por lo menos en una de las regiones observadas.

*Tal cambio es, curiosamente, más notable en el Ampiyacu que en el Bajo Ucayali. En **Pucaurquillo**, el número de casas hechas de tablas y cubiertas de calaminas está en aumento, así mismo, aunque en menor grado, el número de casas de dos pisos, lo que no es el caso en **Sta. Rosa**. **Pucaurquillo**, gracias a la corriente eléctrica y a pesar que ésta sea esporádica, tiene varios televisores, y algunos instrumentos electrodomésticos; las radios son comunes. **Sta. Rosa**, a pesar de tener un generador eléctrico, carece de televisores y electrodomésticos, pero la mayoría de las unidades domésticas tiene radios, que funcionan con pilas o baterías.*

Este cambio de las viviendas no es explicable sin cierto aumento del ingreso monetario, pues la calamina debe pagarse y las tablas o se compran o se necesita una motosierra para cortarlas; los electrodomésticos son costosos.

*No asombra entonces que en **Pucaurquillo** la mayoría de los dueños de estas casas más “modernas” — ¡pero no todos! — sean los maestros o personas que en algún momento*

²⁶ La educación intercultural y bilingüe, que pretende revalorizar y rescatar la sociedad y cultura indígenas, recién aparece en ciertas comunidades indígenas en los años 1990. No existe movimiento parecido para las comunidades mestizas.

*han cobrado un sueldo (p.ej. como dirigente regional). Un enfermero, remunerado por el Estado, empezó a construir su casa de ladrillos. Los maestros de **Sta. Rosa** no son de la comunidad, lo que explica en parte la falta de inversión en la modernización de la vivienda. Pero, en general, se observa poco interés en cambiar el estándar de las viviendas.*

La necesidad de contactos personales con el mercado urbano hace que aquellas familias que tienen parientes en la ciudad — lo que ocurre tanto en el Ampiyacu como en el Bajo Ucayali — tienen ventajas económicas y sociales en comparación con las familias que carecen de tales vínculos familiares. Los miembros urbanos de una familia permiten al vendedor y visitante rural alojarse gratuitamente y facilitan su búsqueda del mejor mercado gracias a sus relaciones sociales y el conocimiento de la economía de la ciudad. Pero aun estas ventajas comparativas no han logrado introducir diferencias notables en el estándar de vida de las comunidades. En Iquitos, la creación del “hogar nativo” por el CAAAP ha brindado alojamiento barato a los indígenas de visita en la ciudad.

Sólo en raros casos sobrevivió la habilitación hasta hoy en día y sólo ocasionalmente, ya no como una relación duradera, pero en un campo precisamente de mayor peso económico, el de la extracción de madera. Sin embargo, aun en estos casos observamos cambios importantes. Por un lado, los comuneros han ganado el control sobre el cumplimiento de la oferta del “patrón”; si éste no cumple, la madera debida no se le entrega por completo, como ocurrió en una última faena en Sta. Rosa. Por otro lado, algunos indígenas se vuelven sub-habilitadores bajo la habilitación de uno de sus dirigentes comunales, como ocurrió en Pucaurquillo en 2002/3, y como tales pagan jornales a otros indígenas. Los bosquesinos, en ambos casos, se han apropiado parcialmente el proceso de habilitación, controlando el balance de pago o asumiendo ellos mismos responsabilidad en el proceso. El mestizo intermediario siempre queda presente en el proceso, pero su libertad de acción se ha restringido, diríamos “su capacidad de explotación”, a lo que a menudo el bosquesino remedia incumpliendo sus compromisos cuando eso le sale más ventajoso:

*El habilitador de **Sta. Rosa** no entregó ni el pago individual completo, ni el apoyo prometido a la comunidad (batería y petróleo para el generador), pero perdió los últimos trozos que se le debían entregar.*

*En el caso del presidente comunal de **Pucaurquillo** huitoto que fue habilitado por un intermediario de Iquitos, este último, habiéndole prometido pagar S./ 0.20 por pie cuadrado de cumala o lupuna, rehusó el acuerdo en el momento de la entrega del producto y sólo pagó S./ 0.18, es decir el precio que el presidente se había comprometido a pagar a sus sub-habilitados indígenas. La informalidad entre los intermediarios mestizos y los bosquesinos sigue siendo la regla, ningún acuerdo llega a la forma escrita de un contrato.*

Pero la categoría de “mestizo intermediario”, que durante muchos años tenía validez, ahora la está perdiendo, pues observamos que ciertos indígenas logran volverse habilitadores y explotan a sus paisanos de la misma manera que lo hacen sus colegas mestizos.

*En **Pebas** existen unos indígenas de la cuenca del **Ampiyacu** que se han asentado en la ciudad y que, mediante su comercio, han juntado cierto capital que ahora invierten en la “habilitación” de comuneros para la extracción maderera: dan mercancía y equipos en adelanto y luego tienen que preocuparse por la entrega de los trozos de madera, porque hay comuneros habilitados que están endeudados con dos o tres “patrones”, y el producto de su trabajo extractivo no da para el reembolso de todas sus deudas.*

Siguen subsistiendo formas de endeudamiento que ligan bosquesinos a comerciantes urbanos de manera regular. La falta general de liquidez en las comunidades bosquesinas y el surgimiento imprevisto, pero siempre probable, de alguna emergencia — sobre todo, enfermedades o accidentes — hace apreciar al bosquesino la “bondad” de aquel comerciante que le “comprende” y le da crédito, sea en efectivo, sea en mercancía.

*Tales relaciones existen en el **Ampiyacu** entre ciertos comuneros y algunos comerciantes de Pebas. Se trata siempre de una relación de confianza personal, pero que el comerciante logra aprovechar en su beneficio: la deuda del indígena debe ser cancelada con algún producto cuyo precio será sub-valorado. También esta clase de deuda da lugar a la habilitación, cuando el comerciante, en pago por los*

adelantos y acordando al indígena nuevos adelantos para el trabajo en el bosque, pide trozos de madera. La ayuda endeudadora del comerciante, es, a pesar de todo, no el único recurso de una persona en apuros. Se ha visto un caso en que la comunidad de Pucaurquillo huitoto ha organizado una recolección de dinero, casa por casa, para ayudar a un comunero gravemente enfermo.

*Entre **Sta. Rosa** y la ciudad cercana de Requena no se han observado relaciones de endeudamiento con los comerciantes. Para remediar a situaciones de emergencia y falta de liquidez, los dos clubes deportivos han tomado iniciativas originales creando su propia caja, abastecida por contribuciones individuales, productos de la locación de servicios del equipo deportivo como equipo de trabajo. A esta caja los miembros necesitados pueden acudir. La caja de los clubes deportivos funciona como un seguro social al cual sus miembros cotizan. Personas ajenas al club pero en situación de emergencia pueden recibir dinero bajo forma de préstamo.*

Vemos en este último caso que la economía monetaria y sus problemas han dado lugar en ciertas comunidades bosquesinas a estructuras sociales y económicas de prevención y de ayuda mutua, pero éstas no son comunales, sino formadas por un nuevo tipo de grupo de solidaridad, el “club deportivo”, aun cuando los beneficios, como vimos, están accesibles, bajo una modalidad diferente (préstamos), a todos los comuneros. El grupo de solidaridad existe como tal, pero no se cierra hacia la comunidad, pues todos sus miembros son comuneros e implicados en múltiples relaciones de solidaridad — distributiva, laboral, ceremonial — con otros comuneros. El reconocimiento y la comprensión de la necesidad de todos prevalece frente a un deseo y la oportunidad de usar privilegios grupales.

En aparente contradicción con lo que más arriba afirmamos, constatamos en este caso cierta capacidad de ahorro, pero ésta se ha desarrollado no para la inversión y la acumulación individual de beneficios, ni para permitir el acceso a mayores bienes de consumo, sino como medio para practicar la solidaridad en el contexto de la escasez monetaria. Se trata ciertamente de un cambio, de una innovación en la conducta social y económica — aun cuando se han observado mecanismos similares en otras comunidades bosquesinas —, pero de una innovación que resulta

de un principio ético bosquesino fundamental, pues su respeto garantiza la seguridad existencial: el de la solidaridad. Es ésta un principio cuyos significado y alcances sociales las sociedades modernas, occidentales, han redescubierto recién a finales del siglo XIX y principio del siglo XX cuando han empezado a hablar de “solidaridad en la clase obrera” y a crear seguros mutuales, luego sociales, — un principio que el actual liberalismo exacerbado nuevamente está cuestionando e inclusive atacando por ser contraproducente — una carga financiera de las empresas — en la lucha sin freno de las fuerzas económicas en competición.

Cambios ocurridos a consecuencia del turismo y mercado artesanal

Otras dos oportunidades ofrecidas por la economía regional en los últimos 50 años han sido aprovechadas por las comunidades bosquesinas, la del turismo y la del comercio artesanal, que son a menudo relacionadas.

*Los efectos económicos de estas dos oportunidades son mucho mayores en la población indígena del **Ampiyacu**, que en las comunidades mestizas del **Bajo Ucayali**. En el último caso, la atracción turística es menor: menos empresas y con menor frecuencia visitan la región. El mercado artesanal es más urbano local (Genaro Herrera, Requena) que lejano, por eso su volumen es restringido. Desde luego, los comuneros que producen artesanías de chambira o de madera son unas pocas personas aisladas. Este tipo de trabajo no compromete todas las unidades domésticas, como ocurre en el Ampiyacu y particularmente en Pucaurquillo. Esta comunidad — como la de Sta. Lucia y el barrio indígena Sargento Lores en Pebas — beneficia semanalmente de la visita turística de una empresa iquiteña (Amazon Camp) y más esporádicamente de otras empresas. En total se han organizado cuatro grupos folclóricos (dos en Pucaurquillo: un huitoto y un bora) que presentan una muestra de sus danzas disfrazados de “indios” (Gasché 1986). El pago no es fijo sino en función del número de visitantes; a pocos turistas, poco pago, aun cuando el trabajo, el tiempo y la calidad del espectáculo invertidos son los mismos. Si este ingreso beneficia exclusivamente a los miembros del grupo folclórico, el mercado artesanal que abren las visitas beneficia a todos los artesanos de las comunidades. Este aspecto del turismo interesa particularmente a los*

comuneros, pues se pagan sus productos generalmente en dólares y a mejor precio que en la ciudad o el mercado local (USD 4.00 o 5.00 por una jicra, cuando el precio obtenido en Iquitos sólo es de S./ 4.00). A pesar de los bajos precios en el mercado regional y de la conciencia de los productores de la subvaloración de su trabajo, los artesanos – en su mayoría artesanas – siguen produciendo y llevando sus productos a Iquitos, a veces utilizando un comunero como intermediario, el cual retiene como comisión un porcentaje del producto de la venta. En el Ampiyacu, después del cese del cultivo comercial de la coca, los ingresos monetarios más regulares y más importantes de la población provienen de la venta de artesanías (Vormisto 2002: 36-37, McCANN 1993: 20) y más recientemente de la extracción de madera.

La producción de artesanía añade un valor agregado al tiempo doméstico bosquesino, pues se realiza en la casa antes de salir a la chacra, al regreso, en días de lluvia y a veces de noche. Además, es una actividad predominantemente femenina que, en ciertos casos observados, entra en competencia con el trabajo hortícola. Ocurre que algunas mujeres se dedican más al trabajo de la chambira que al cuidado de la chacra, es decir, privilegian el ingreso monetario ante la subsistencia y un trabajo más suave ante los esfuerzos físicos. No se puede afirmar que se trata de una tendencia, pues la desventaja es percibida: en caso de falta de alimentos, hay que comprarlos con el dinero de la artesanía mal pagada. Sin embargo, esta alternativa de trabajo productivo y de ingresos ha contribuido a desvalorizar el ideal femenino tradicional de la “buena chacrera”, que tiene chacra grande, con cultivos diversos y bien limpia. Junto con la preferencia dada a cultivos que tienen acogida en el mercado y el consiguiente empobrecimiento de la biodiversidad domesticada, la desvalorización del trabajo femenino hortícola y la tendencia de los hombres de hacer chacras en purmas jóvenes donde la tumba exige menos esfuerzo llevan, a la vez, a una disminución de la producción hortícola y a un empobrecimiento del régimen alimentario. Estos cambios son insensibles en el Ampiyacu, no intencionados, más bien la consecuencia del deseo creciente de acceder al mercado y obtener ingresos monetarios para satisfacer “necesidades” resultantes de la propensión hacia la imitación del estilo de vida urbano, hacia nuevos modos de consumo (“moda”). Esta propensión puede interpretarse como una aspiración que explica parcialmente la intensificación de las relaciones monetarias con

el mercado mediante la producción de artesanías y la acogida de turistas. Los bajos precios — a veces contrabalanceados por la venta directa al turista visitante — no constituyen un factor limitante, a pesar de las frustraciones subjetivamente percibidas. Éstas, en el contexto de escasez aguda de liquidez, no han logrado desanimar a las artesanas, como en los casos antes mencionados de los productores de arroz, yute y maíz. El mercado artesanal sigue siendo una oportunidad para los pobladores del Ampiyacu, y es posible asumir que lo sea también en el Bajo Ucayali a condición que éste se amplíe por visitas turísticas más numerosas y más frecuentes.

La respuesta positiva a esta nueva oportunidad que empezó a ofrecerse a las comunidades del Ampiyacu a finales de los años 1970 y que desde entonces iba aumentando significa un cambio en varios aspectos del universo socio-cultural cotidiano que es importante analizar si queremos comprender la flexibilidad de las sociedades y culturas bosquesinas.

En el nivel técnico ocurrieron varias innovaciones que significan una adaptación indígena a la demanda del mercado. Se han aprendido nuevos tejidos de chambira, en parte de los vecinos Yagua, en parte de la ciudad, y se fabrican nuevos productos que los Huitoto, Bora y Ocaina tradicionalmente no conocían: jicras, mochilas, carteras, cinturas, brazaletes, collares, máscaras decorativas, animales de madera y de pate, etc. El material usado lo es tradicionalmente: chambira, llanchama, greda, madera de balsa, pates, plumas, semillas, pero la forma de los productos es mayormente nueva, lo que exigió el aprendizaje de nuevos elementos técnicos: huequear semillas duras, nuevos nudos de tejido, pinturas de animales y escenas “típicas” sobre llanchama (en parte con colorantes naturales, en parte con acrílicos), y hasta el uso del torno de cerámica. Algunos productos de la cultura indígena tradicional han logrado salida al mercado: hamacas (pero del tipo “yagua”), pucunas (pero en forma miniatura para que quepan en la maleta del turista) y cernidores (pero de tamaño reducido). Otros son inventos modernos realizados con técnicas tradicionales y que imitan la moda mestiza: chalecos y faldas de llachama. Algunas artesanías tradicionales han desaparecido en este proceso de comercialización: la bracerías y pierneras de chambira, las hamacas de tipo huitoto, bora y ocaina, las flautas, silbatos y ocarinas y la gran variedad de canastos que, sin embargo, pero con menor diversidad, se sigue tejiendo para el uso doméstico.

Se observa entonces un proceso innovador, imitativo y diversificador — un proceso creativo — motivado por la demanda turística que logró abrir un nuevo campo de ingresos monetarios regulares, que no satisface

las expectativas de los productores, pero sin que esta frustración ponga un límite a su producción, pues la regularidad de su posibilidad de venta procura un ingreso modesto pero continuo que asegura el consumo cotidiano modesto de bienes de uso diario (arroz, aceite, azúcar, sal, fósforo, kerosene, etc.).

La adopción de la producción artesanal incidió más sobre el modo de trabajo femenino que masculino. Son las mujeres las responsables de los nuevos aprendizajes, imitaciones e innovaciones. Los hombres asumen algunos pasos en los procesos técnicos o participan en ellos (recoger y sacar la llanchama, la madera de balsa y la chambira), pero sus aportes son mínimos (escultura de animales de madera, a veces de manguarés en miniatura, fabricación de remos). A menudo los niños a partir de 6 años ayudan en los diferentes procesos de fabricación y, cuando tienen un poco más de edad, producen ellos mismos artesanías. Dedicándose a la artesanía, las mujeres han dado un nuevo valor a su tiempo doméstico, que, en algunos casos, como dijimos, entra en competencia con el tiempo hortícola. Tradicionalmente, el tiempo doméstico femenino era enteramente absorbido por el cuidado de los hijos y la preparación de los alimentos, sobre todo, la transformación de la “yuca brava” (venenosa) en “casave”, el pan diario de los Bora, Huitoto y Ocaina, que solía empezar alrededor de las cuatro de la mañana y que es una actividad consumidora de tiempo y de energía física. El trabajo artesanal sólo pudo ser integrado en las actividades cotidianas a expensas de la producción culinaria, y en particular de la producción de los dos pilares de la alimentación diaria: el casave (gran galleta de yuca brava) y la cahuana (mazamorra de almidón de yuca). No es que estos productos hayan desaparecido del todo, pero su disponibilidad y consumo se han hecho más escasos, y eso a tal punto que hoy en día se puede observar en Pucaurquillo, en ciertos días, a mujeres que recorren el pueblo vendiendo casave (S./ 1.00 una galleta de tamaño regular, lo que ciertamente es una baja remuneración por un trabajo esforzado). El menú diario ya no es obligatoriamente el casave y la cahuana junto con carne, pescado y tucupí (la salsa picante hecha del jugo de la yuca brava), sino más variado: plátano, yuca dulce, y hasta arroz, siempre con carne o pescado, pero a veces falta el tucupí. La yuca dulce, que se come hervida o asada, se ha hecho popular porque es la base del “masato” que hoy en día suele de preferencia — por su tenor alcohólico — acompañar las mingas, — una costumbre que los Bora, Huitoto y Ocaina han adoptado de la población ribereña del Amazonas. Se trata aquí de un nivel cultural de cambio inspirado no de la vida urbana, sino de la población bosquesina vecina y que ha dado una nueva forma al

ejercicio de la solidaridad y convivencia en la “minga”, así como un nuevo contenido, el alcohol del masato, que influye sobre nuevas formas de conducta (entre “borrachos/as”), ya que estos pueblos tradicionalmente desconocían la bebida fermentada.

El cambio en el uso del tiempo doméstico femenino al integrar la labor artesanal está estrechamente vinculado al cambio en el modo alimentario, el cual, a su vez, ha modificado la modalidad de la labor solidaria en las mingas: los efectos del alcohol son deseados y animan el ambiente convivencial en las mingas. “Si ofrezco cahuana, nadie viene”, comenta una mujer de Pucaurquillo. No pretendemos demostrar relaciones de causalidad entre estos cambios. Lo que queremos mostrar es que una serie de cambios en el estándar de vida bosquesino ha ocurrido que se articulan entre ellos y con las bases tecnológicas existentes, así como con los valores sociales, sin que éstos sean inmutables. En los casos mencionados, no se trata de rupturas — de innovaciones percibidas como contradictorias con las costumbres — sino de cambios insensibles cuyas consecuencias más amplias no fueron contemplados en el momento de adoptarlos.

Eso no excluye que hoy, *a posteriori*, los comuneros, mirando atrás, puedan tener una visión crítica de estos cambios. Por ejemplo, los efectos del alcohol son apreciados como negativos en relación al trabajo de la minga, a la vez, cuantitativamente (los colaboradores trabajan menos) y cualitativamente (trabajan sin cuidado, p. ej., al cultivar, cortan plantas sembradas), — pero el masato sigue siendo la bebida preferida en las mingas, aun cuando ciertas comuneras afirman que la cahuana “es nuestra bebida propia”. Existe un debate y una evaluación, por un lado, del trabajo para la subsistencia y el excedente a invertir en relaciones laborales y sociales y, por el otro, del rendimiento del trabajo para el mercado, que en ciertas personas concluye en favor del primero. Los bajos precios o jornales y los altos costos de las mercancías y los alimentos (arroz, tallarín, aceite, azúcar) son entonces el argumento decisivo. “No vale la pena vender; mejor nosotros mismos consumimos”.

En el caso de la producción generalizada de artesanía también se han modificado las relaciones entre todos los comuneros y entre ellos y su medio ambiente en la medida en que ésta ha causado escasez, la que, a su vez, produjo una mayor competencia social por el acceso a un recurso natural y una nueva concepción de la propiedad de la tierra y los recursos naturales, así como la adopción de nuevas técnicas de manejo del recurso. Hablamos de la chambira.

*Sobre todo en la comunidad de **Pucaurquillo** se observan estas nuevas tensiones. Los dueños de purmas cuidan sus chambiras que allí crecen en cierta abundancia, a veces siembran semillas, a veces trasplantan plántones, a veces sólo limpian alrededor de retoños naturales. Cuando cosechan, respetan un ritmo alternativo: un cogollo se corta (a un metro de su salida del tronco, para que el resto de la hoja se despliegue), el siguiente se deja desplegar para que la palmera siga produciendo cogollos a largo plazo. Pero la escasez que existe a pesar de estas medidas — que no son generales, sino personales — induce a ciertos artesanos a cosechar lo que descubren en purmas ajenas. Tratándose de un bien ajeno, además, estas personas no cuidan la planta: cortan el cogollo cerca del tronco y lo cortan aun cuando ya había sido cosechado el ulterior, es decir dañan la planta. Estas prácticas son particularmente frecuentes cuando una mujer organiza un minga para torcer chambira y pide a sus colaboradoras traer la materia prima; éstas irán a cosechar donde se encuentre, sin respetar la propiedad de la purma. Sobre este concepto — la propiedad de la purma — existen interpretaciones contradictorias de las que los cosechadores “ilegales” aprovechan. Tradicionalmente, el dueño de la purma poseía la superficie para volver a tumbar su vegetación cuando se había suficientemente regenerado y poseía los árboles frutales que había sembrado en la chacra anterior y que seguían produciendo en la purma; pero la vegetación espontánea, natural, no tenía dueño. Cualquier comunero podía sacar alguna madera para su casa u otra planta silvestre que le servía. La chambira tradicionalmente no era parte de las especies domesticadas y desde entonces no sembradas en las chacras. La chambira que aparecía en las purmas era parte de la producción natural sobre la cual el dueño no tenía un derecho exclusivo. Con el aumento de la producción artesanal y la percepción de la escasez de este recurso natural, una parte — pero sólo una parte! — de los comuneros ha tomado medidas para remediar a ésa; otra parte sigue cosechando sin fomentar la regeneración del recurso. Los que cultivan la chambira reclaman su derecho de propiedad sobre este producto de su trabajo; los que se*

limitan a cosechar, se hacen los ciegos y pretenden que este recurso es natural, y desde luego, de todos. Los disgustos de los artesanos que encuentran su recurso cosechado por mano ajena son frecuentes y mantienen cierto grado de desconfianza y hostilidad mutua en la comunidad. Además, a menudo, desaniman a las personas que han empezado a cultivar la chambira o que planean hacerlo, y son un factor limitante para la implementación de conceptos como “reforestación” o “enriquecimiento de purmas”, es decir, para regenerar la biodiversidad.

Vemos que el cambio insensible del estándar de vida también lleva a situaciones conflictivas, sobre todo, cuando las consecuencias y los remedios a ciertos efectos negativos no son contemplados y asumidos por todos los comuneros. Un cambio por ruptura — como la conversión de una parte de los comuneros a una secta —, es un cambio que deja rastros inmediatos en la conciencia de los comuneros y puede generar conflictos abiertos. Un cambio insensible también puede producir conflictos, pero éstos se instalan progresivamente y, generalmente, no son manejados abiertamente, sino a nivel personal, familiar y del chisme, permean las relaciones sociales comunales en su totalidad y crean un ambiente de tensión en la vida cotidiana causado por el disgusto resentido por las personas cuyos recursos han sido “robados”.

La generalización de la artesanía como producto comercial convertible en dinero conlleva cambios en ciertas prácticas comerciales al interior de la comunidad.

*En **Pucaurquillo** existen cuatro tiendas que responden a “necesidades básicas” (jabón, fósforo, azúcar, sal, kerosene, aceite, arroz, gaseosas, ...), pero no todas las personas disponen siempre del dinero necesario para satisfacerlas. En estos casos, los dueños de la tiendas aceptan el pago en forma de artesanías fijando, sin embargo, su precio en un nivel más bajo que el precio regional de Iquitos. De esa manera ganan doblemente. Esta solución ha sido necesaria por las múltiples experiencias anteriores de tiendas — inclusive una comunal — que han fracasado porque su dueño o su administrador no han podido rehusar de fiar a comuneros por los lazos familiares y de solidaridad que los vinculaban a sus clientes y que hubieran puesto al tendero en la posición negativa de*

una “persona mezquina”. Los fracasos comerciales han, poco a poco, llevado a la aceptación del trueque, que da acceso a los bienes básicos a todas las familias, pues todas están involucradas en la producción de artesanías.

*En **Sta. Rosa** existen tres bodegas, que venden pescado enlatado, arroz, azúcar, manteca, fideos, gaseosas y aguardiente. La venta de productos entre comuneros ocurre, aunque raras veces, cuando un horticultor ha vendido todos sus frijoles y quiere comer frijol, o cuando los horticultores de los bajiales no han podido sembrar plátano, pero quieren consumirlo. Esta clase de venta sólo ocurre cuando el interesado no puede apelar a una relación de solidaridad que lo comprometería a mediano o largo plazo a reciprocitar el bien recibido. Los maestros, como personas llegadas de otra parte y sin chacras en la comunidad, pero con un sueldo mensual, son otros clientes de bienes localmente producidos. La artesanía en esta comunidad es asunto de sólo cinco mujeres que venden sus productos de chambira en Requena. En esta situación nada ocurre que sea comparable con las consecuencias múltiples y diversas de la producción artesanal generalizada que hemos observado en Pucaurquillo.*

En el caso mencionado de Pucaurquillo vemos que el cambio económico ocurrido — la intensificación de las relaciones monetarias en el interior mismo de la comunidad — no ha eliminado el trueque, sino lo ha reintroducido, reactualizado, para remediar a la marginalización de ciertas familias con pocos recursos financieros en relación al estándar de vida comunal, que se manifiesta en el consumo diario de todos de los mismos bienes, — los que responden a las llamadas “necesidades básicas”. Pudiendo “pagar” con artesanías, aun estas familias tienen acceso a estos bienes, es decir, al mismo estándar de vida de todos. La igualdad de los comuneros ante un estándar de vida común se ha reafirmado y conservado, pero para eso era necesario reactivar un mecanismo de intercambio no monetario, el trueque. Éste no equivale al ejercicio de la solidaridad distributiva tradicional que se fundamenta en la reciprocidad a mediano y largo plazo, pues se trata de un intercambio inmediato (p.ej. jabón contra jicra); y en eso se parece al pago monetario. Podemos diagnosticar una re-innovación económica animada por valores éticos tradicionales y fundamentada en la generalización de la producción de un

tipo de bienes mercantiles (las artesanías, en particular, de chambira) que funcionan como valores de referencia monetarios. Con eso reconocemos que el dinero no ha desaparecido en el trueque, sólo se ha disfrazado y mediatizado.

Al mismo tiempo tenemos que constatar que la solidaridad distributiva basada en la reciprocidad realizada a mediano o largo plazo ha perdido vigor en el campo de la satisfacción de ciertas “necesidades básicas” que son parte del estándar de vida comunal. La escasez crónica de liquidez hizo que, en una primera época, los bienes fiados por una bodega nunca fueron pagados, lo que hundió los negocios. Es decir que la falta de dinero²⁷ impidió el cumplimiento de la reciprocidad en la que confiaba el bodeguero “generoso”. Con eso, las reglas de la solidaridad se rompían cuando un pago monetario estaba en juego. Al mismo tiempo, la solidaridad distributiva seguía vigente en el campo de los productos de subsistencia. El trueque como forma de pago por medio de productos mercantiles es un compromiso entre el principio de igualdad ante el acceso a los bienes de consumo que satisfacen las necesidades básicas conforme al estándar de vida comunal y el imperativo económico para el dueño de la bodega de mantener su capital comercial.

Las oportunidades de acceso al mercado que se presentaron en los últimos 50 años fueron aprovechadas diversamente por las comunidades bosquesinas. Hemos examinado en qué condiciones fueron adoptados el cultivo del arroz y el yute, el de la coca, el turismo y la comercialización de la artesanía. De pasada hemos ilustrado los cambios que los bosquesinos impusieron a las modalidades de la habilitación en la extracción de madera. Todos estos pasos para aumentar la participación en el mercado

²⁷ La escasez de liquidez que damos aquí como la razón del no pago de la deuda tal vez no sea la única explicación. Observaciones personales nos han enseñado que el no pago de una deuda es frecuente aun entre personas que se benefician de un ingreso regular como los maestros, sobre todo cuando se trata de “préstamos amigables” casuales que no implican una cadena de servicios de reciprocidad. Así el maestro reembolsará su deuda a un bodeguero de Pebas, de quien espera recibir futuros adelantos en bienes de consumo, más no a una persona, aun “amiga”, de la que no sigue esperando otros servicios. En este caso, acepta engañar al “amigo”, aun sabiendo que éste no le prestará más en el futuro. En este sentido, los lazos amistosos con visitantes foráneos son constantemente abusados por préstamos pedidos, mas nunca devueltos. Parece que la frecuencia de visitas foráneas que ofrecen oportunidades para este tipo de préstamos es suficiente para poder renunciar a préstamos futuros de parte de un visitante engañado que regresa. Subsiste aquí un misterio: la deuda en dinero no implica imperativo moral alguno en la conciencia bosquesina, pues, a pesar de quedar siempre debiendo, el deudor trata al “amigo engañado” con igual amabilidad y respeto como si no hubiera asunto pendiente. La deuda - aparentemente - no pesa de ninguna manera sobre la conciencia del deudor. Pero, tal vez, para aclarar este misterio, nos falta comprender más, a la vez, el rol del dinero en la lógica de vida bosquesina (su valor en las motivaciones, acciones, operaciones, finalidades y priorizaciones) y su función como medio de satisfacer el estándar de vida y eventuales aspiraciones. Ese rol en la lógica de vida y esa función frente al estándar de vida y las aspiraciones ¿son los mismos en el caso de un comunero que sólo tiene dinero en la medida en que logra vender sus productos y en el caso de un maestro que recibe un sueldo mensual?

se han dado sin rupturas con los valores socio-culturales bosquesinos, pero no sin innovaciones técnicas cuando la motivación se podía apoyar sobre ventajas materiales inmediatas (en el caso de los motores) o económicas (en el caso de la cosecha del yute y la transformación de la coca). Cuando la motivación económica de una actividad disminuyó, algunos comuneros abandonaron la producción (el arroz y el yute en el Ampiyacu) o la redujeron (hasta que nuevos préstamos la estimularon nuevamente, Sta. Rosa), y eso a pesar de no disponer en lo inmediato de alternativas más prometedoras, lo que significó una regresión económica. Es sobre ésta base que intervino FONCODES a mediados de los años 1990 con sus propuestas de proyectos productivos — lo que explica una parte de su éxito inicial — pero sin brindar capacitación para mejorar las condiciones de acceso al mercado, lo que en parte explica su falta de durabilidad. (Al contrario, como anteriormente ya lo mencionamos, en muchos proyectos observados donde resultó una producción, los promotores inescrupulosos de FONCODES se la han apropiado para su propio beneficio, lo que fue un factor activo para decepcionar las expectativas de los productores y un argumento para explicar el abandono de los proyectos).

Con eso mostramos que los bosquesinos aspiran a aprovechar las oportunidades del mercado y lo hacen en mayor número cuando benefician de préstamos, es decir, de adelantos que les permiten adquirir bienes de consumo y gozar de ellos antes de trabajar. La garantía de salida continua de productos al mercado, como en el caso de las artesanías, pero también de una gran variedad de productos hortícolas (yuca, plátano, frijol, caupí, frutas domésticas o silvestres), de la crianza de animales o el de la leña (en Sta. Rosa), es otro factor motivador, aun cuando el nivel de los precios no satisface al productor. La escasez general de dinero obliga al bosquesino a vender bajo cualquier condición, a cualquier precio, — pero no siempre. Hay casos en que el bajo precio le incita a guardar el producto y utilizarlo para otros fines que el mercado. Este tipo de resistencia al mercado no es frecuente, precisamente, por la escasez crónica de liquidez, pero puede tomar dimensiones colectivas, como en el Ampiyacu, donde se abandonó completamente el cultivo del arroz y el yute a consecuencia del cese de los préstamos y los precios garantizados por el Estado. En otras situaciones, las decisiones de los comuneros no son uniformes:

*En las últimas faenas de madera, tanto en **Sta. Rosa** como en **Pucaurquillo**, no toda la población participó y aprovechó de esta oportunidad de ingreso. La razón de algunos comuneros*

de Pucaurquillo era que el trabajo era “sacrificado”, duro, y el pago insuficiente. Pero, como arriba lo expusimos, los que iban a tumbar árboles, no dejaron de satisfacer sus “gustos” cazando y pescando, sabiendo que estas actividades les iban a restar una parte del ingreso monetario. El estándar de vida, el bien-estar, manifestaba su importancia al mismo tiempo que la necesidad de dinero. Sólo pocos comuneros se han ido a “maderear” sin tomar adelantos en bienes de consumo, llevando su fariña y su plátano para alimentarse en el monte, a fin de beneficiarse de la totalidad de los ingresos obtenidos por la venta de sus trozas. Renunciar al gozo de un consumo abundante, gracias a la habilitación, antes de iniciar el trabajo productivo exige una disciplina que pocos bosquesinos están dispuestos a adoptar.

La tendencia hacia cierto grado de especialización

Esto nos lleva a otro fenómeno socio-cultural que empezó a cristalizarse en los últimos 50 años: *cierto grado de especialización* entre los comuneros. Hemos insistido sobre la pluri-actividad que caracteriza el modo de vida bosquesino. A pesar de la vigencia de este principio (ya que todos los comuneros cazan, pescan y cultivan chacras, construyen sus casas, se dedican a la artesanía, etc.), existen personas que se especializan en una de estas actividades — a las que podemos añadir la crianza de animales — para obtener ingresos monetarios.

*En Pucaurquillo y en otras comunidades del **Ampiyacu** existen cazadores que hacen excursiones de varios días para acumular carne de monte ahumada y venderla sea a un intermediario que opera como habilitador adelantando al cazador pilas, cartuchos y víveres, sea en el mercado de Pebas o de Iquitos (a pesar de la ilegalidad de este comercio y el peligro de hacerse confiscar el producto por funcionarios de INRENA). Esta actividad tiene el claro propósito de conseguir una suma importante de dinero de un golpe. Por eso aparece con frecuencia en enero y febrero, antes del inicio de la escuela y los colegios que causan gastos importantes a las familias.*

En Sapuena, igualmente, vive un cazador especializado en el negocio de la carne. En Sta. Rosa tal especialista no existe.

En cuanto a la pesca, hay pescadores comerciales tanto en Sta. Rosa como en Sapuena, pero los recursos pesqueros del Ucayali no parecen padecer de esta actividad a veces intensiva.

La situación es distinta en el Ampiyacu, donde la población suele pescar para la alimentación familiar y las comidas ofrecidas en las mingas, pero donde los comuneros no pescan para el comercio. La pesca comercial está en las manos de pescadores de Pebas u otros que vienen de Iquitos u otros lugares del Amazonas. Pescan con redes y a menudo acumulan gran cantidad de pescado gracias al hielo que traen. A consecuencia de esta pesca intensiva, pero foránea, en el río, desde sus cabeceras hasta la boca y en las cochas, la población residente se queja de la disminución de este recurso para su subsistencia. Sobre esta situación se ha debatido en los congresos de la federación indígena (FECONA) y se decidieron medidas que debían restringir el acceso de los pescadores foráneos. La tasa en favor de la organización indígena que se les impuso a pagar no logró desanimarlos y su recaudación fue irregular; medidas más drásticas no se lograron tomar, a pesar de que fueron evocadas.

Vemos en este último caso que la llegada de una explotación excesiva de recursos con fines comerciales, no causada por los habitantes locales, sino por actores foráneos, tiene un efecto negativo sobre la calidad de la subsistencia que alarma a los pobladores y les incita a aprovechar de una organización inter-comunal — que fue creada en 1987 — para defender sus intereses, sin que, por lo tanto, las decisiones tomadas hayan producido los resultados esperados. El asunto queda pendiente como un problema cuya solución se ve en las manos de la organización indígena, la cual, sin embargo, no podrá darla sin el apoyo concertado de los comuneros que deberían asumir funciones de vigilancia e interpelación. Un marco organizativo se ha creado en los últimos 20 años (la FECONA), pero su eficiencia es reducida por la falta de participación activa de las comunidades. Los nuevos lazos sociales de solidaridad inter-comunal

demoran en establecerse y se tropiezan con los cambios frecuentes de los dirigentes que paralizan la continuidad de las acciones planeadas y decididas.

Por otro lado, es notable que los habitantes de la cuenca no han aprovechado este recurso para comercializarlo, sino lo han abandonado a manos foráneas. No todas las oportunidades comerciales existentes han sido aprovechadas por los comuneros (el pescado en el Ampiyacu), y algunas sólo por algunos (la caza en ambas cuencas, la pesca en Sta Rosa y Sapuena, la leña en Sta. Rosa), lo que llevó a cierto grado de especialización.

Si reflexionamos sobre la probable razón que explicaría porque los habitantes del Ampiyacu no han aprovechado comercialmente el recurso pescado, no podemos invocar el tal vez alto precio de las redes. Muchos comuneros del Ampiyacu tienen redes y las usan para abastecer su demanda familiar. Pensamos más bien que la falta de canales de comercialización (relaciones con compradores en Iquitos) y de acceso a la técnica de conservación mediante el hielo (compra de cajas de neveras y de hielo) explican el uso nulo de esta oportunidad. La técnica de conservación mediante sal y secado no produce las mismas ganancias y plantea los mismos problemas de comercialización. Esto no excluye que algún habilitador o comprador de pescado, que asegure la venta del producto a un precio convenido, logre en el futuro motivar a los comuneros para que pesquen para la venta. Algunos “pishiñeros” de Iquitos — compradores de peces ornamentales — tenían éxito con su oferta y comprometían a ciertos comuneros con la pesca de este producto. Pero aun en este caso, la oportunidad sólo fue aprovechada por una parte de la población; la actividad así inducida no se generalizó, como en el caso de la artesanía, que puede apoyarse sobre una larga experiencia positiva, aunque en general no del todo satisfactoria, con el mercado. Por otro lado, la oferta no se mantuvo, de manera que la seguridad de la venta ya no estaba garantizada. Fue una oportunidad ocasional de ganar dinero en el corto plazo, pero que los comuneros no dejaron en aprovechar, aunque en una proporción modesta.

*En el caso de **Sta. Rosa** se observa que a pesar del ingreso regular que procura la pesca, no todos los comuneros la utilizan para obtenerlo. Las preferencias familiares — los “gustos” — tienen oportunidades diversas para acceder al mercado: algunas unidades domésticas prefieren dedicarse*

con mayor interés comercial a la horticultura (plátano, yuca, frijoles, chiclayos, tomates, melones, sandías, pepinos, cebolla china, culantro ... y frutos), otras prefieren sembrar arroz, terceras se dedican a recoger frutos silvestres y otras más mantienen animales domésticas (gallinas, chanchos) como una forma de ahorro para casos de emergencia; una parte de los hombres cortan los capironales cercanos para vender leña en Requena. La mayoría de estas unidades usan varios de estos productos para venderlos en el mercado.

La pluri-actividad, implícitamente, fomenta el aprovechamiento simultáneo o escalonado, según los ritmos naturales de producción, de distintos nichos del mercado y significa una ventaja frente a las variaciones de precio y la demanda en el mercado (dispersión de los riesgos). Además, garantiza ingresos, aunque modestos, durante casi todo el año. En este sentido, un componente fundamental del estilo de vida objetivo y de la lógica de vida subjetiva — la pluri-actividad — es un factor de continuidad y cierta estabilidad de las relaciones con el mercado precisamente en la medida en que garantiza a cada persona el mantenimiento de un estándar de vida satisfactorio — aunque despreciado por los ciudadanos y considerado oficialmente como “pobre” — que en parte se funda sobre la producción de la subsistencia, pero en parte también sobre un acceso regular al mercado. Por eso, a pesar de cierta tendencia hacia una especialización para aprovechar mejor ciertas oportunidades del mercado, en ambas regiones se mantiene constante la pluri-actividad, garante del acceso continuo al mercado; las actividades especializadas más bien procuran ingresos — por cierto mayores — pero ocasionales y “oportunistas”.

El apego a la pluri-actividad de los bosquesinos que observamos en ambas regiones investigadas tiene entonces dos fundamentos: (1) el estilo de vida que deja abierta a cada sujeto la posibilidad de escoger sus actividades diarias en función de su gusto y de su apreciación de las condiciones climáticas y la productividad natural; (2) el mercado urbano cercano que absorbe la gran variedad de productos, precisamente, cuando no son ofrecidos en gran cantidad y cuando su venta obedece a la satisfacción de necesidades diarias que garantiza el mantenimiento del estándar de vida, lo que se alcanza con montos modestos de dinero (venta de racimos de plátano, paneros de yuca, faríña, gallinas, palta, uvillas, piñas, umaríes, tomates, pepinos ...).

*En el **Ampiyacu**, este mercado se encuentra en la boca del río, en Pebas, en el **Bajo Ucayali** y para Sta. Rosa, en Requena. Cuando la producción es cuantiosa o cuando el vendedor quiere obtener mejores precios, lleva sus productos a Iquitos, lo que es la solución más frecuente de los santarosinos. Para la gente del Ampiyacu, Iquitos es el mercado de la artesanía, de la carne de monte y de productos hortícolas en mayor cantidad (p.ej. maíz), a veces de frutos.*

La resistencia de los bosquesinos a especializarse en un sólo renglón productivo o de dar un peso dominante a una actividad productiva en el panorama anual de la pluri-actividad se explica entonces, a la vez, por el apego de las unidades domésticas a la libertad de escoger el “trabajo” diario conforme al gusto que privilegia la alternancia ante la monotonía de una actividad y por la seguridad del acceso al mercado conforme a la aparición de las necesidades en el flujo de la cotidianidad y en función del estándar de vida aceptado como satisfactorio. Este equilibrio entre libertad y gusto, por un lado, necesidades y estándar de vida, por el otro, permite, por cierto, actividades oportunistas pero temporalmente bien limitadas que procuran un ingreso extraordinario e importante, pero puntual, y, al mismo tiempo, inhibe cambios extremos en las actividades productivas que harían la vida bosquesina dependiente de uno o dos productos y de su mercado vacilante.

La promoción del cultivo de camu-camu por entidades estatales bajo el Gobierno de Alberto Fujimori tuvo cierto éxito en el Bajo Ucayali, pero muy poco en el Ampiyacu. Ese Gobierno se propuso asegurar el mercado del producto a través de su promoción en Japón y algunos países del Norte. Al cambiar el Gobierno, esta iniciativa se estancó y los cultivadores se sentían traicionados, pues no encontraban salida para su producto. Después de varios años de interrupción, la promoción de la comercialización del camu-camu se reinició, y nuevamente se manifestó una demanda que los bosquesinos que se habían lanzado en esta producción podían satisfacer.

Con experiencias como éstas, los bosquesinos aprenden a desconfiarse de los discursos de los promotores y ven confirmada la validez de sus prácticas acostumbradas y justificada su exigencia tradicional de “ver el dinero primero antes de ponerse a trabajar” (habilitación, préstamo).

Las inconsecuencias y vacilaciones del Estado que no se recuerda las promesas y promociones hechas a los bosquesinos por un gobierno anterior y que deja iniciativas anteriormente promovidas sin el seguimiento y las

recompensas anunciadas son una causa de la desconfianza bosquesina hacia nuevas propuestas del Estado. La palabra de los emisarios del Estado (“ingenieros”, promotores de toda clase) está desvalorizada por los antecedentes históricos que el bosquesino resume con el término de “engaños”.

La historia reciente que estamos examinando comporta otras oportunidades que no tuvieron éxito o sólo un éxito limitado en las comunidades bosquesinas, fuera de la promoción del camu-camu, por ejemplo, las campañas de reforestación comunal llevadas a cabo por el Ministerio de Agricultura a partir de 1996.

*Esta campaña no alcanzó el **Ampiyacu**, pero sí el **Bajo Ucayali**. En Sta. Rosa fueron instaladas parcelas, pero, al retirarse el organismo promotor, los comuneros no seguían manteniéndolas.*

El aporte de plántones y de asesoría técnica y la supervisión de las actividades iniciales no encontraron ni crearon una motivación duradera en la población y la finalidad — la cosecha y venta de madera — se situaba en un lapso lejano que le quitaba el valor real que los bosquesinos ubican en la dimensión de sus ciclos productivos hortícolas.

El fracaso de los proyectos de desarrollo rural²⁸

Los proyectos de desarrollo impulsados por FONCODES en la segunda mitad de los años 1990 han ofrecido a muchas comunidades una amplia paleta de oportunidades para cambiar en sus actividades productivas, supuestamente, con el objetivo de aumentar sus ingresos. Ya anteriormente hemos tocado las insuficiencias de la estrategia estatal de desarrollo en la sociedad bosquesina, pues en ambas zonas examinadas no quedan más que ruinas o rastros espurios de los proyectos, exceptuando las infraestructuras de cemento o madera como son las veredas y puentes, a veces algún establo de chanchos o un galpón de gallinas. El fracaso de estas “buenas” intenciones del Estado para remediar a la “extrema pobreza” llama la atención tanto más que estos proyectos han absorbido sumas importantes de dinero, no sólo en favor de las comunidades, sino también en favor de un sinnúmero de “promotores” y administradores. A pesar de realizar en una misma comunidad una serie de actividades que los comuneros podían escoger según su gusto y a pesar de realizarlas por

²⁸ Sobre este tema, ver también y con más detalle: Gasché 2004.

grupos — lo que ha dado la oportunidad que se junten personas que ya practicaban entre ellas relaciones de solidaridad —, a pesar también de ofrecer adelantos en dinero y en insumos (con lo que se iba formando la deuda de cada comunero) y de lograr la participación de los comuneros en trabajos tan esforzados como la construcción de piscigranjas, ninguno de los proyectos que conocimos en los últimos años ha sido durable.

Las oportunidades consistían en: criar chanchos de raza, criar gallinas parrilleras y ponedoras, conejos y cuyes, construir piscigranjas, sembrar plantaciones de pijuayo para la venta de palmito. Se diversificó la producción, pero sin haber adquirido el conocimiento para su mejor comercialización. Los huevos producidos fueron recogidos por los promotores, dizque para rembolsar la deuda de los comuneros. Los conejos y cuyes no tuvieron acogida en los mercados locales por no ser parte de la dieta habitual. Los chanchos de raza, al dar a luz, exigían más cuidado de parte de su dueño que el parto de su esposa y, además, una alimentación balanceada. Algunas piscigranjas fueron terminadas, otras quedaron a medio hacer; subsisten carretillas oxidadas y tubos botados. Los dueños de las piscigranjas acabadas no sabían cómo criar y vender peces, ni de dónde conseguir alevines. Unas personas tomaron mayores iniciativas y recogieron alevines en el río; luego se quejaban que otros comuneros habían pescado sus peces. Los pollos murieron de peste o su número disminuyó por robos. Los pijuayos han crecido y ya están dando frutos, pero los dueños no conocen los mecanismos para comercializar el palmito. Los proyectos no sólo no habían contemplado toda la cadena productiva hasta la comercialización, de manera que los esfuerzos hechos no recibieron la compensación monetaria esperada, además causaron una serie de conflictos, por un lado, por las nuevas oportunidades de robo que multiplicaron comportamientos asociales y resentimientos en las comunidades, por el otro, al interior de los grupos de trabajo, cuyos miembros no asumieron siempre los mismos esfuerzos en la realización de su proyecto. Similares divergencias se manifestaron en el momento en que los grupos tenían que asumir sus deudas y rembolsarlas o devolver los implementos recibidos. En este sentido se puede observar que una consecuencia de los proyectos ha sido la disminución del bien-estar social comunal: aparecieron más conflictos sociales y más frustraciones personales, pero en ningún caso se alcanzó el objetivo inicial de aumentar los ingresos de los comuneros. La producción diversificada fue iniciada, pero no alcanzó el mercado, de ahí las frustraciones; los conflictos sociales se multiplicaron, de ahí que la memoria se nutre ahora de nuevos resentimientos. Nos parece importante insistir sobre estas consecuencias

negativas de los proyectos de desarrollo que no sólo consisten en su falta de durabilidad, sino también en conflictos sociales y frustraciones personales, pues los responsables urbanos de los proyectos — de duración siempre limitada — no las ven, ya que éstas ocurren mayormente cuando los “ingenieros” ya no vuelven a las comunidades y ya no se preocupan por las consecuencias de sus intervenciones. Existe por eso no sólo un fracaso de proyectos y despilfarro de dinero, sino también una injusticia social: los promotores y funcionarios han ganado sueldos, aprovechado oportunidades para ganarse “extras”, y pueden seguir en otro lugar u otra institución con las mismas prácticas nefastas; los “promovidos” siguen viviendo en el mismo estado de antes, sin mejora económica o social alguna, pero además cargados de frustraciones y resentimientos que afectan la calidad convivencial de la comunidad. Lo único positivo que se podría esperar de esta situación es que, en caso de presentarse un nuevo proyecto, los comuneros hagan, antes de aprobarlo, una evaluación crítica de sus objetivos, propuestas y métodos de trabajo con la intención que la experiencia anterior no se repita. Sin embargo, tal trabajo crítico no se impone a la lógica de vida bosquesina como lo demuestra un caso observado en el Ampiyacu.

*Un “ingeniero”, mandado por Caritas, llegó a **Pucaurquillo** con el propósito de lograr la aprobación de un proyecto de desarrollo para el cual Caritas iba a pedir la financiación al Fondo Italo-Peruano. Esta aprobación era la prueba que existía una relación participativa entre la ONG y la población local. Los dirigentes firmaron tal aprobación al final de la visita del “ingeniero”. Cuando encuestamos sobre el contenido del proyecto y pedimos ver el texto, los dirigentes y comuneros no sabían de qué concretamente se trataba, ni tenían documento alguno que hubieran podido estudiar. Habían firmado su acuerdo porque el “ingeniero” les era conocido (desde la época de FONCODES!) y les parecía “buena persona”.*

Este hecho es un índice más del peso predominante que tiene para el actuar del bosquesino la relación personal, y la falta de pertinencia que siguen teniendo las relaciones institucionales. La buena relación personal es un factor de motivación para aceptar propuestas ajenas. Que la persona haya sido parte de un proyecto institucional que ha fracasado, no afecta las buenas relaciones personales. Éstas se aprecian en función de la conducta

amable y comprensiva (no impositiva o autoritaria), lo que no excluye que la desigualdad social — la relación global de dominación/sumisión —, justamente por tomar una forma de expresión horizontal, sea parte de los factores motivadores: Un "ingeniero" que no se comporta de manera dominante tiene doble mérito: por un lado adopta relaciones sociales horizontales que se parecen a las que vinculan los comuneros entre ellos, y, por el otro, las adopta siendo socialmente "superior", es decir una persona de poder (pues tiene acceso a los recursos anunciados). Pero ¿lograr un acuerdo con una comunidad en estas condiciones autoriza a una ONG afirmar que está actuando conforme a un "método participativo"?

Es fácil lograr que una comunidad diga "sí" a un proyecto propuesto desde afuera — todos los proyectos fracasados mencionados lo habían logrado —, pero este "sí" no implicaba ni que el organismo exterior iba a respetar un método participativo, ni que los comuneros iban a apropiarse el contenido del proyecto dándole durabilidad.

Desde la salida de los patrones de las comunidades, éstas han sabido adaptarse a las nuevas condiciones económicas (acceso directo al mercado), sociales (relaciones con el medio urbano) y políticas (elección de autoridades comunales) las que consistían principalmente en la intensificación y multiplicación de las relaciones entre los comuneros y la sociedad regional envolvente. De una unidad replegada sobre sí misma y relacionada con la sociedad regional tanto económica, como social y políticamente a través del patrón, la comunidad como tal — a través de sus autoridades locales elegidas — se ha vuelto ser un interlocutor de los hombres políticos en el tiempo de campaña electoral, de las autoridades provinciales y distritales, de proyectos oficiales o privados, y el beneficiario de infraestructuras y donaciones cuyo beneficio y obligaciones han motivado el conjunto de los comuneros creando progresivamente una *solidaridad comunal* que se manifiesta en acciones comunales ("obras públicas"), asambleas, fiestas y campeonatos. Sin embargo, cabe subrayar que esta solidaridad comunal no quita libertad a las unidades domésticas en todo lo que atañe a las opciones de producción y comercialización, ni disminuye la eficiencia de la solidaridad laboral que opera a través de la "minga" y otros eventos parecidos. Cabe resaltar que ningún proyecto productivo ha logrado comprometer la comunidad como un todo.

Las "chacras comunales" promovidas por SINAMOS en el Ampiyacu en los años 1970 por medio de préstamos comunales no han alcanzado su objetivo. Los botiquines comunales fomentados en Estirón y Pucaurquillo a principios de los

*años 1980 por una ONG se han convertido rápidamente en proyectos grupales. La tienda y la ganadería comunales en esta última comunidad han fracasado. Un proyecto de apoyo a la comercialización de la artesanía bajo la condición de su mejoramiento cualitativo en este misma cuenca sólo ha tenido éxito en una pequeña parte de la población. En el Ucayali, en **Sta. Rosa**, no conocemos ninguna iniciativa productiva que haya implicado toda la comunidad.*

La libertad de las unidades domésticas, que se funda en su “potencial autárquico” (Gasché 1987) o en el “modo doméstico de producción” (Sahlins 1974), se ha reforzado por haber ellas logrado asumir el reto de comercializar sus productos directa e individualmente en el mercado (centros urbanos próximos o más lejanos). Como cada unidad doméstica encuentra en el mercado las mismas condiciones, se ha afirmado la igualdad de todos los comuneros ante estas condiciones, con la excepción de los que tienen familia en la ciudad; pero esta ventaja no parece haber dado lugar a desigualdades económicas marcadas en el seno de la comunidad. Sin embargo, a pesar de experimentar todos los comuneros los mismos bajos precios que obtienen para sus productos, esta desventaja común y el interés compartido por mejores condiciones de mercado no han llevado a los comuneros a organizarse para buscar o reivindicar colectivamente mayores ventajas en la comercialización.

*La federación indígena del **Ampiyacu** que existe desde 1987 no ha invertido ningún esfuerzo para responder a tales intereses. En el **Bajo Ucayali** hasta la fecha no apareció ninguna organización bosquesina.*

Atribuimos esta suerte de indiferencia hacia una organización que permitiría defender intereses comunes al grado suficiente de satisfacción que procura el estándar de vida bosquesino, al equilibrio entre las necesidades vitales cotidianas y las posibilidades de satisfacerlas tanto por la producción propia y el mercado, como por la calidad de las relaciones sociales (solidaridad) y la libertad de actuar según el gusto. Es la calidad de vida bosquesina la que explica el valor relativo del dinero y el afán limitado de conseguirlo.

Aun así, ciertas oportunidades han sido aprovechadas para conseguir mayores ingresos. Pero, por un lado, la motivación para tal aprovechamiento fue creada por el préstamo (es decir, un estímulo que

— como vimos — no era más que la vieja habilitación con nueva ropa, en el caso del arroz y el yute), por un ingreso fuera de lo común (coca), o una lenta y larga experiencia de mercado con ingresos regulares aunque modestos (turismo, artesanía). En todos los casos, los mayores ingresos fueron invertidos en un mayor consumo, que eventualmente modificó el estándar de vida por permitir nuevos hábitos de consumo al conjunto de los comuneros; nunca fueron capitalizados. Lo mismo se observa con los ingresos “oportunistas”, momentáneos y más importantes que procuran las faenas de madera, de leña, de caza o de pesca.

En este proceso se nota que la motivación económica, monetaria, ha llevado a sólo menores innovaciones técnicas en la producción (cosecha de yute, producción de pasta básica de cocaína, mejor calidad de productos artesanales), aunque, sí, a la adopción de motores, radios, y eventualmente televisores y otros electrodomésticos; es el consumo que introdujo nueva tecnología, no la producción (salvo últimamente con la adquisición de algunas motosierras en el Ampiyacu).

Cambios en las relaciones sociales

Los cambios en las relaciones sociales han sido lentos — “insensibles”, como dijimos — y no previsibles por los actores. El mayor contenido de libertad que adquirió la unidad doméstica encargándose de su propia comercialización iba a la par con la apropiación de bienes del mercado que generalmente escapan a la tradicional solidaridad distributiva. Ésta, sin embargo, se mantiene en la vida cotidiana en grupos restringidos y en lo que toca a la alimentación. Al mismo tiempo, fuera de estos grupos restringidos, se ha establecido un sector de compra-venta de alimentos, a veces cocinados, en el seno mismo de la comunidad. Así mismo, a la solidaridad laboral se ha sustituido casualmente el pago monetario del trabajo (en el caso de la cosecha de arroz en Sta. Rosa), cuando, por otra parte, la solidaridad laboral sigue practicándose ampliamente e inclusive, en Sta. Rosa, se ha formalizado y racionalizado en la “rueda” (ver arriba). Las relaciones monetarias se han introducido en las relaciones entre comuneros, pero sin afectar los valores sociales fundamentales que garantizan la seguridad de vida de todos los comuneros. A pesar de disponer de préstamos, los productores de arroz y de yute han seguido usando la fuerza de la solidaridad laboral convocando sus colaboradores mediante la “minga”, en vez de pagar jornales. En la medida en que el campo de la propiedad privada se ha ampliado y restringido el del compartir, los comuneros notan un cambio en los valores cuando observan hoy en día un “mayor egoísmo”. La generosidad como valor bosquesino tradicional

y elemento del bien-estar social ha perdido eficiencia en el nuevo marco material de la vida creado por bienes del mercado y por las siempre nuevas ofertas encontradas por los comuneros en sus contactos frecuentes con la ciudad. En cambio, la generosidad sigue afirmándose en la práctica de la solidaridad distributiva, las mingas y fiestas familiares y en las relaciones inter-comunales (fiestas, campeonatos) donde es fuente de prestigio.

Esta apreciación de la evolución de la sociedad bosquesina en los últimos 50 años pone de relieve los cambios económicos, sociales y políticos, y cómo éstos están relacionados entre ellos. A pesar de relaciones más frecuentes y más funcionales entre las comunidades y la ciudad — y eso a nivel de casi todas las personas — y a pesar del papel creciente que juega el dinero en las comunidades bosquesinas, los valores socio-culturales bosquesinos siguen vigentes y orientan las actividades y preferencias de los actores. Las innovaciones o cambios — aun cuando se hayan instalado insensiblemente — no han afectado significativamente ni el carácter pluri-activo del bosquesino, ni sus prácticas de solidaridad distributiva, laboral y ceremonial, ni la igualdad de sus unidades domésticas ante un estándar de vida común, ni su independencia ante una autoridad central, ni su libertad de decisión en función del gusto. Y estos valores siguen motivando a las personas en su vida cotidiana aun cuando algunas se especializan parcialmente en ciertas actividades con el objetivo de aprovechar un nicho específico en el mercado, cuando en ciertas situaciones compran un alimento a otro comunero y aprovechan la oferta de un pago laboral, cuando observan ciertas diferenciaciones en las viviendas y los haberes de las familias, cuando han adoptado una solidaridad comunal aceptando ciertas obligaciones comunales y cuando, en ciertos períodos, los gastos familiares (p. ej. escolares) presionan a dedicarse a un trabajo remunerativo y pesado.

Sin tomar en cuenta este equilibrio que caracteriza el estándar de vida bosquesino y que se sustenta en valores distintos de los que subyacen a la cotidianidad urbana, es ilusorio acercarse a las comunidades bosquesinas con proyectos innovadores, dizque, “en su beneficio”, cuando este beneficio sólo es pensado en términos del estándar de vida urbano.

Cambios en el impacto sobre la naturaleza

Nuevas actividades productivas, antes desconocidas (arroz, yute), han sido adoptadas o actividades productivas tradicionales han sido ampliadas (coca) o modificadas e innovadas (artesanía) por los bosquesinos en amplia escala, pero siempre y cuando el pago ha sido adelantado (préstamo: arroz, yute) o inmediato (artesanía, coca). En estas condiciones, inclusive,

actividades rituales han sido comercializadas (turismo en el Ampiyacu) abriendo un nuevo campo de ingreso. En todos los casos, la durabilidad de estas actividades se debe, a la vez, a la persistencia del mercado y a un nivel de precio aceptable, que puede variar de una región a otra, como vimos en el caso del arroz y yute que fueron abandonados en el Ampiyacu a consecuencia del cese de los préstamos y la caída de los precios, mientras que el cultivo del primero sólo ha disminuido en Sta. Rosa.

El cultivo del arroz y yute no han afectado de manera significativa la biodiversidad disponible en las zonas de las comunidades, pues los mismos terrenos aluviales se podían usar anualmente gracias a su fertilización por el río. La coca ha provocado la tumba de mayores superficies de bosque de altura, por un lado, porque su producción es mayor en estos terrenos y requiere de tierras no inundables, y, por el otro, porque había que esconder el cultivo a cierta distancia de la comunidad. Sin embargo, en la zona estudiada, este fenómeno no ha sido duradero por la represión policial y la vigilancia de la federación indígena. La artesanía de chambira, en el Ampiyacu, ha causado escasez de este recurso, a la que una parte de la población ha respondido con la adopción de técnicas de manejo; por no haber sido éstas generalizadas, la escasez también fomentó el robo y causó tensiones sociales.

La producción estacional pero regular de leña de capirona para el mercado urbano y local en el Bajo Ucayali es un fenómeno reciente, pero está afectando poco a poco los capironales en los alrededores de las comunidades; ningún freno, ninguna medida conservadora se ha tomado hasta ahora. La extracción ocasional, pero repetida, de madera ha eliminado la madera roja de ambas zonas (por lo menos en las áreas accesibles desde el río y las quebradas), mientras que cierta reserva de madera blanca sigue existiendo y siendo explotado, con mayor regularidad en el Ampiyacu. La desaparición del cedro y de árboles frutales silvestres (a consecuencia de su tumba para cosechar: aguaje, huasaí, sinamillo, ungurahui, leche caspi...) ha empezado a motivar a ciertos comuneros del Ampiyacu a reforestar purmas con cedro y a enriquecer purmas con frutales silvestres. Tales iniciativas son escasas en Sta. Rosa y totalmente ausentes en Sapuena, a pesar de la escasez claramente percibida por los comuneros.

Las oportunidades del mercado también han motivado las actividades extractivas que son estacionales y, desde luego, se combinan con la habitual pluri-actividad bosquesina, y eso hasta en los momentos de la faena misma, cuando los madereros también se dedican a cazar y pescar. En el Ampiyacu la motosierra está difundiéndose desde hace

aproximadamente 5 años, mientras que esta herramienta sigue ausente en las comunidades ucayalinas observadas. La reacción a la escasez creada — la desaparición del cedro, económicamente mucho más valioso que la madera blanca — no ha sido la misma en el Ampiyacu y en el Ucayali, pues en el primero han surgido iniciativas de reforestación, lo que no es el caso — o sólo excepcionalmente — en el Ucayali.

La reforestación, así como el manejo de la chambira antes mencionado, y el del irapay, igualmente escaso, significa un cambio profundo en la conducta de los bosquesinos que los han adoptado; un cambio profundo, porque es la señal de una modificación en la concepción que el bosquesino tiene tradicionalmente de la naturaleza: sólo las especies domésticas se cultivan, todo el resto es asunto de la naturaleza, se regenera sin aporte alguno de energía humana y “pertenece” a quien descubre y explota el recurso. Las unidades residenciales indígenas antiguas (caseríos, “malocas”) practicaban lo que se llama el “semi-nomadismo”: cuando los recursos se agotaban en cierto perímetro de las viviendas, el grupo se desplazó a otro territorio no depredado abandonando el sitio anterior a su regeneración natural. El ritmo de estos desplazamientos variaba entre los diferentes pueblos: entre tres y cuatro años hasta 6 y más años. El sedentarismo actual de las comunidades bosquesinas y su crecimiento demográfico se deben a la presencia de una escuela, un colegio y otras infraestructuras, a menudo de ladrillo y cemento y — aunque en menor grado — a la titulación de sus territorios. De esta situación resulta la confrontación de los comuneros con la escasez de los recursos no sólo en los alrededores inmediatos de la comunidad, sino en un área mayor, en las riberas de los ríos y quebradas, como lo expusimos más arriba. Desde luego, sembrar especies silvestres — maderas o frutales — es intervenir en una producción que hasta hace poco no era de responsabilidad humana y crear nuevos lazos de propiedad sobre especies que siempre fueron “de todos”. De ahí los problemas sociales que surgen con la afirmación de este nuevo tipo de propiedad y que hemos analizado en el caso de la chambira.

Cabe subrayar que las iniciativas de reforestación en el Ampiyacu son un fenómeno reciente y que su motivación económica no resulta de un pago adelantado o inmediato como en los casos de las innovaciones productivas antes mencionadas. Varios de sus autores han afirmado su deseo de dejar el recurso madera a sus hijos. Se trata entonces de una capitalización a largo plazo, la que, a su vez, significa un cambio importante en la lógica de vida bosquesina cuyas motivaciones económicas siempre han resultado del pago inmediato o adelantado, es decir, del acceso inmediato al consumo. Tal vez no es casual que esta perspectiva a largo

plazo haya sido adoptada por bosquesinos cultivadores de tierras altas, donde la producción es más lenta y los árboles frutales demoran varios años para dar cosecha, y no — o muy escasamente — por bosquesinos acostumbrados a cultivar bajiales que dan cosechas rápidas y sólo de cultivos de corto ciclo vegetativo.

*Esta explicación se confirma por el hecho que los cinco comuneros que en **Sta. Rosa** han iniciado alguna reforestación o enriquecimiento de purma son precisamente personas que también tienen chacras en altura.*

La adopción reciente de actividades de reforestación y enriquecimiento de purmas es probablemente el resultado de un proceso de reflexión largo sobre la escasez de recursos que había empezado a manifestarse. Hace ya más de veinte años, el anterior curaca de Pucaurquillo había exhortado a los comuneros a sembrar chambira, pero obtuvo poco eco entre los comuneros. Este cambio en la conducta no ha ocurrido de un día a otro, sino ha sido paulatino, primero explorado por unos pioneros, luego imitado, pero hasta la fecha no se ha generalizado. Existe cierta receptividad en la cuenca para un discurso conservacionista de recursos naturales. La aceptación progresiva de la idea de una reserva comunal en la zona testimonia de ella.

En este caso, observamos por primera vez un cambio en las actividades productivas que obedece a motivaciones de un nuevo tipo: beneficio económico a largo plazo, asegurar el futuro económico de los hijos, y éstas no fueron “promovidas” por “proyectos” traídos por instituciones foráneas, sino surgieron de las apreciaciones locales de la escasez de ciertos recursos, a la vez, de valor monetario y de valor alimenticio, y de las posibilidades de remediar a ella. En la ejecución técnica, la población no encontró ningún obstáculo; su experiencia en la horticultura tradicional bastaba para transferir sus conocimientos de siembra y trasplante a nuevas especies. Esta actividad se realiza en el mismo marco social laboral en que se practica la horticultura hoy en día, es decir con una mayor participación de los hombres en comparación con la división laboral más estricta basada en el sexo en tiempos más antiguos.

La diferencia que observamos entre el Ampiyacu y el Bajo Ucayali en la actitud de los comuneros frente a la escasez de ciertos recursos — en la primera región, iniciativas personales, mas no generalizadas, de reforestación y enriquecimiento de purmas en varias comunidades, en la segunda región, iniciativas muy escasas y en una sola comunidad, ninguna

en otra, a pesar de la percepción clara de la escasez — nos sirve de índice del que deducimos que el “potencial de desarrollo” socio-cultural, observado objetivamente en las realizaciones materiales y expresado subjetivamente por los actores, no es el mismo en ambas regiones. En el Ampiyacu, las iniciativas ya tomadas reflejan las conclusiones sacadas de un análisis de la escasez de ciertos recursos naturales por una parte de la población. Su ejemplo puede motivar poco a poco a otros comuneros, igualmente conscientes de la escasez, a tomar las medidas correspondientes. Parece que estamos en la fase inicial de un proceso capaz de extenderse. La extensión, sin embargo, encuentra su límite en aquellos comuneros que argumentan que sus hijos, en el futuro, ya no van a vivir en la comunidad, y que no están dispuestos a sembrar para que otros cosechen. En el Bajo Ucayali, tal proceso — si ya se puede hablar de proceso — sería embrionario en una comunidad, en otra, inexistente, pues en Sapuena los comuneros no afirman otra alternativa frente a la escasez que emigrar a otro sitio o comprar los recursos que faltan en otra comunidad.

Esta diferencia nos demuestra que las condiciones objetivas y los factores subjetivos que favorecen la implementación de incentivos para la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad no son los mismos en ambas regiones, y qué elementos cabe tomar en cuenta para diagnosticar tal diferencia. Frente a limitaciones comunes y claramente identificadas — la escasez de ciertos recursos naturales — una población ha integrado en su *lógica de vida* nuevos elementos: en sus *motivaciones*, las frustraciones que causan el acceso cada vez más difícil y azaroso a estos recursos y la pérdida de fuentes de ingreso y de alimentos; en sus *acciones*, la plantación y el manejo de especies silvestres en chacras y purmas, es decir, integrándolas en el ciclo horticultural tradicional; en sus *operaciones*, el manejo rutinario de semillas y plantones de especies forestales según el modelo conocido de las especies domésticas; en sus *finalidades*, el beneficio a largo plazo, inclusive, no para si mismo, sino para los hijos; y en sus *priorizaciones*, la ampliación de las actividades horticó-silvi-culturales, que se adecuan al ciclo laboral anual, se desarrollan en los terrenos de altura tradicionalmente cultivados y son, desde luego, parte del gusto de trabajo dentro del abanico de la pluri-actividad habitual. La aceptación de actividades de manejo de la biodiversidad, que implica que un resultado a largo plazo sea motivador, se ve probablemente facilitada por esta evolución de la *lógica de vida* que observamos por lo menos en una parte de la población del Ampiyacu.

La otra población no ha cambiado su *lógica de vida* (con pocas excepciones) para remediar a la escasez. Sus miembros se contentan o

se resignan a ir cada vez más lejos para conseguir los recursos que ya no existen cerca, y prevén emigrar o invertir su dinero para conseguirlos en otra parte, — sin pensar que en otra comunidad de la región encontrarán las mismas dificultades. La actitud extrema de los pobladores de Sapuena encuentra una parte de explicación en el hecho que, a pesar de tener terrenos de altura titulados a su disposición en la ribera opuesta del río, ningún comunero los aprovecha; todos se limitan a cultivar los terrenos aluviales que se encuentran en una angosta franja detrás de la fila de las casas, pero que son muy productivos gracias a la fertilización anual por los aluviones del río. Este recurso ha demostrado a la población que se puede obtener un rendimiento apreciable y “suficiente” con el menor esfuerzo. Las acciones y operaciones de esta población no integran el trabajo más esforzado en el bosque primario de altura, y sus motivaciones y finalidades no contemplan una producción a plazo mayor de medio año; la facilidad del trabajo hortícola en los barreales y las terrazas bajas, combinada con su producción rápida y abundante, es parte del gusto laboral (podríamos decir de cierto “engreimiento”) y, desde luego, prioriza el cultivo anual continuo de las mismas tierras inundables y cercanas, ante cualquier tentativa de invertir mayor esfuerzo en tierras de altura, más alejadas, con una producción más demorada y no duradera en las mismas parcelas. De esta situación objetiva deducimos que no se ha formado — ¿todavía? — una *lógica de vida* subjetiva que integre una perspectiva productiva a largo plazo. Este hecho obviamente dificulta objetivamente que la población acepte dedicarse a actividades con rendimiento a largo plazo como las que implica el manejo sostenible de la biodiversidad.

El tiempo y los ritmos del cambio

Habiendo examinado condiciones objetivas (oportunidades y limitaciones) y factores subjetivos (aspiraciones y frustraciones) que subyacen a los cambios socio-culturales, económicos, ecológicos y políticos ocurridos en la sociedad bosquesina de las dos zonas examinadas durante los últimos 50 años, nos parece importante fijarnos en un componente del cambio al que hasta ahora no hemos prestado la debida atención: el tiempo y ritmo del cambio. En los procesos productivos y en el consumo, todos los cambios, dijimos, han sido el resultado de iniciativas individuales de las unidades domésticas, no de iniciativas colectivas comunales. Los cambios religiosos han sido adoptados por grupos de comuneros sobre la base de decisiones personales, que no siempre comprometen ambos cónyuges de una misma unidad doméstica. Los cambios políticos son los únicos a los que se puede atribuir una iniciativa comunal aun

cuando el liderazgo electivo así adoptado carecía, y en muchos casos sigue careciendo, de una autoridad que “obligara” a todos los comuneros. Las iniciativas productivas individuales no fueron tomadas simultáneamente por todos los comuneros. Aun cuando los préstamos para el cultivo del arroz y el yute eran un incentivo poderoso por permitir el consumo inmediato y repetido de la familia del prestatario, no todos los comuneros se lanzaron juntos para aprovechar esta oportunidad. Fue un proceso en que ciertos comuneros, primero, preferían observar el éxito de la operación emprendida por un vecino. En el caso de la coca, el cultivo mercantil se extendió en la medida en que los narcotraficantes colombianos lograban establecer contactos personales con ciertos comuneros, promover el trabajo mediante adelantos y asegurar su continuación comprando regularmente el producto. La ilegalidad y el secreto impidieron que esta actividad se generalizara, aun cuando un gran número de comuneros se dejó seducir por esta oferta. El mercado constante de la artesanía se estableció poco a poco al ritmo de la consolidación de las relaciones con las empresas turísticas visitantes y del aumento de las visitas a Iquitos de los comuneros con el objetivo de comercializar directamente sus productos en las tiendas especializadas. De la misma manera, la venta directa de productos hortícolas o forestales (frutos silvestres) en las ciudades cercanas o en Iquitos se estableció progresivamente en la medida en que los comuneros se familiarizaron con el medio urbano y su mercado, del cual los patrones, como intermediarios, les habían tenido apartados. Los cambios religiosos podían ser más rápidos entre ciertas personas convencidas por los discursos de los misioneros, pero estaban sometidos a vacilaciones, avances y regresiones. Los cambios políticos — la formación de la *solidaridad comunal* y la sujeción a una instancia coordinadora — era un proceso muy lento que hasta hoy en día no está acabado. Los cambios técnicos — el acceso a motores, casas de tablas y con calamina, electrodomésticos — estaban sujetos a oportunidades del mercado (madera, coca) o de trabajo (el magisterio, enfermero, contratos laborales) y su permanencia dependía de la repetición de estas oportunidades que permitían reparar estos implementos o reemplazarlos.

En todo este panorama notamos que los ritmos del cambio son lentos si consideramos la dimensión comunal en la cual los cambios se socializan y afectan la vida de toda la comunidad. El mediano plazo — 5 años y más — parece una medida mínima adecuada para poder hablar de cambios. Eso contradice directamente los planes de los proyectos de desarrollo (tanto del Estado como de las ONGs y sus financieras) que pretenden generalmente producir cambios en un lapso de tres años. Tal previsión

no parece adecuada a los procesos sociales y vivenciales bosquesinos que están condicionados por los ritmos anuales de la producción natural. Los fracasos de estos proyectos se explican también (además de los factores ya mencionados más arriba) por las expectativas irrealistas de sus promotores, el ritmo apresurado de sus acciones, la creencia en una aceptación “comunal” inmediata y general y la falta de continuidad en el acompañamiento de estas acciones y la ausencia de preocupación por la salida de los productos al mercado y por el ingreso monetario real del comunero. Desde luego, es indispensable, si en el futuro los proyectos querrán tener mayor éxito, que se cambie la concepción de los proyectos y, en particular, se planifique sus objetivos dentro de 10 a 15 años.

Hemos examinado en la parte I las características de la sociedad bosquesina con el objetivo de conocer las bases socio-culturales positivas con qué articular una propuesta de incentivos que oriente las actividades de los bosquesinos hacia la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad. Luego, en la parte IV, hemos investigado las condiciones objetivas y los factores subjetivos que han contribuido a que la sociedad bosquesina cambie, innove o modifique sus actividades en los últimos cincuenta años y por qué razones los proyectos intencionales de “desarrollo” del Estado y organismos privados no han tenido ni la durabilidad ni los éxitos esperados. Eso debía hacernos comprender que, sí, hubo una dinámica de cambios, en parte fomentados por el Estado (préstamos), pero éstos — a pesar de modificarla insensiblemente — no han eliminado la lógica de vida subjetiva vinculada a los valores socio-culturales fundamentales de la sociedad bosquesina.

La experiencia histórica, evolutiva, una vez analizada y sus condiciones objetivas y factores subjetivos identificados, tenemos, nos parece, los elementos para definir los métodos, los contenidos (o medios), los fines y las formas de incentivos que conviene adoptar en el medio bosquesino y los argumentos necesarios para sustentarlos. Este tema abordaremos en la quinta parte que sigue.

CAPÍTULO V: LOS INCENTIVOS APROPIADOS A LA SOCIEDAD BOSQUESINA PARA CONSERVAR Y USAR SOSTENIBLEMENTE LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA.

Los incentivos y sus dos alternativas.

En función de las oportunidades objetivas y los factores subjetivos que han provocado nuevas iniciativas y cambios en la sociedad bosquesina tales como acabamos de describirlos, nos parece que las siguientes dos propuestas alternativas de incentivos podrían tener cierto éxito en las comunidades bosquesinas:

(1) Aprendiendo del éxito que tuvo el gobierno con la promoción de los cultivos de arroz y yute, parece plausible pretender que préstamos o *recompensas* para que los bosquesinos desarrollen actividades conservacionistas y de manejo sostenible en el bosque podrían incitarlos a adoptarlas.

(2) Aprendiendo de las iniciativas surgidas “espontáneamente” en el Ampiyacu (y escasamente en el Bajo Ucayali) para reforestar y enriquecer purmas, se puede pensar que un trabajo de concientización referente a la escasez de ciertos recursos naturales y a sus consecuencias futuras podría, en una zona, multiplicar las motivaciones, y con ellas las iniciativas conservacionistas y de manejo, en otra zona — aunque con mayor dificultad — motivar a los bosquesinos a que tomen medidas para remediar a la escasez sentida.

No basta con enunciar escuetamente estas dos alternativas. Importa comprender lo que cada una implica en la teoría y en la práctica para evitar una visión simplista y “mecanicista” de la relación entre “incentivo” y su “efecto”. Los hechos analizados e interpretados en las partes I – IV nos permiten ahora precisar estas implicancias.

Antes de dedicarnos a esta tarea, conviene comprender qué sentido damos a la noción de “incentivo”.

La noción, a nuestro modo de ver, tiene cuatro aspectos: *método, contenido, fin y forma*:

(1) En la medida en que el propiciador del incentivo (el Estado, una ONG) se dirige a un interlocutor (el bosquesino) con el objetivo de que éste actúe en un sentido deseado por el primero (conservación y manejo), cambiando eventualmente sus actividades habituales o ampliándolas, el método de este acercamiento al interlocutor ya es parte del incentivo, pues, si el propósito falla en este paso, el incentivo no es acogido y queda sin efecto. El incentivo, desde luego, debe contemplar el *método* de “cómo hacer hacer”. Eso implica tomar en cuenta las condiciones socio-culturales objetivas en que se fundamentan los factores subjetivos. El promotor, desde luego, debe tener conciencia de la relación social (y de los valores sociales implícitos en ella) que él está estableciendo con los comuneros bosquesinos en el marco de la relación global de dominación/sumisión entre sociedad urbana, neo-liberal y capitalista (de la que él es miembro) y sociedad bosquesina (donde se sitúan sus interlocutores). Todo proyecto en el medio rural amazónico, desde luego, es “intersocietal” (término más adecuado que “intercultural”) por interactuar en ello miembros arraigados en dos tipos de sociedad diferentes pero relacionados entre ellos de manera “desigual”, asimétrica (por la dominación/sumisión). Las actividades que desarrollará el promotor en este contexto – explicar, dialogar, demostrar, interactuar, convivir, reciprocitar con generosidad, inter-aprender – deberán, entonces, apuntar a instaurar relaciones de confianza fundamentadas en el cumplimiento progresivo y continuo de la palabra que crea “hechos experimentados” que se quedan grabados en la memoria de ambos actores y que forman, progresivamente, su acervo “histórico”, concreto y común, que es la base factual de la confianza mutua (ver al respecto: Gasché 2002a).

(2) En la medida en que el propiciador del incentivo quiere lograr que el bosquesino adopte las actividades deseadas y las practique de manera durable, el incentivo debe contribuir a la motivación del bosquesino y, en un sentido más amplio, apoyarse sobre su lógica de vida subjetiva. La motivación se logra respondiendo a aspiraciones muy concretas y materiales capaces de comprometer el sujeto con una actividad. Por eso, el incentivo debe tener un *contenido*, que también se puede considerar como su *medio* de actuar sobre las motivaciones bosquesinas. El contenido define “con qué el bosquesino estará motivado para reciprocitar haciendo lo que entre ambos se ha convenido” (el compromiso mutuo). El valor social bosquesino “reciprocidad” es un componente fundamental de la motivación bosquesina y, desde luego, exige que los promotores tengan una hipótesis claramente formulada sobre un balance con equidad entre el aporte del proyecto y el aporte esperado del bosquesino. El contenido

del proyecto debe abarcar valores sociales bosquesinos positivos (incluyendo el gusto, consumir antes de trabajar etc.) y el manejo de materias (instrumentos, sustancias naturales, tecnología) dentro de formas culturales acostumbradas o asimilables a tales formas culturales. Para presentar este contenido, el promotor debe manejar la forma de discurso adecuada al entendimiento bosquesino. Sólo así el promotor puede acercar su propuesta a las motivaciones bosquesinas existentes.

– Este planteamiento excluye que el promotor urbano del incentivo proponga a una comunidad actividades de conservación y manejo sólo “técnicamente” justificadas y diseñadas en una oficina, sin ninguna articulación técnica, social y cultural con la vida de la comunidad

(3) Esta motivación se realiza alcanzando una finalidad: la satisfacción de la esperanza motivada. Por eso, el incentivo debe contemplar el *fin* que satisface, — no sólo en el promotor según su óptica de conservar y manejar, sino en el bosquesino por las condiciones socio-culturales objetivas mejoradas según *su* lógica subjetiva de vida. En este sentido, no es suficiente argumentar con un incremento de ingreso monetario; hemos visto que este argumento no logra convencer al comunero. Las ventajas futuras de un proyecto deben abarcar el bienestar en un sentido más amplio: social (cooperación, evitamiento de conflictos, gusto en el uso social del producto, práctica de la solidaridad y generosidad), cultural (gusto en las formas del trabajo, de la interacción social y del producto), lingüístico (en la medida en que los procesos implementados y sus objetivos son plenamente inteligibles y transparentes en el lenguaje bosquesino y compatibles con el sentido que dan a la vida bosquesina) y material (articulación con los conocimientos y manejos bosquesinos de las materias naturales accesibles y disponibles). — El incentivo tiene un *fin* que define “para qué el bosquesino hace”. Este “para qué” es accesible en cierto lapso. El tiempo es entonces un componente importante del fin. Por lo tanto, es necesario tomar en cuenta la disponibilidad variable y, a menudo, limitada en la sociedad bosquesina para emprender actividades a mediano o largo plazo.

(4) En particular, el nuevo hacer del bosquesino, o su hacer modificado en el sentido de una mayor conservación y manejo de la biodiversidad, debe ser compatible con y aprovechar los conocimientos y las técnicas bosquesinos que ya operan, o han operado anteriormente, de manera conservacionista en el medio natural. Los incentivos que prevén actividades conservacionistas y de manejo deben concebir su *forma* de tal manera que tanto los gestos de trabajo y la organización laboral como los discursos explicativos recuperen e integren las prácticas

y los conocimientos conservacionistas tradicionales. Teniendo en cuenta el problema de la *forma* de las actividades (de los gestos y discursos), el incentivo tiene que definir el “cómo hacer”, es decir, cómo adecuar las propuestas técnicas de conservación y manejo a las técnicas manejadas — individual o grupalmente — por los bosquesinos, a su comprensión del funcionamiento de la naturaleza (la que, como hemos visto más arriba, es parte de la sociedad: “socie-tureza”!) y a sus lógicas productivas.

Al precisar las dos alternativas de incentivos — la recompensa y la concientización —, tendremos entonces en cuenta estos cuatro aspectos, que, a su vez, debemos articular con lo que aprendimos de las condiciones objetivas y los factores subjetivos que caracterizan la vida de la sociedad bosquesina y de sus sujetos.

El incentivo mediante préstamo o recompensa

El título de este acápite indica que una alternativa eficiente para promover la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad puede ser la oferta de préstamos a los bosquesinos para que desarrollen actividades en pro de la conservación y modifiquen actividades depredadoras de tal manera que el aprovechamiento de los recursos forestales se vuelva sostenible. Examinamos primero qué posibilidades reales existen para dar y administrar préstamos para la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad. Luego examinaremos el caso de las recompensas.

El préstamo

El préstamo ofrecido constituye parte del *contenido* (o medio) del incentivo que debe motivar al bosquesino para que, como contraparte, adopte ciertas actividades o modifique otras que suele practicar. Las innovaciones y modificaciones las definirán los prestamistas, quienes también monitorearán la realización de estas actividades por los prestatarios con el fin de seguir renovando los préstamos en el caso de un cabal cumplimiento de los compromisos.

La eficiencia de este medio está comprobado históricamente por el éxito que tuvo la promoción del cultivo de yute y arroz por el Banco Agrario. Pero este antecedente en seguida nos lleva a una cuestión medular: ¿Con qué y cuándo reembolsará el bosquesino las sumas prestadas?

Grosso modo, la conservación de la biodiversidad implica “menos extracción forestal”, es decir, *a priori* una pérdida de (oportunidades de) ganancias para el bosquesino. El uso sostenible, a su vez, implica actividades como la reforestación, el enriquecimiento de purmas con

especies silvestres (frutales, medicinales, artesanales), es decir, actividades cuyo producto se puede cosechar a mediano (frutales silvestres, plantas medicinales y artesanales) o largo plazo (madera) y cuyo precio de mercado, con excepción de la madera roja, es notablemente bajo, — y bajaría probablemente más, si tales cultivos se generalizaran en toda la Amazonía sin crecimiento significativo de la demanda. La madera roja, en cambio, es la que más demora en producir fustes comercializables (20 a 30 años). La deuda, en este caso, pasaría a menudo a la generación siguiente, — la que no realizó la reforestación.

Por un lado, es cuestionable que a nivel del mercado financiero nacional se cree una institución crediticia que acepte otorgar préstamos a 5 y hasta 20 años para productos cuyo mercado es limitado (productos forestales no maderables) y en el cual los productos sembrados siguen compitiendo con los de la extracción (madera, aguaje, leña) que exigen menos inversión. Por el otro lado, los cambios regulares de gobierno no garantizan la continuidad ni de la institución crediticia, ni de las políticas de apoyo económico y técnico al manejo forestal comunal (ver el abandono transitorio, por parte del gobierno de Toledo, del apoyo al cultivo del camu-camu promovido por el gobierno de Alberto Fujimori). En tercer lugar, el reembolso del préstamo, aumentado por los intereses a mediano o largo plazo, se vuelve problemático cuando el productor sólo obtiene precios módicos (como en la actualidad) para una gran gama de productos que resultan del manejo de la biodiversidad y que en gran parte, como dijimos, sólo tienen un mercado local y limitado. Tal vez que la reforestación de madera blanca con una producción en 10 a 20 años, pero con precios mucho más bajos que la madera roja, sea una alternativa económica más viable, siempre cuando los intereses del préstamo no resorben todo el producto de la venta. Evidentemente, la situación cambiaría fundamentalmente si la demanda de productos forestales — sobre todo la de no maderables — crecería significativamente y aumentaría sustancialmente sus precios.

Fuera de la inestabilidad de las políticas económicas y ambientales de los gobiernos, los préstamos plantean el problema del seguimiento y monitoreo de las actividades de cada uno de los prestatarios, del control sobre la venta del producto y del inventario de todas las superficies forestales manejadas en las comunidades, y eso a mediano y largo plazo. Tales procesos exigirían un aparato técnico y burocrático importante y duradero que el Estado creará difícilmente en esta época de liberalismo extremo, que más bien reduce que aumenta el presupuesto estatal y las funciones estatales ejecutivas.

Entonces ¿el préstamo no es viable? — en este caso, no en razón de la “ineptitud” del bosquesino, sino en razón de la naturaleza del Estado y de las condiciones del mercado y del sistema económico imperante.

Si no queremos perder la ventaja de la eficiencia del préstamo en el medio socio-cultural bosquesino, debemos meditar a otra solución que procure al bosquesino las mismas o mayores ventajas. Proponemos, como alternativa al préstamo y como incentivo, la *recompensa* por servicios ambientales. Tal propuesta exige mayor justificación, tanto por razones políticas y sociales, como por razones económicas.

La recompensa.

Con el término de “recompensa” nos referimos a entregas regulares de ciertas sumas de dinero a las unidades domésticas bosquesinas — no a las comunidades como un todo en razón de la libertad de estas unidades de escoger sus actividades — que se comprometen a rendir servicios ambientales por mantener su sistema de producción tradicional (hortico-forestal) de bajo impacto sobre el medio natural, por reducir sus actividades extractivas y, en su reemplazo, reforestar especies maderables, enriquecer purmas con especies frutales, medicinales y artesanales y criar animales (sobre todo mediante pisciganjas). Con estas actividades, los bosquesinos conservarían la biodiversidad (incidiendo menos sobre el bosque) y producirían recursos forestales (en vez de sólo extraerlos), contribuyendo así al mantenimiento de una riqueza nacional y de la capacidad forestal de resorción del CO₂ y fomentando la diversificación en la producción de recursos naturales cuya certificación garantizaría el acceso al mercado internacional y nacional bajo mejores condiciones. Se entiende, en este caso, las actividades de conservación y manejo de los bosquesinos como un “servicio” – un servicio ambiental – para el “bien común” (nacional e internacional) que merece una recompensa financiera de parte de la sociedad nacional e internacional, representada por el Estado y organismos internacionales.

La idea de un Pago por Servicio Ambiental (PSA) a las poblaciones “más pobres” pero conservadoras del bosque y de la biodiversidad ha surgido en los años 90 del siglo pasado, a través de unas iniciativas pioneras: Proyectos Integrados de Conservación y Desarrollo (PICD). Las lecciones de estas experiencias y propuestas más organizadas y concretas se han formulado a partir del inicio de los años 2000 (Wunder 2006). P. Ferrero y A. Kiss (2002) han resumido el balance negativo de las experiencias de PICD en los países en desarrollo (grandes inversiones con poco efectos) y apuntan a una mayor eficiencia del “pago directo” a

los campesinos por sus actividades de conservación y uso sostenible, – un método cuya aplicación va creciendo en Estados Unidos, Australia y Europa. Este “pago directo” opera como la “recompensa” que estamos proponiendo aquí.

La idea fundamental consiste en afirmar que el que conserva el bosque proporciona servicios ambientales como (1) secuestro y almacenamiento de carbono, (2) protección de la biodiversidad, (3) protección de cuencas hidrográficas y (4) mantenimiento de la belleza escénica de paisajes.²⁹ Estos servicios merecen reconocimiento en forma de pago de parte de los que benefician de ellos: (1) los países industrializados del Norte que emiten gran cantidad de CO₂, fomentando de esta manera el calentamiento climático; en vez de reducir drásticamente sus emisiones, según el acuerdo de Kyoto, pueden financiar el empozamiento de CO₂ en los países del Sur, a fin de contribuir a la disminución global de estas emisiones y del calentamiento atmosférico; (2) los países, organizaciones, empresas y personas interesados en la conservación de la biodiversidad y el establecimiento de parques y reservas naturales y de corredores biológicos; (3) los usuarios en la parte baja de una cuenca que se ven afectados por mayores crecientes y contaminación causadas por la deforestación, la erosión y el mal manejo en las cabeceras de la cuenca; (4) las empresas de turismo que tienen interés en la conservación de la belleza de los paisajes que visitan sus clientes.

Las propuestas más amplias de pago por servicio ambiental se han concentrado en los últimos años sobre el primer servicio mencionado, el secuestro y almacenamiento de carbono como remedio urgente para reducir el efecto invernadero causado por las emisiones de CO₂ y otros gases (metanol...), provocadas por la industria, los medios de transporte, la deforestación etc., ya que este efecto es, a su vez, causa de cambios climáticos, sequías prolongadas, lluvias torrenciales con inundaciones, huracanes y tormentas violentas, derretimiento de glaciares polares y de montaña y la elevación del nivel de los mares, etc. El enfoque sobre los cambios climáticos y la reducción de el CO₂ atmosférico dio nacimiento a una nueva iniciativa de recompensa financiera por servicios de almacenamiento de CO₂ que tiene la ventaja de haber hecho consenso

²⁹ Con términos algo diferentes, el Millenium ecosystem assessment de las Naciones Unidas 2001 menciona 4 categorías de servicios ambientales: fundamentales (formación del suelo, ciclos de nutrientes, producción primaria, etc.), de aprovisionamiento (alimentos, agua potable, combustible, fibras, productos bioquímicos, recursos genéticos, etc.), reguladores: (del clima, control de las enfermedades, control de la calidad del agua, y su purificación a través de procesos naturales, etc.) y culturales (recreación, ecoturismo, valor espiritual, religioso, valor estético de inspiración, educativo, el llamado “sentido de pertenencia o de lugar”, la herencia cultural, etc.), los cuales nos proporcionan bienes en muchos niveles, entre ellos: seguridad, bienes materiales, salud, etc. – Agradecemos a nuestra colega venezolana, Eglée Zent (IVIC), esta referencia.

en el último foro internacional sobre cambio climático en Copenhague (2010) y logrado que un fondo internacional sea creado para el pago de dichos servicios. Esta iniciativa y su financiamiento han recibido la sigla REDD que significa: mecanismos de Reducción de Emisiones derivadas de Deforestación y Degradación forestal. El nombre indica claramente que el objetivo de los proyectos beneficiarios de este fondo internacional es conservar el bosque y fomentar el manejo sostenible del bosque.

El pago por REDD está planteado en tres situaciones, ilustradas más abajo por los gráficos que muestran las tres líneas base del pago por servicio ambiental (PSA):

1. Cuando el bosquesino no sólo mantiene su impacto modesto y estable sobre el bosque, sino también reforesta y favorece la regeneración del bosque, aumentando de esta manera la cantidad de CO₂ que se almacena.
2. Cuando el bosquesino se encuentra en una zona de deterioro progresivo del bosque y desarrolla actividades que inhiben o minimicen el progreso del deterioro.
3. Cuando el bosquesino vive en una zona donde el bosque está en proceso de recuperarse y desarrolla actividades para mejorar y acelerar el proceso de recuperación.

En todo estos casos, el bosquesino debe demostrar que, por sus actividades, ha logrado que la cubierta forestal de su ámbito se ha desarrollado (renovado o ampliado) y propiciado que una mayor cantidad de CO₂ ha sido almacenada gracias a sus decisiones y esfuerzos laborales.

Puede parecer, a primera vista, que en muchos lugares de la Selva Baja peruana, la situación del bosquesino corresponde al primer caso (A). Sin embargo, hay que considerar las influencias siempre activas del mercado que incitan al bosquesino (1) a disminuir el número de las especies y variedades cultivadas (disminución de la biodiversidad cultivada), (2) a extraer siempre mayor cantidad de productos silvestres (maderas, hojas, frutas silvestres, plantas medicinales, carne de monte ...), y, eventualmente (con la propagación del cultivo de biocombustibles), (4) a tumbar siempre mayor cantidad de bosque. Mantener el sistema productivo hortíco-forestal tradicional es, desde este punto de vista, merecedor de recompensa por ser un sistema productivo sostenible, pero expuesto a las presiones del mercado a las que se debe incentivar al

bosquesino de resistir. La situación actual del bosquesino en las tierras amazónicas bajas correspondería entonces más bien al segundo caso (B).

Siendo el fondo para REDD la expresión de la solidaridad mundial a la que cada país adhiere cuando solicita una contribución, nuestra propuesta de “recompensar” las actividades bosquesinas que significan un manejo sostenible del bosque por medio de sus sistemas hortico-forestales tradicionales (eventualmente enriquecidos) y de “incentivar” la reforestación, el enriquecimiento de purmas con frutales silvestres y árboles maderables, la crianza de peces etc. se ubica precisamente en la perspectiva de REDD y, desde luego, puede pretender a recibir el financiamiento de esta fuente. La existencia de REDD da a nuestra propuesta de recompensar a los bosquesinos por sus esfuerzos en la conservación y el manejo sostenible del bosque y de sus recursos la factibilidad que anteriormente no existía. Tenemos ahora una fuente donde acudir y plantear nuestro proyecto alternativo de Conservación del Bosque y Manejo Sostenible de Ecosistemas y Biodiversidad que prevé obtener la cooperación bosquesina mediante recompensas substanciales que incentiven, a la vez, la práctica hortico-forestal tradicional – revalorándola –, la reforestación y el enriquecimiento de purmas, al mismo tiempo que desanimen las prácticas extractivas depredadoras de la biodiversidad.

Esta alternativa exige la creación de un organismo estatal o privado: un organismo de evaluación, monitoreo y pago que propicie asistencia técnica en el momento de fijar los compromisos y en el trascurso de su cumplimiento, que controle y evalúe el cumplimiento de los compromisos y que efectúe los pagos acordados en forma de adelantos, para que el estímulo del consumo inmediato opere en el bosquesino como en el caso de los préstamos. Pero, en la medida en que no debe preocuparse por la recuperación de las sumas pagadas, la labor de estos profesionales se verá aliviada; al mismo tiempo, el bosquesino se libera de una obligación que las incertezas de la evolución del mercado a mediano y largo plazo hacen de todos modos difícil de cumplir. Se tratará de un compromiso nacional e internacional con la conservación de la biodiversidad que recompensa los méritos bosquesinos en su realización. Si hay gasto estatal, éste se justifica como una inversión a largo plazo en la conservación de una riqueza nacional. Por alcanzar el beneficio de esta conservación a la humanidad en general (absorción de CO₂, producción de oxígeno, conservación de la diversidad genética y de recursos naturales potencialmente benéficos a los seres humanos) se apelará a la solidaridad internacional para que contribuya a este

sistema de recompensas, tanto a nivel de su funcionamiento, como de las prebendas por repartir, y el fondo REDD representa ahora, de hecho, esta solidaridad internacional.

Tratándose de fondos internacionales administrados desde Washington, el peligro que diagnosticamos desde ahora es que la mayor parte del dinero será descremado por los intermediarios – ONGs norteamericanas, latinoamericanas, burocracia estatal, ingenieros y promotores – y que, a final de cuentas, las sumas que quedan disponibles para el pago de las recompensas a los bosquesinos sean insignificantes y no tengan el efecto motivador esperado. Eso significaría crear nuevamente – como en tantos proyectos de cooperación internacional (pensamos, p. ej. en FONCODES financiado por el BID) – un elefante blanco. El bosquesino se vuelve, entonces, el pretexto para conseguir fondos importantes, cuya mayor parte va a los bolsillos de los intermediarios (ONGs, burocracia, profesionales urbanos), dejando nuevamente a los bosquesinos frustrados y abandonando el bosque tropical a la depredación y destrucción.

Para remediar a este peligro, sería aconsejable fijar, en primera instancia y ante cualquier organización de la administración de los fondos, el monto de la recompensa por unidad doméstica en los diferentes países, teniendo en cuenta que debe significar un factor motivador *real* en el medio socio-económico contemplado. La recompensa pagada a la unidad doméstica bosquesina no debe ser una “limosna”, sino una contribución sensible a la marcha económica y/o al gusto de consumo de esta unidad social. En segundo lugar, se debe fijar la cantidad de unidades domésticas que deben beneficiarse de esta recompensa en cada país. Una vez las sumas del fondo así distribuidas, se tratará de crear, con el resto, el mínimo de estructuras administrativas necesarias para que los fondos lleguen realmente a los destinatarios en función de las evaluaciones anuales hechas por profesionales comprometidos con el mejoramiento de las condiciones existenciales de los bosquesinos y con la conservación del bosque y de su biodiversidad.

Recurrir al financiamiento por REDD implica, sin embargo, sanear las bases legales a favor de las comunidades bosquesinas que, en la actualidad, no permiten que éstas sean beneficiarias directas de fondos por REDD, como lo reveló un estudio reciente dedicado a la situación legal de los pueblos indígenas (Rojas 2009), que demuestra que sólo Venezuela y el Perú tienen estas bases desfavorables, mientras que en Bolivia, Brasil, Colombia y Ecuador las leyes a favor de los indígenas permiten que sus comunidades sean gestores directos de proyectos de

REDD. El gobierno peruano haría bien tomar en cuenta esta desigualdad de los pueblos indígenas ante las leyes nacionales y el atraso peruano que coloca a sus pueblos en posición desventajosa en comparación a los pueblos de Bolivia, Brasil, Ecuador y Colombia. Los indígenas peruanos no necesitan ser “azuzados” por emisarios de los países vecinos para que protesten contra sus condiciones legales desfavorables. La simple información disponible en internet les aclara sobre los derechos que los gobiernos vecinos han acordado a los indígenas y de los que ellos mismos, en el Perú, carecen. Fiel a la doctrina del “indoamericanismo” de Haya de la Torre, el gobierno aprista actual debería estar afanoso a conceder a su poblaciones indias por lo menos las mismas ventajas legales de las que gozan los indígenas de los países vecinos.

Estimamos que tal sistema de recompensas no debería ser eterno, pero, sí, durar unos 25 años. En este lapso, la población bosquesina habrá hecho la experiencia de las ventajas de las actividades de conservación y manejo inducidas, pues habrá podido vender los productos obtenidos a mediano plazo (a partir de 5 años) y empezará a cosechar los recursos que producen a largo plazo (madera roja), con el beneficio pleno del producto de la venta (es decir, sin carga de deuda). Al mismo tiempo, por la reiteración de las actividades de manejo a lo largo de 25 años gracias al estímulo de las recompensas y por la justificación de estas actividades en las interpretaciones ecológicas de la sociedad y naturaleza, que la escuela debería difundir, estas actividades se habrán integrado en las rutinas cotidianas y estacionales, y eso no sólo en una generación de jóvenes escolares, sino por lo menos en cuatro, lo que garantiza su continuidad y su transmisión a las generaciones futuras. Esta integración en las rutinas productivas bosquesinas y la experiencia exitosa en el mercado garantizan que los comuneros seguirán practicando las actividades de conservación y manejo más allá del término de las recompensas.

Con el objetivo de volver evidentes para los bosquesinos las ventajas de las actividades de conservación y manejo forestal, convendría que el organismo monitor se encargue, además, de explorar el mercado nacional e internacional y facilitar la comercialización de los productos maderables y no maderables a precios “justos”. Hemos visto, en el caso del arroz y del yute, que la experiencia de un mercado relativamente ventajoso y permanente para los productos bosquesinos es un elemento motivador crucial para promover la durabilidad de las actividades productivas bosquesinas.

A fin de reforzar la transmisión de las actividades de conservación y manejo a las generaciones futuras y darles el sustento cognoscitivo,

es importante que el Estado, simultáneamente con las recompensas, promueva e implemente la educación ambiental en las escuelas primarias y secundarias no sólo teórica, sino también prácticamente, mediante el método intercultural inductivo que construye la comprensión del mundo sobre el conocimiento gestual y discursivo local y su ampliación escolar (Gasché 2008a), tomando en cuenta la articulación de las prácticas tradicionales diagnosticadas como conservacionistas con las actividades de conservación y manejo promovidas.

Aparece entonces que el incentivo mediante recompensas tiene varias facetas que comprometen el Estado y la solidaridad internacional con una serie de actividades cuyas características detallaremos en lo que sigue, es decir, en una *concepción alternativa de proyecto* destinado a fomentar (o “incentivar”) en la población bosquesina la conservación y el uso sostenible del bosque amazónico.

Un proyecto alternativo: incentivo con “recompensa” por servicios ambientales

En la medida en que el fondo para REDD es una realidad que abre perspectivas prácticas para presentar proyectos, dedicamos a la propuesta del incentivo por recompensa mayor espacio a fin de exponer clara y detalladamente en qué consiste la concepción alternativa de tal proyecto que debe, en la práctica, sacar las consecuencias de los planteamientos analíticos e interpretativos hasta ahora expuestos y dar lugar a un nuevo esquema de proyecto, distinto de los marcos lógicos consagrados e impuestos por las financieras del Norte e imitados por las financieras del Sur que ignoran las propiedades positivas de la sociedad bosquesina sobre la cual proyectan sus ideas etno-suficientes, llevando los proyectos regularmente al fracaso (Gasché 2004).

En dos trabajos publicados anteriormente, hemos expuesto nuestra crítica a los proyectos de desarrollo y formulado principios alternativos en los que *proyectos críticos de desarrollo* deberían fundarse (Gasché 2002a, 2004). Aprovechamos aquí la oportunidad de presentar un modelo alternativo operativo para esta clase de proyectos, con el fin de demostrar que un proyecto puede tener otra *forma* de la que las instituciones del Norte nos imponen hasta ahora, haciéndonos creer que es la única forma posible, cuando – como toda *forma* – no es más que un elemento cultural de la sociedad dominante.

El método contrastivo, que hemos usado en este libro para hacer aparecer las diferencias entre sociedad urbana y bosquesina y las calidades

positivas de esta última, debe guiarnos también en la concepción de un proyecto alternativo, puesto que éste contempla la interacción entre promotores urbanos y promovidos bosquesinos. Sólo si esta interacción deviene en una mayor conservación y un mejor manejo del bosques, con mayor cantidad de CO₂ almacenado, se podrá hablar del éxito de este proyecto. El éxito, desde luego, depende de la calidad de esta interacción y, por lo tanto, habrá que dedicar mucha atención a las relaciones y valores sociales, las formas culturales, los sentidos lingüísticos y las materias naturales que entran en el juego de esta interacción cuando se quiere desarrollar las actividades del proyecto.

Paralograr un control consciente sobre esta interacción entre promotor urbano y promovido bosquesino, es decir, para comprender lo que está pasando *realmente* (sin prejuicios desvalorativos a priori) en el transcurso de la interacción, es indispensable explicitar las motivaciones, acciones, operaciones, finalidades y priorizaciones (es decir, la *lógica subjetiva de vida*) que inspiran y orientan desde el principio las actividades de cada uno de los dos actores, situándolos, cada uno, en su propio contexto social, cultural, lingüístico y natural. Al distinguir, desde el inicio, las lógicas de vida subjetivas del promotor y del promovido, nos impedimos de confundir los dos actores y de actuar como si la propuesta del promotor urbano coincidiera con las intenciones bosquesinas (y eso a tal punto que muchos promotores, cuando hablan en una comunidad, dicen “nosotros queremos, nosotros hacemos”, identificándose, supuestamente, con los comuneros; se trata de una retórica usada con el fin de convencer a los bosquesinos que los intereses del promotor y el de los comuneros son los mismos, – cuando, precisamente, la divergencia de los intereses es el trasfondo de los fracasos y la retórica de confusión no es más que discurso demagógico, ilusorio³⁰). En todo proyecto ejecutado entre profesionales urbanos y comuneros bosquesinos se encuentran dos tipos de actores, cada uno con su lógica de vida subjetiva o, como también podríamos decir, con su propia “racionalidad”. Se trata, pues, de lo que también se llama un *encuentro intercultural* (aunque más conveniente sería hablar de un *encuentro intersocietal*, ya que en el trasfondo de esta problemática está la relación de dominación entre la sociedad urbana y la rural la que se manifiesta en las rutinas personales en las relaciones entre promotor urbano y promovido rural). Y como en todo proyecto intersocietal se desarrolla un proceso de enseñanza-aprendizaje, las experiencias, logros y teorías de la pedagogía intercultural, desarrollados en Latinoamérica

³⁰ Ver la ilustración de este procedimiento en el artículo “El Ingeniero, el Proyecto y la Comunidad” de Carlos Suárez reproducido en el anexo a este volumen.

en los últimos 25 años, pueden darnos sugerencias y orientaciones para la concepción de las actividades por desarrollar y las calidades de las relaciones y valores sociales por instaurar en el marco de tal proyecto, como lo hemos demostrado en un artículo anterior (Gasché 2002a), donde hemos hablado de la *transferencia* de la pedagogía intercultural a los proyectos de desarrollo.

El método del incentivo “recompensa”

El método con el cual los promotores de la conservación y el manejo del bosque se acercan a las comunidades bosquesinas podría, como en el caso de los préstamos del Banco Agrario, ser muy simple en razón de la alta eficiencia motivadora que tiene en el medio bosquesino la recompensa en forma de adelanto que permite el consumo inmediato. El anuncio de este acceso inmediato a dinero y de su renovación regular a largo plazo en caso de cumplimiento de los requisitos de trabajo bastará para despertar el interés bosquesino. El punto delicado surgirá cuando el bosquesino compare el monto de la recompensa con los esfuerzos pedidos. ¿Tomará entonces en cuenta, fuera de este monto, el beneficio económico futuro de las nuevas actividades? Sobre este punto es probable que las opiniones de las unidades domésticas divergirán, sobre todo en caso de que la suma ofrecida se sitúe debajo del nivel que permite un consumo “oportunista” correspondiente a los ingresos oportunistas abundantes de faenas estacionales (madera, pesca, mitayo, leña...) o debajo del nivel de los préstamos agrarios que han motivado el cultivo de arroz y yute. Estas dos referencias deberían utilizarse para garantizar el éxito de las recompensas. Es, además, probable — según la lógica de vida bosquesina — que el grado de satisfacción por consumo inmediato tenga mayor importancia que la cantidad de trabajo exigida en la aceptación de la propuesta. Al monitoreo por el organismo incumbirá manifestar las exigencias laborales en relación al trabajo realmente efectuado para renovar anualmente la recompensa o matizar su monto en función de los resultados logrados. El monto de la recompensa reconducida se situaría entonces en una escala que mide los méritos de las actividades de conservación y manejo efectuadas durante el año (no sólo en términos técnicos científicos occidentales, sino también en términos de reactivación de técnicas conservacionistas tradicionales) por cada unidad doméstica: a mayores actividades realizadas, mayores recompensas.

Por otro lado, la no-actividad depredadora — la abstención de extraer madera, carne de monte, pescado (en caso de escasez), leña con fines comerciales — hará parte de la evaluación de la contribución de

cada unidad doméstica a la conservación del bosque, como un factor que merece recompensa financiera, es decir, cierto monto de recompensa. Pero este monto disminuye cuando la unidad doméstica extrae y comercializa productos forestales, sobre todo, cuando se trata de productos ya “escasos”. Se atribuye entonces a la unidad doméstica penalidades que reducen el monto de su recompensa. En el caso en que esta misma unidad doméstica también reforesta o enriquece sus purmas, recibe un bonus que puede eventualmente anular las penalidades.

En todo caso, nada impide que una familia reforeste, enriquezca sus purmas y críe animales al mismo tiempo que sigue extrayendo las especies que se han vuelto escasas en la región, sobre todo si aparecen ofertas “oportunistas” de parte de intermediarios. En suma, nada impide que el bosquesino quiera ganar de ambos lados, aprovechando, a la vez, la recompensa y las oportunidades del mercado para productos de extracción. En esta clase de decisiones influirá claramente a cuánto se eleva el monto de la recompensa. La cosecha de frutales silvestres (aguaje, ungurahui, huasaí, leche caspi...) sin tumbiar los árboles es otro factor meritorio que se debe reconocer.

Estos factores plantean dos problemas:

(1) El problema de la renuncia a ofertas del mercado por productos forestales extraídos. Pensamos que tal renuncia no se puede exigir, sólo promover, precisamente, con los puntos de mérito que dan acceso a mayores montos de la recompensa. La escasez crónica de dinero en las comunidades y la propensión a la inversión en el consumo suntuario — que es la faz inversa del ahorro y que causa el gasto rápido de las sumas recibidas por la recompensa — hacen que los bosquesinos seguirán receptivos a todas las oportunidades del mercado, y especialmente a aquellas, como la madera, que procuran ingresos momentáneos importantes. Esta libertad de acceso a dinero y de opción por oportunidades del mercado no es conveniente restringir por razones económicas, por lo menos durante los 25 años que durará el proceso de implementación de las actividades de conservación y manejo y hasta que la producción iniciada a través de ellas dé sus frutos. Es de suponer que, en cuanto a los frutales silvestres, la extracción en el bosque lejano disminuya cuando las especies sembradas en las purmas empiecen a dar cosecha, y que, al mismo tiempo, estos frutales se regeneren naturalmente en el bosque cercano, donde podrán luego ser manejados sin que sean tumbados, como ya ocurre en muchas partes con el irapay y, ocasionalmente, con la chambira. De manera parecida ocurrirá con la madera blanca que actualmente está explotada en zonas cada vez más lejanas, cuando estas especies reforestadas habrán llegado a

cierta madurez dentro de 10 o 15 años y a condición que la reforestación se haya extendido sobre superficies anuales suficientes para producir en el futuro cosechas anuales satisfactorias. La regeneración natural de la madera blanca y roja en el bosque cercano se hará al mismo tiempo que sigue la extracción en el bosque lejano³¹ y cuando la madera sembrada empezará a ser cosechada. A partir de esta regeneración se podrán desarrollar técnicas de extracción selectiva que favorezcan la regeneración natural y la conservación de la biodiversidad, cuyo producto extractivo se añadirá al que resulta de las reforestaciones, aumentando de esta manera el potencial del ingreso bosquesino. Es evidente que tal incentivación sólo tiene resultados concretos en el bosque si abarca la totalidad de los habitantes de una zona y si, al mismo tiempo, ellos obtienen el derecho de controlar a los extractores urbanos u originarios de otras zonas para que su depredación no se sustituya al retiro o la abstinencia progresiva de los bosquesinos.

En el Ampiyacu hemos observado habilitadores de Iquitos que llevaron su propio personal para extraer madera. Contra estas iniciativas, los pobladores de la cuenca han protestado, diciendo que la extracción de madera en la cuenca debe dar trabajo a los habitantes y no a foráneos. Además, la presencia de estos madereros urbanos en las comunidades ha dado lugar a abusos sexuales, robos y engaños. Eso ilustra el peligro que, cuando los pobladores de la cuenca deciden renunciar a la extracción de madera, en seguida aparecerán, contratados por habilitadores, grupos de trabajadores de otros lugares que quieren sustituirse al personal indígena local y que traen consigo nuevos conflictos sociales. En nuestra propuesta, los habitantes locales de una cuenca deben tener el control sobre su territorio y sobre el ingreso de extractores foráneos (pescadores, madereros...), pues su territorio es la garantía de su calidad de vida futura y de su permanencia futura en

³¹ En el Ampiyacu, ya empezó la extracción de cedro en zonas apartadas del bosque ribereño mediante la técnica de “cuartoneo”. El cedro, en el centro del bosque, es tumbado y aserrado con motosierra en forma de cuartones, que pueden ser cargados a hombro de hombres hasta la orilla del río, donde se los embarca en botes. Esta técnica está prohibida por la ley por el alto porcentaje de desperdicios que causa el uso de la motosierra en el aserrío de la madera. Sin embargo, como a menudo ocurre con las disposiciones legales, éstas no son respetadas ni por los habilitadores que incentivan a los bosquesinos a recorrer a esta técnica, ni por los bosquesinos que aceptan esta clase de labor. Todo eso es posible gracias a la ausencia de vigilancia y control eficiente de INRENA. Sus funcionarios, además, por el bajo sueldo que reciben, están expuestos a la coima y la corrupción de parte de los madereros que, tratándose de cedro, pueden contar con cuantiosas ganancias.

la cuenca (con lo que se quiere evitar la emigración hacia las ciudades y el crecimiento anárquico de las urbes).

(2) El problema de la información sobre las actividades de los comuneros durante el año: Por un lado, el resultado de estas actividades puede ser fácilmente observado, registrado y evaluado anualmente por los inspectores del organismo monitor, cuando se trata de reforestación, enriquecimiento de purmas y crianzas. Por el otro lado, en cambio, es necesario diseñar un método que permita recabar en cada comunidad la información sobre las actividades extractivas con fines comerciales realizadas durante el año por las unidades domésticas a fin de poder atribuirles los puntos penales que disminuyan el monto de la recompensa y recompensar con puntos de mérito a aquellas que se han abstenido de actividades extractivas mercantiles. La información a este propósito puede venir de cada unidad doméstica, pero debe ser verificada por un responsable comunal nombrado a este efecto y acreditado por el organismo monitor. Aun así no se evitará tal vez que este responsable sea “obligado” por los comuneros a ocultar esta información y procurar así a todos los comuneros los mismos puntajes de mérito que dan derecho a mayores sumas de recompensa. La “obligación” reposaría principalmente sobre los lazos de solidaridad que operan en los niveles de la distribución, de la cooperación, de la con-celebración y de la comunidad y que se apoyan sobre relaciones de parentesco, alianza matrimonial y amistad o vecindad. Infringir estos lazos y relaciones, con los valores éticos y afectivos que les están atados, expondrá al responsable a críticas y degradará la calidad de su posición y relaciones sociales en el conjunto de la comunidad. En la medida en que la información sobre actividades extractivas equivale a una denuncia que tiene consecuencias materiales negativas (disminución de la recompensa), la función del informante (denunciante) confiere al responsable un rol que lo marginará socialmente, lo que es difícilmente aceptable para cualquier comunero por la seguridad existencial que le garantiza el respeto de los lazos de solidaridad.

Una alternativa podría ser la instalación de una “comisión de registro” de las actividades extractivas, compuesta por miembros de los diferentes grupos de solidaridad laboral existentes en la comunidad y que tendría a cargo apuntar, cada vez que ocurran, las actividades extractivas, sus objetos, cantidades, fechas y autores. Al reconocer y firmar colectivamente el acta de cada observación, la responsabilidad de la denuncia se socializa y no se la podrá atribuir a una sola persona.

Esta alternativa debe ser aceptada por el grupo de comuneros que se comprometen con las actividades de conservación y manejo propuestas, junto con la aceptación de las recompensas y las condiciones de su atribución. De esta manera, el comunero que sigue extrayendo recursos forestales, lo hace sabiendo que tendrá que renunciar a una parte de la recompensa y evalúa qué alternativa le conviene.

Esta exigencia nos lleva a precisar el método del incentivo. La presentación de la propuesta — actividades de conservación y manejo contra recompensas — es un acto de comunicación que implica, por un lado, los miembros del organismo monitor, por el otro, los comuneros de una comunidad. Este acto de comunicación debe tener como objetivo la comprensión por parte de los comuneros no sólo de la propuesta, sino de todas sus implicancias. Más arriba hemos denunciado con qué facilidad los comuneros suelen declararse de acuerdo con un proyecto cuando éste emane de una persona perteneciente a la sociedad dominante (promotor, ingeniero, técnico...) y se puede apoyar sobre las *relaciones de dominación*. La estrategia de comunicación debe tomarlo en cuenta en la medida en que los promotores no se ilusionan sobre la “buena acogida” de su propuesta, sino se quedan en espera de lo que demostrarán los actos de los comuneros más allá de sus discursos. El primer acto de comunicación — la primera exposición de la oferta — se podrá hacer en el marco de una asamblea comunal. El grado de su éxito depende de la *forma de discurso* que escoge el expositor. Ésta debe estar la más cercana posible a la que usan los comuneros en sus conversaciones diarias. ¿Qué implica esta recomendación?

(1) Que el vocabulario usado se limite a términos que son familiares para el bosquesino.

(2) Que las frases sean cortas y su estructura simple y conforme a la sintaxis del castellano loretano. El caso de comunidades indígenas con una gran proporción de personas monolingües complica el proceso de comunicación, y, en un primer tiempo por lo menos, se debe utilizar un buen traductor.

(3) Que la valoración de los sistemas de producción tradicionales (horticultura, recolección, caza, pesca) sea claramente declarada por tratarse de sistemas de producción sostenibles, los que, por esta calidad, merecen el reconocimiento nacional e internacional expresado en las recompensas. Los bosquesinos, como “guardianes del bosque”, deben saber claramente por qué méritos reciben las recompensas. – Estos méritos deben ser un tema central de la educación ambiental intercultural en las escuelas y los colegios bosquesinos.

(4) Que la oferta y las obligaciones sean claramente expresadas en términos de los beneficios materiales a corto y largo plazo y de las actividades concretas esperadas.

(5) Que la justificación de la propuesta utilice elementos vivenciales experimentados por los comuneros en determinada comunidad (escasez de diferentes recursos, sus causas, la distancia cada vez mayor para tener acceso a ellos, la disminución del rendimiento de la caza, pesca y recolección, las futuras oportunidades de ingreso, la rediversificación del régimen alimenticio...).

(6) Que la argumentación en el debate tome seriamente en cuenta las objeciones, dudas y reservas de los comuneros; no se trata de refutarlas, sino de integrar sus elementos en el diseño del plan operativo.

(7) Que el objetivo de la comunicación no sea conseguir un acuerdo o consenso de la totalidad de los comuneros (no se debe “presionar” a los interlocutores), sino la aceptación de la propuesta por un grupo “pionero” realmente motivado que pueda servir de ejemplo a otros comuneros que se dejarán convencer en el futuro.

Con estos requerimientos vemos que el método del incentivo para llegar de la comunicación a la acción debe tener en cuenta las condiciones objetivas que enmarcan la lógica de vida bosquesina a nivel social, cultural, lingüístico y ambiental y respetar las motivaciones subjetivas, privilegiando la iniciación de un *proceso* ante el alcance de un objetivo contundente, *a priori* fijado.

El cumplimiento con el punto (5) exige, precisamente, el conocimiento de la situación de los recursos y actividades extractivas en determinada comunidad. De ahí que el método implica una *fase previa de investigación y aprendizaje* en cada comunidad donde se promueve la conservación subvencionada. Los promotores de la propuesta deben estar familiarizados con las dificultades que enfrentan los extractores bosquesinos, con sus condiciones de trabajo y sus oportunidades de mercado, con su lógica de vida que acepta, a pesar de todo, estas dificultades y, a menudo, no renuncia a la extracción. Este conocimiento permite al promotor enunciar la situación a la que la propuesta quiere remediar en los términos de la realidad vivida por los comuneros y articular con ellos las actividades alternativas, es decir, expresar las limitaciones encontradas en las condiciones de vida experimentadas por los comuneros y las motivaciones que resultan de las aspiraciones a un mejoramiento de estas condiciones y la superación de sus limitaciones.

Con eso indicamos que el método del incentivo debe usar un mínimo de *elementos pedagógicos interculturales* necesarios para la comunicación

y el entendimiento mutuo en situaciones interculturales, que ponen en interacción actores urbanos y bosquesinos (para más detalles, ver: Gasché 2004, 2008). Hablamos de sólo “un mínimo”, sabiendo de la eficiencia motivadora que, de por sí, tiene la oferta de un pago adelantado (y renovable) en la sociedad bosquesina.

El primer paso del incentivo, a nuestro modo de ver, no es el más difícil. Prevemos que la observación, el registro y la evaluación del manejo forestal (uso sostenible), que los comuneros motivados inician, son más problemáticos, no, porque el promotor no sepa bien qué observar, registrar y evaluar, sino, porque las realizaciones del bosquesino son la consecuencia de su entendimiento y de su motivación, que, en vista de las barreras interculturales de comunicación y las lógicas de vida distintas, no forzosamente coinciden con las expectativas del promotor, aun cuando el compromiso bosquesino para recibir la recompensa haya sido formulado por escrito. Un hecho simple ilustra este tipo de dificultades. La noción de “hectárea” corresponde a una medida bien precisa en la cabeza del promotor, más no en la del bosquesino. Lo hemos observado regularmente en nuestras encuestas sobre superficies de chacras. Lo que el bosquesino llama “una hectárea” es una superficie mucho menor — a veces, la mitad, a veces tres cuartos de ha. — de la superficie métrica. Desde luego, compromisos acordados en términos de hectáreas de reforestación o de enriquecimiento de purmas corren el riesgo de poner en evidencia un malentendido en la primera evaluación del trabajo realizado. Todas las nociones empleadas en la formulación del compromiso exigen la misma evaluación crítica.

La confrontación de los resultados del manejo bosquesino con el compromiso concluido en el momento de recibir la primera recompensa (“el adelanto”), cuando el promotor evalúa por primera vez el cumplimiento del compromiso, exige el diálogo personal entre promotor y bosquesino (a diferencia de la asamblea inicial) y, por ende, mayor capacidad de comprensión y de negociación intercultural del promotor. Esta situación dialógica debe dar lugar no sólo a la aclaración de los contenidos específicos del compromiso, que el bosquesino puede haber interpretado a su manera, desviándose así de lo aparentemente convenido (según la visión del promotor), sino también a un examen objetivo y benévolo de las soluciones de manejo que el bosquesino ha encontrado y que no siempre corresponden a la “doctrina técnica” del promotor, lo que no forzosamente las invalida. Pero en este punto estamos entrando en el aspecto de la *forma* del compromiso, que trataremos más adelante.

Siguiendo aquí con el método del incentivo, retenemos que el diálogo intercultural es un reto que se plantea no una vez, sino que debe asumirse a largo plazo durante todo el proceso de la conservación subvencionada. No se tratará simplemente de imponer un modelo técnico de manejo concebido por los profesionales urbanos y de imponerlo condicionando las recompensas al cumplimiento de este modelo, sino de ser capaz de percibir los méritos conservacionistas de las prácticas bosquesinas implementadas aun cuando contradicen el modelo técnico. Eso no excluye que el promotor asuma también una tarea explicativa (p.ej. en cuanto a las medidas) y vincule el monto de la recompensa a criterios (p.ej. cuantitativos) claramente establecidos y explicados. El aprendizaje en el proceso tiene que ser mutuo, por lo que hablamos de un proceso de *interaprendizaje* que debe acompañar todo este proyecto de incentivo y motivar el logro paulatino de la intercomprensión intercultural entre ambos actores, el urbano y el bosquesino.

El método intercultural del incentivo tiene como objetivo de promover la conservación y el manejo sostenible de la biodiversidad dentro de un proceso de interaprendizaje que, por llevar al descubrimiento de nuevas realidades, *amplíe la capacidad de acción* de ambos actores involucrados — el urbano y el bosquesino — y que procure de manera reiterativa, por un lado, la satisfacción de las aspiraciones bosquesinas que motivan la continuidad de las actividades de conservación y manejo, y, por otro lado, la satisfacción profesional del promotor urbano que avanza en su comprensión de la realidad bosquesina y se ve gratificado por el éxito de su método (Se trata de revalorar el profesionalismo del promotor por el gusto de obtener un resultado *real* en la población rural de su región, en remplazo de la satisfacción burocrática de haber simplemente cumplido con tareas formuladas en el papel, pero sin efecto real en la vida bosquesina, como ocurre con tantos “proyectos de desarrollo” en la Amazonía).

El contenido del incentivo “recompensa”

Con estas observaciones hemos entrado ya en el aspecto del *contenido* del incentivo. Éste es, en primera instancia, monetario y tiene un componente cuantitativo. Pero esta instancia sólo es pertinente para el bosquesino en la medida en que procura la satisfacción en una segunda instancia, la del consumo. Hemos visto que el dinero, de por sí, no tiene el mismo valor para el bosquesino y el ciudadano en la medida en que, para el primero, no es un medio de acumulación de poder. El ahorro no existe, o eventualmente sólo como medio de práctica de la solidaridad

(un “seguro” en caso de emergencias). Tenemos, con eso, una pervivencia de la antigua habilitación que adelantaba bienes de consumo para comprometer al bosquesino a una determinada actividad productiva. El dinero del préstamo o de la recompensa no es más que un eslabón transitorio fugitivo que lleva al consumo inmediato, el cual absorberá en corto tiempo la casi totalidad del monto recibido y que es el objetivo medular para que el bosquesino acepte la propuesta de conservación y manejo. El contenido del incentivo es el medio material que motiva directa o indirectamente el compromiso bosquesino. Si la motivación fuera directa, el bosquesino acumularía dinero para crear un capital; en su caso, la motivación es indirecta, pues el dinero lo usa sólo como medio de consumir inmediatamente; su motivación por el dinero reside en la posibilidad del consumo inmediato, y de un consumo “oportunistá” relativamente importante.

Las aspiraciones bosquesinas son las del consumo, a que dan lugar las recompensas anuales distribuidas y cuyo monto debe satisfacer un equilibrio entre el trabajo realizado, su pertinencia para la conservación y el manejo de la biodiversidad y la oportunidad ofrecida de un consumo inmediato cuya cantidad, como dijimos, debe inspirarse de los montos de los préstamos agrarios y ganancias oportunistas, pero aumentar o disminuir en función de los méritos conservacionistas de cada unidad doméstica para así mantener su rol incentivador a largo plazo. Hablamos de una recompensa anual, pero eso no implica que el pago debe ser una vez al año. Pensamos, al contrario, que un pago trimestral tendrá efectos motivadores más permanentes, aun cuando la suma anual se fija en una sola evaluación por año.

El segundo contenido del proyecto es la contraparte, con la que el bosquesino reciproca lo que recibe. Ella consiste en todas las actividades, habituales o innovadoras, que él desarrolla a favor de la conservación de la biodiversidad y del uso sostenible del bosque.

Para mayor claridad, nosotros, siendo comprometidos con el manejo bosquesino sostenible de la biodiversidad, debemos aceptar *a priori* que los sistemas hortícolas de los pueblos autóctonos, que permitían desde siglos la regeneración natural del bosque, han sido sostenibles y que, en la actualidad, la mayoría de los sistemas hortícolas observables en las comunidades tienen la misma calidad, aunque sus modalidades hayan cambiado (p. ej. cuando hoy en día las chacras rotan en las purmas y poco se tumba monte primario). Desde luego, en la medida en que una unidad doméstica se limita al cultivo de su chacra, el manejo de sus purmas, la recolección, la caza y pesca para el consumo diario (inclusive

el consumo mercantil modesto), esta unidad doméstica contribuye a la conservación y manejo de la biodiversidad sin que emprenda actividades nuevas, y, desde luego, tiene derecho a una recompensa. Con este gesto, el proyecto valora los saberes y el saber-hacer bosquesinos, en comparación con las intervenciones masivas y destructoras de la biodiversidad de empresas industriales o grandes propietarios. Una unidad doméstica con dificultades de obtener ingresos monetarios – p. ej. una viuda o una esposa abandonada que tiene que criar varios hijos o un matrimonio de ancianos – beneficiará entonces de la recompensa por el impacto depredador casi nulo sobre la biodiversidad, pues eso significa que ella tiene prácticas sostenibles.

Esta referencia a las prácticas de uso de tierras y recursos siempre sostenibles cuando se conforman a los sistemas de producción tradicionales en la Amazonía permite evaluar las actividades extractivas y de manejo más allá de ese estándar tradicional, que, de por sí, merece recompensa financiera en reconocimiento de su carácter sostenible.

Se evaluará entonces dos aspectos: (1) las actividades extractivas que explotan más recursos que el sistema de producción tradicional y que depredan la biodiversidad, sobre todo cuando se trata de especies ya “escasas”; al diagnosticar la depredación, sin embargo, habrá que tomar en cuenta el potencial natural de la regeneración de las especies extraídas y los mecanismos naturales de renovación de los ecosistemas; en este rubro, se tratará, sobre todo, de productos forestales comercializados; (2) las actividades que reponen productos forestales extraídos (reforestación, enriquecimiento de purmas, piscigranjas) y que diversifican las actividades hortíco-forestales del bosquesino; en este rubro también entra la adopción de nuevos cultivos (a condición que no replacen cultivos tradicionales y se integren en las chacras de policultivo) porque enriquecen la biodiversidad cultivada. Una misma unidad doméstica puede desarrollar ambos tipos de actividades y habrá que apreciar en qué medida uno de los impactos prevalece sobre el otro (o si están mutuamente anulándose) a fin de fijar los méritos o penalidades que influyen sobre el monto de la recompensa. Si una unidad doméstica, fuera de sus prácticas productivas tradicionales, sólo extrae recursos sin reponerlos, la recompensa promedia merecida por sus prácticas tradicionales será amputada de un porcentaje de acuerdo al valor de las penalidades. En este caso, la pérdida de recompensa deberá ser suficientemente amplia para desanimar su sustitución por mayores ingresos debidos a la extracción exagerada y depredadora. Si no fuera así, el incentivo no tuviera el efecto inhibitor o desalentador esperado sobre la actividad extractiva del bosquesino. Las unidades domésticas que,

sin extraer productos forestales comercializables, reforestan, enriquecen purmas con frutales silvestres, instalan o mantienen piscigranjas etc. recibirán, fuera de la recompensa básica por prácticas productivas tradicionales, un bonus por sus esfuerzos de mantener y regenerar la biodiversidad en el ámbito de la comunidad. Este monto suplementario debe ser de por sí suficientemente importante para motivar al bosquesino a emprender estas actividades.

Es de prever que el contenido del incentivo se ampliará con los años a partir del momento en que las actividades de manejo empezarán a dar sus frutos: los frutales silvestres no sólo abastecerán a la familia, sino también el mercado, las plantas de fibra asegurarán la producción artesanal continua, y, a lo último, las maderas se volverán una fuente fácilmente accesible de ingresos. La experiencia de estos beneficios da un suplemento de contenido material a las motivaciones — en este sentido amplía los efectos de la recompensa —, y se espera que ella, así como las rutinas de trabajo adoptadas en el manejo a través de los años, sustentarán la continuación de las actividades de conservación y manejo más allá de los 25 años programados para las recompensas.

Los beneficios personales, que, suponemos, motivan cada comunero y unidad doméstica, no excluyen que también se contemple, en el marco del financiamiento por REDD, beneficios comunales en forma de un “fondo de apoyo”, administrado por los dirigentes de la comunidad y que fianciaría, por un lado, ciertos equipos (deportivos, productivos, sanitarios...) y, por el otro, emergencias familiares (hospitalización, entierro...).

El fin del incentivo “recompensa”

Esta última constatación nos lleva al aspecto del *fin* del incentivo, la satisfacción de la esperanza motivada. Si el dinero adelantado es el contenido de la motivación para conservar y manejar sosteniblemente la biodiversidad, el consumo es su fin. Consumir antes de trabajar, es decir: recibir antes de dar o “pagar”, hemos visto, es el lema que caracteriza una de las preferencias fundamentales de los bosquesinos. La escasez de dinero frente a no sólo las “necesidades básicas” que son parte del estándar de vida bosquesino, sino también frente a los deseos ante la amplia paleta de bienes de lujo (radio, televisor, nevera, ropa de moda...) y de herramientas prometedoras de mayor comodidad y menor esfuerzo (pequepeque, motores fuera de borda, motosierras, electrodomésticos) que ofrece el mercado urbano, ahora frecuentado por los bosquesinos, causa aspiraciones y frustraciones a las que el bosquesino remedia satisfaciéndolas y sustituyéndolas con el placer del consumo desde

que los medios financieros se lo permiten. Las mercancías variadas y prestigiadas, útiles y lujosas, son el fin del incentivo, el cual, por ser su adquisición personal y exenta de las reglas de la solidaridad, aumenta el sector mercantil y egoísta del universo material bosquesino.

En este sentido, los alcances sociales del mayor consumo mercantil van en desmedro de los valores tradicionales de solidaridad y generosidad. Y este proceso se combinará con el de la apropiación progresiva por parte de las unidades domésticas de las superficies del territorio comunal sometidas a la reforestación y el enriquecimiento de purmas que, por un lado, sustraen recursos al acceso de todos los comuneros, y, por el otro, alargan el ciclo de rotación de los terrenos de uso hortícola con la consecuencia de una expansión de las superficies cultivadas y de vegetación secundaria. Es de prever que este proceso complejo, en el cual evolucionan componentes económicos, sociales y ecológicos de la sociedad bosquesina, no se realizará sin el surgimiento de nuevos conflictos o tensiones, en la medida en que el denunciado “egoísmo” va creciendo. Esta perspectiva no será claramente percibida por los bosquesinos que se lanzarán en la conservación subvencionada, pero el conocimiento de los procesos históricos pasados nos obliga de preverla como la consecuencia de lo que hemos llamado “cambios insensibles”.

Con esta previsión se abren dos alternativas a nuestra responsabilidad: (1) dejar hacer y quedar atentos a las situaciones conflictivas que se van formando, para asumir un eventual papel de mediador que ayude a los comuneros a analizar la situación y negociar y planificar en vez de enfrentarse; (2) participar en la planificación de la reforestación y el enriquecimiento de purmas, planteando, desde el principio, las consecuencias a mediano y largo plazo, para que los actores actúen evitando las negativas y propiciando las positivas. Esta segunda alternativa exige una mayor implicación del personal del organismo monitor y, desde luego, un mayor gasto.

No sólo el fin — mayor consumo mercantil y ampliación de la esfera material “privada” (no sometida al ejercicio de la solidaridad) —, sino también la conservación y manejo del bosque mismo tiene una multitud de consecuencias previsible ante las cuales los responsables del incentivo no pueden cerrar los ojos so pena de sorprenderse, en el transcurso de los 25 años, de situaciones, resultados y conflictos “inesperados” y hasta contraproducentes, aun cuando la llamada “ampliación de la esfera material privada” se asemeje a nuestra idea de “progreso”.

Este fenómeno amenaza con introducir en la comunidad mayor desigualdad en el estándar de vida cotidiano, si sólo una parte minoritaria

de los comuneros se muestra dispuesta a dedicarse activamente a la conservación y el manejo de la biodiversidad para recibir el bonus de la recompensa. En este caso, es de temer que el efecto de la “envidia”, que hemos tratado en los capítulos II y III, haga renunciar a los beneficiarios a sus iniciativas iniciales. En cambio, el reconocimiento de la sostenibilidad de las prácticas productivas tradicionales da un derecho de recompensa a todas las unidades domésticas (salvo a los maestros y comerciantes que no se dedican a actividades productivas en el bosque), de manera que los beneficios económicos se generalizan en cada comunidad y contribuyen a una modificación socializada del estándar de vida que satisfaga el principio bosquesino de la igualdad económica y elimine las causas de la “envidia”.

A este fin inmediato de consumo abundante hay que añadir los fines a mediano y largo plazo: el aprovechamiento por consumo o venta de los vegetales sembrados (no maderables y maderables) y de los animales criados. Reforestación, enriquecimiento y crianza deberían integrar las actividades anuales de las unidades domésticas con el fin de procurar en el futuro cosechas prometedoras y continuas, aun cuando éstas serán hechas por los hijos, en el caso de las maderas. (“Herencia para los hijos” es un término que ya ha surgido en el Ampiyacu). Introducir esta perspectiva de planificación para un futuro más o menos lejano será un subproducto del proyecto, ya que esta perspectiva hasta la fecha está poco desarrollada en la lógica bosquesina. Más a menudo, esta lógica contempla el futuro de los hijos cuando los padres se esfuerzan a mantenerlos en una ciudad donde pueden cursar estudios superiores.

La forma del incentivo “recompensa”

Hemos visto que el método, por ser intercultural, es un aspecto complejo del incentivo. El contenido y el fin, en cambio, por usar valores sociales bosquesinos medulares — recibir y consumir antes de trabajar, pero en recompensa de cierto trabajo (reciprocidad) —, han sido aspectos simples del incentivo. La forma, a su vez, se presenta nuevamente como un aspecto más complejo, pues apela otra vez al diálogo intercultural.

¿En qué forma los promotores conciben la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad? Y ¿cuáles son los fundamentos técnicos y cognoscitivos bosquesinos de la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad? Con las dos preguntas aludimos a los dos “medios técnicos” (A. Leroi-Gourhan) que habrá que conciliar “articulándolos”. ¿Qué entendemos con esta última palabra y qué implica ella en la práctica?

Lo más probable es que los promotores de la conservación y el manejo subvencionados tengan una representación de la manera de que se debe “técnicamente” manejar el bosque para conservar la biodiversidad, que tengan lo que se puede llamar “modelos técnicos” para la reforestación y el enriquecimiento de purmas (que abarca la así llamada “agroforestería”), así como para el manejo de la fauna y de la crianza. Para dar un sólo ejemplo: La reforestación o la agroforestería de los ingenieros forestales obedecen a modelos de siembra ordenados y sistemáticos: por filas paralelas o intercaladas, con distancias fijas entre individuos de la misma o de diferentes especies, etc. (cf. p. ej. Dubois 1996). Tales modelos son el resultado de experimentaciones e investigaciones en terrenos que sirven de laboratorio a las instituciones académicas.

Los patrones bosquesinos de siembra no son reconocidos como modelos por los técnicos urbanos que ven en las chacras y purmas un desorden y el reino de la arbitrariedad. Son los antropólogos los que han descubierto que detrás de un aparente desorden de los cultivos en la chacra y la purma existen criterios y modelos que explican el patrón de siembra, de cosecha, de deshierbe y de regeneración del bosque (cf. Cerón 1991, Denevan y Padoch 1990, Descola 1989, de Jong 1995, Gasché 2002b, 2010 y otros), es decir, que explicitan las diferentes formas de racionalidad que guían al horticultor y la horticultora bosquesinos en su actividad hortico-forestal. En la medida en que los modelos bosquesinos son el resultado de su larga experiencia de ensayos y observaciones, en parte hechos por ellos mismos, en parte por sus antepasados, conviene prestar la debida atención a los méritos de estos modelos. Los promotores, desde luego, deben estar familiarizados con los modelos hortico-forestales (el manejo de chacras y purmas y de la regeneración del bosque) que se aplican en las diferentes variantes de la sociedad bosquesina para integrar la reforestación y el enriquecimiento de purmas en los ciclos estacionales de actividades y utilizar las técnicas y criterios de siembra ya practicados por los bosquesinos (p. ej. las que se emplean en la siembra de árboles frutales — con semillas — o de bejucos y yucas — con estacas — o de plátanos y camote — con hijuelos —). En vez de imponer un modelo ordenado y sistemático, es preferible dejar el patrón de siembra al criterio del bosquesino acostumbrado a evaluar el suelo de cerca, el cual no es tan homogéneo como el modelo académico lo postula. Eso no excluye un diálogo entre promotor y bosquesino sobre criterios que son importantes en la reforestación, como p. ej. la previsión del desarrollo de la corona del árbol para evaluar la distancia entre dos individuos o la necesidad de una plantación muy espaciada del cedro para evitar o disminuir el ataque

de la *Hypsophila*. Usamos a sabiendas el término de “diálogo” y no de “instrucción” o “enseñanza”. Se trata de pensar juntos, escuchando la opinión de cada parte, intercambiar saberes, es decir, nuevamente, de un *interaprendizaje*.

En este intercambio es importante que el promotor no de simples recetas de cómo sembrar ciertas especies, sino que sepa explicar el sustento ecológico global de sus consejos, es decir, que justifique sus consejos no sólo en términos de las exigencias de la especie por sembrar sino también en términos del nuevo ecosistema que la reforestación o el enriquecimiento de la purma va a constituir. De esa manera, no se debe imponer un modelo técnico elaborado en terrenos experimentales y en oficinas, sino enriquecer el modelo bosquesino, sin — antes de todo — promover la plantación en monocultivo, sino más bien diversificar y enriquecer el cultivo mixto o policultivo tradicional. La reforestación y el enriquecimiento de purmas debe “imitar” el bosque, no sustituirlo por otra formación vegetal; y eso es un principio que subyace a la horticultura bosquesina tradicional (Gasché 2010).

Este principio se ha infringido en los últimos decenios por dar los bosquesinos a menudo preferencia a los cultivos comerciales y descuidar los que no tienen salida al mercado; de ahí se observa cierta tendencia al monocultivo de tipo “yucal” o “platanal” (sin hablar del arrozal y yutal en tierras inundables). Pero la implementación de actividades de conservación y manejo del bosque (que implica el manejo de su suelo) ofrece la oportunidad de revalorar las experiencias, los conocimientos y las técnicas tradicionales cuya ventaja ecológica atestiguan el bajo impacto destructivo que han tenido los horticultores indígenas sobre el bosque amazónico durante miles de años. (Ver arriba el capítulo *El bosquesino y su horticultura*).

La dinámica dialógica con el objetivo del *interaprendizaje* que amplía mutuamente el conocimiento, el entendimiento y las técnicas del bosquesino y del promotor, que toma los saberes y el saber-hacer del bosquesino como base técnica y racional y evoca adicionales criterios de comprensión y acción (claro está, en un lenguaje cercano al del bosquesino), la llamamos “*articulación intercultural*” de los saberes bosquesinos y profesionales o científicos.

La forma del incentivo — la combinación de técnicas bosquesinas y profesionales que revalora el saber y saber-hacer bosquesino — es el resultado del *interaprendizaje* entre promotor y bosquesino; es, desde luego, el resultado de un proceso que se desarrolla en la ejecución del monitoreo a condición de contratar el personal que tenga la formación adecuada.

Topamos en este punto con una deficiencia en la formación de los ingenieros agrónomos y forestales regionales que carecen no sólo de experiencia y de estudio de los sistemas hortico-forestales bosquesinos, sino también de la formación ética e información académica que les incitaría a valorizar, desde el punto de vista ecológico, estos sistemas. Por esta razón, el organismo monitor debe cuidar en seleccionar personas motivadas por el estudio y la investigación y que son respetuosas de la *alteridad* bosquesina, es decir, de los valores y méritos específicos de la sociedad bosquesina, de sus conocimientos y técnicas, — personas más interesadas en aprender y comprender esta *alteridad*, que en enseñar a otros, supuestamente incultos e ignorantes. A este personal seleccionado se debe, luego, formar: darle toda la información accesible sobre los sistemas hortico-forestales bosquesinos, hacerles evaluar sus impactos ecológicos, y prepararles al diálogo intercultural y el *interaprendizaje* haciéndoles comprender las características positivas de la sociedad bosquesina y sus dinámicas evolutivas, históricas a fin que se vuelvan capaces de *articular* los conocimientos y las técnicas recomendados por las tradiciones bosquesinas y académicas.

A través de esta forma del incentivo, que se producirá en el proceso de interacción entre bosquesino y promotor y que articula saberes locales y saberes profesionales, la conservación y el manejo subvencionados no sólo obedecen a un imperativo introducido desde afuera dentro de la sociedad bosquesina mediante el contenido “dinero” y el fin “consumo oportunista”, sino también movilizan, revalorizándolos y ampliándolos, las técnicas, conocimientos e interpretaciones de los bosquesinos en sus acciones sobre el medio natural. Con eso, la forma del incentivo se arraiga en el “medio técnico” local, es decir, en su *cultura*. En la medida en que la organización laboral de estas actividades sigue la división y cooperación laboral tradicional de los sexos y grupos de solidaridad — ya que nada se opone técnicamente — la forma del incentivo también se arraiga en la *sociedad* bosquesina.

Vemos que la forma del incentivo — el producto socio-cultural de la articulación de los saberes locales y profesionales — es la consecuencia del método intercultural arriba mencionado que guía el proceso y enmarca la eficiencia del contenido (suma relativamente importante de dinero) y la atracción del fin (el consumo oportunista). El medio y el fin tienen la ventaja de responder directamente a valores bosquesinos (consumo oportunista abundante, pago antes del trabajo, reciprocidad); por eso la propuesta se vuelve inmediatamente interesante y aceptable en el medio bosquesino. El método y la forma — definidos como interculturales

(o intersociales) — son el proceso y el resultado del interaprendizaje intercultural que apunta la superación de la relación de dominación entre los promotores y bosquesinos por la revaloración, racionalización y ampliación de los conocimientos y prácticas bosquesinos de parte de los promotores al integrarlos en sus propuestas técnicas profesionales y en los criterios de evaluación que recompensan a los bosquesinos con montos proporcionales a sus esfuerzos por conservar y manejar el bosque.

Pensamos que esta combinación de motivación bosquesina obtenida por un medio y un fin que corresponden a valores bosquesinos y el método y la forma interculturales que revalorizan y amplían los conocimientos y técnicas locales “dominados”, encontrará un eco favorable en los medios financieros de la solidaridad internacional y del movimiento ecologista. Las dos cuestiones (1) sobre la solidaridad nacional con los actores rurales amazónicos, que los más aptos son a conservar y manejar la biodiversidad, y (2) sobre el compromiso nacional por la conservación de esta riqueza nacional quedan planteadas.

Los riesgos del incentivo “recompensa”

El mayor riesgo de esta alternativa de incentivos consiste en su posible perversión en una empresa asistencialista, paternalista, dominante y manipuladora.

Este riesgo es serio por ser una eventualidad probable en la actual coyuntura económica, social y política caracterizada por las relaciones de dominación que ejerce la ciudad sobre el bosque y que se apoyan sobre (1) la racionalidad técnica (más no científica, pues ignora la realidad de la alteridad bosquesina) imaginada superior a la del bosquesino, (2) la autoridad de los profesionales urbanos sobre el simple “campesino” o “indígena” (ejercida por el profesional e interiorizada por el bosquesino), (3) la preferencia acordada a la empresa privada y sus lazos jerárquicos de peonaje (que amenazan con convertir al bosquesino en obrero dependiente, cuando hasta ahora goza de su libertad de productor), (4) el prejuicio de la pobreza (cuando se trata más bien de escasez de dinero y del estándar de vida bosquesino en el sentido positivo que arriba hemos definido) y (5) el rendimiento a corto plazo (cuando el bosque y sus habitantes tienen sus propios ritmos de producción y evolución) que se opone a las exigencias de inversión a largo plazo y acordes a la regeneración de los recursos forestales.

La falta de profesionales — y de políticos y desarrollistas — con una visión *realista* de la *alteridad* bosquesina — sus condiciones objetivas y lógica subjetiva de vida, tal como las expusimos en las partes I, II y III

— hace temer que la presente propuesta de incentivo por recompensa, en caso de tener una acogida oficial positiva, sólo sea comprendida e implementada en su medio y fin, más no en su método y forma interculturales. El dinero, en este caso, se lo utilizaría como medio de manipulación de la población bosquesina, ya que ésta consigue su satisfacción por el consumo inmediato, con el fin (1) de implementar “mecánicamente” métodos de reforestación “técnicos” (concebidos en las instituciones académicas, pero sin vínculo con las prácticas y experiencias bosquesinas) que serán impuestos bajo la amenaza del corte o recorte de la recompensa, (2) de prohibir la extracción forestal mercantil (que, en el caso de la madera, quedará reservada a los grandes concesionarios, cuyos medios técnicos y sociales empleados en sus intervenciones extractivistas en el bosque son incomparablemente más destructores que los que utilizan los bosquesinos, pero a cuyos intereses los políticos no se atreven tocar, siendo ellos mismos a menudo beneficiarios de estas empresas). La recompensa, entonces, será un nuevo instrumento de la dominación, pues obligará a los bosquesinos a adoptar un modelo de conservación y manejo impuesto e reprimirá el potencial socio-cultural de desarrollo propiamente bosquesino. La única ventaja de esta perversión será su corta duración, pues es de prever que, por un lado — a pesar del dinero adelantado — los bosquesinos no reproducirán el modelo técnico recomendado o sólo parcialmente y a regañadientes, y por otro lado, los profesionales responsables de este tipo de esfuerzo manipulador, al ver el éxito sólo parcial (según sus normas etnosuficientes), caerán en el tradicional prejuicio de la “incapacidad y halaganería” del bosquesino para evitar de constatar su propio fracaso y cambiar su método.

Desde luego, para evitar, a la vez, las críticas de esta alternativa por supuesto asistencialismo y paternalismo y sus riesgos de dominación y manipulación, insistimos en que, en nuestra propuesta, los cuatro aspectos del incentivo “recompensa” — método, contenido, fin y forma — están intrincadamente ligados. La recompensa estatal e internacional se justifica, como dijimos, por el aporte con que la población bosquesina contribuye (1) a la conservación de un bien — la biodiversidad del bosque tropical — que es una riqueza nacional, y humana en general, actualmente amenazada, y, a través de esta conservación, (2) al mantenimiento y/o aumento del empozamiento de carbono. Su aplicación, su uso, sin embargo, debe reconocer los méritos socio-culturales bosquesinos (valores sociales, conocimientos discursivos y gestuales, lógica de vida en general) y contribuir a su evolución según los ritmos propios del potencial socio-cultural y natural bosquesino; de ahí la exigencia del método y la forma

interculturales (intersociales) del incentivo. Sólo así la conservación y el manejo de la biodiversidad por los bosquesinos se vuelven, al mismo tiempo, una oportunidad para su emancipación de las relaciones de dominación y su participación en igualdad al progreso del país.

Del lado del bosquesino, existe el riesgo que, al recibir cada tres meses una suma de dinero relativamente importante, ya no trabajará, sino irá a la ciudad a comprar víveres para tres meses, con los que se mantendrá en ocio permanente, lo que es un factor de aumento del alcoholismo, de la violencia familiar y de pérdida de autoestima, como se ha observado en la reservas indígenas de Estados Unidos. Aunque tal planificación de gastos actualmente no es una costumbre bosquesina, la que prefiere gozar oportunamente de una abundancia puntual, la eventualidad de una reacción bosquesina de esta naturaleza hay que contemplarla para evitarla.³² Cesar completamente todas las actividades productivas y, con ellas, anular todo impacto sobre el bosque, podría ser favorable a la conservación del bosque y de la biodiversidad, pero este impacto cero no es el objetivo de nuestra propuesta. Debe quedar muy claro que la recompensa sólo reciben unidades domésticas que mantienen sus actividades hortícolas y extractivas tradicionales y sostenibles; las que renuncian a estas actividades, no recibirán la recompensa, pues ya no “manejan” sosteniblemente el bosque. El trabajo, la actividad productiva, es parte de la dignidad humana y da sentido a la vida de la persona. El ser humano es un ser siempre activo, dijimos más arriba, y sus actividades productivas son la base de su forma de reproducir y hacer evolucionar su cultura e implican los valores sociales que sustentan la participación en su sociedad. El incentivo, de ninguna manera, debe actuar en perjuicio de la calidad de vida bosquesina, sino afirmarla y abrir vías a su mejoramiento, dejando al bosquesino la libertad de escoger entre alternativas factibles para él y acordes a sus valores socio-culturales.

³² Una observación hecha en 2010: La realidad del riesgo mencionado está comprobada por los efectos sobre las prácticas hortícolas que tiene la subvención familiar mensual de S./ 100.00 del programa gubernamental llamado “Juntos” dirigido a familias en “extrema pobreza” (en este caso en el Alto Marañón) y que apus y promotores awajún y wampis han denunciado en un taller, observando que, por el aporte en víveres que reciben, muchas mujeres abandonan el cuidado de su chacra y siembran menos diversidad de cultivos. De esta manera, no sólo la autoestima de la mujer awajún y wampis, fundada en una chacra limpia y diversa, disminuye, sino también el régimen alimenticio de la familia se empobrece y se degrada, ya que, en vez de la gran diversidad de productos vegetales que caracteriza la alimentación awajún y wampis tradicional, el menú familiar se reduce a plátano, arroz, tallarín y pescado enlatado, y, en vez de tomar diariamente masato que alimenta, la familia toma té, café y eventualmente gaseosa.

El incentivo mediante “concientización”

Esta propuesta de incentivo es más exigente a nivel profesional, lo que aumenta el rubro de sueldos para quien la financia, pero no prevé ningún beneficio financiero inmediato para el bosquesino, y, desde luego, ningún gasto de inversión.

Esta alternativa, por la diversidad de las acciones que implica, se puede formular en dos dimensiones: (1) la de un programa (proyecto a largo plazo), (2) la de una política regional. Las dos no se excluyen mutuamente, al contrario, se reforzarían. Para nuestro ejercicio actual, examinaremos el incentivo en la dimensión de un programa, — que se podría llamar “Programa de Concientización en Conservación y Manejo Forestal” —, pero será fácil para el lector de proyectar sus diferentes componentes sobre un dispositivo que implica las diferentes instancias del gobierno y la administración regionales.

La propuesta se fundamenta en la hipótesis que el proceso inicial de reforestación y enriquecimiento de purmas observado en el Ampiyacu (y sólo casual en el Bajo Ucayali) obedece a criterios que son “socializables” para expandir en la población bosquesina este tipo de iniciativas. Estos criterios son: (1) la percepción de la *escasez* de recursos naturales, (2) la creación de una *riqueza para el futuro* (eventualmente para los hijos). La socialización de estos criterios la llamamos “concientización” por corresponder ella a la expansión social de una conciencia que lleva a un nuevo tipo de actividades motivadas por los dos criterios que son los contenidos de esta conciencia.

Es evidente que en una zona, en donde las iniciativas antes mencionadas han sido tomadas por algunos comuneros, la concientización avanza sola al ritmo de las observaciones, reflexiones y discusiones entre comuneros. En este caso, nos parece posible estimularla y acelerarla, sin pretender que abarque rápidamente la totalidad de los comuneros. En otra zona (Sapuena) hemos visto que, a pesar de una apremiante escasez de ciertos recursos, ninguna iniciativa para remediar a ella ha surgido. Hemos atribuido esta deficiencia a la producción abundante y cortoplacista en terrenos aluviales que “ingrue” a los horticultores y los retiene o disuade de invertir trabajo mayor y penoso en bosques de altura. En otra comunidad de la misma zona (Sta. Rosa), las iniciativas han sido muy escasas y limitadas a unas unidades domésticas que tienen chacras en altura.

Las tres situaciones recomiendan a los promotores de la conservación y uso sostenible de la biodiversidad por medio de la concientización estrategias distintas. Pero, en primer instancia, vale subrayar el necesario

diagnóstico que el promotor debe hacer, antes de tomar cualquier iniciativa, con el fin de comprender en qué “situación” está trabajando y dialogando y con qué ventajas (Ampiyacu, Sta. Rosa) o desventajas (Sapuena) puede o debe contar. En la medida en que las iniciativas bosquesinas de conservación y manejo siempre son individuales o grupales — tomadas por unidades domésticas o grupos de solidaridad —, el proceso de concientización se llevará a cabo por el diálogo y la interacción entre el promotor y estas unidades (que el promotor tiene que identificar primero), mas no por medio de asambleas comunales, que sólo pueden dar lugar a pasos introductorios.

Estas dos exigencias nos llevan nuevamente a la noción de “interaprendizaje” intercultural, esta vez en el marco de un programa de investigación-acción cooperativo (IAC) que tiene como objetivo: (1) explicitar la situación de escasez de recursos naturales, la que es el índice del empobrecimiento de la biodiversidad en el ámbito de una comunidad, (2) diagnosticar las causas de la escasez, (3) diagnosticar los remedios a la escasez, (4) motivar la aplicación de los remedios mediante los beneficios futuros, (5) articular prácticas tradicionales que contribuyen a la conservación y manejo con soluciones técnicas profesionales. Los planteamientos que siguen explicarán lo que, concretamente, entendemos por “investigación-acción cooperativa” (IAC).

El método del incentivo “concientización”

El método de este incentivo, como el del anterior, es intercultural y basado en el interaprendizaje, el cual, en este caso, es más exigente por dirigirse a cada actor individual o grupal y no beneficiarse de un contenido y un fin que *a priori* responden a un valor bosquesino tradicional al que se puede apelar en una asamblea comunal. La motivación, en este caso, no está inducida por un medio material inmediatamente asequible para los actores (la recompensa facilitada por el promotor), sino será el resultado del proceso de concientización ocurrido en cada actor individual o grupal.

Los cinco objetivos del programa de investigación-acción cooperativa corresponden a los cinco pasos que el método tiene que dar para inducir actividades de conservación y manejo en una comunidad.

La explicitación de la situación de escasez lleva a la comprensión de la dimensión de la escasez, de sus causas y consecuencias. Esta comprensión permite al bosquesino evaluar cada recurso escaso, atribuir la responsabilidad de la situación a acciones de él mismo y prever las dificultades en el futuro en el caso de seguir con las mismas acciones.

Al promotor, esta comprensión le permite definir el impacto objetivo de los comuneros sobre su medio y la dinámica subjetiva que subyace a las actividades del bosquesino, su lógica de vida cuando tropieza con la escasez, compone con ella o busca una salida al problema.

La concientización ocurre cuando el actor descubre su propia responsabilidad en la situación negativa en la que vive (y no sigue atribuyendo su causa a la fatalidad o las circunstancias) y cuando este descubrimiento es seguido por un segundo: el de su libertad de actuar de manera diferente para remediar a la situación negativa, y por un tercero: el descubrimiento que su visión es compartida en la comunidad (lo que enmarca sus actividades consecuentes en los lazos de solidaridad). La concientización, desde luego, significa una *ampliación de la capacidad de acción* de la *persona como miembro de su sociedad*. Con eso no negamos que las iniciativas para remediar a la escasez de los recursos pueden ser individuales (como las hemos observado en el Ampiyacu y en Sta. Rosa). Estas experiencias, sin embargo, si no se repiten ni se arraigan en las rutinas cotidianas, corren el riesgo de quedar ensayos aislados, mientras no sean integradas en el discurso y la lógica de vida de toda la comunidad, o por lo menos de ciertos grupos de solidaridad. La conciencia individual puede impulsar actividades innovadoras de manejo, pero sólo su socialización permitirá de hablar de un “manejo sostenible” de la comunidad.

La explicitación de la situación de escasez, como paso en el proceso de concientización, exige entonces, a la vez, la participación de cada unidad doméstica o de grupos de solidaridad, en el examen de la información y de su interpretación a nivel de la asamblea comunal.

El instrumento metodológico es la elaboración de un *mapa de manejo implícito* de la comunidad que visualice geográficamente el conjunto de los recursos actuales y desaparecidos y su abundancia o escasez, tales como resultan del manejo actual implícito en las prácticas cotidianas de las unidades domésticas insertadas en relaciones con el mercado. Las ubicaciones en el mapa se complementan con la información sobre la frecuencia, las estaciones, las cantidades y los fines del uso. El mapa se elabora juntando la información recabada con cada unidad doméstica; cada unidad doméstica dará su punto de vista sobre la presencia, ausencia y la ubicación de los recursos. Este examen permite, en un primer tiempo, conocer la percepción que cada unidad doméstica tiene de la escasez y las variaciones existentes de esta percepción, y, luego, identificar los recursos escasos y desaparecidos y las actividades y sus autores que son responsables de esta escasez. En la medida en que, en muchos casos, la escasez no se puede atribuir al impacto de una sola unidad doméstica, porque es

el resultado de la actividad combinada de varias unidades domésticas, es necesario evocarla y designar sus causas en un evento comunal, en el cual un conjunto de actores se reconoce responsable de la situación y, como tal, toma un acuerdo para cambiar sus modos de extracción. En este punto, la libertad e independencia de cada unidad doméstica se manifiesta a menudo de una manera que podemos llamar “anárquica”. Un ejemplo: En muchas comunidades la escasez de frutales silvestres en las cercanías ha llevado a los comuneros a recomendar entre ellos de no tumbar los árboles cuando cosechan, sino de subir al árbol para recoger los frutos o cortar el racimo. A pesar de este pensamiento compartido, en un caso concreto, un comunero trozará una palmera “ungurahui” con la excusa: “si yo no lo hago, otro comunero lo hará” (observación hecha en una comunidad del Bajo Nanay). Esta actitud se fundamenta en la preferencia por el menor esfuerzo y en la falta de validez de acuerdos verbales a nivel comunal frente al ejercicio de la libertad. Por esta razón, el promotor hará bien, a la vez, de fomentar la conciencia personal y colectiva alimentándola con los argumentos recogidos en las unidades domésticas y de no fiarse demasiado en los acuerdos verbales. Socializar el discurso de manejo, con todo lo que implica en el campo del hacer y no hacer, es un avance, pero insuficiente, pues — como en nuestra propia sociedad — muchas personas no actúan conforme a su discurso.

Pensamos que iniciativas de reforestación y enriquecimiento de purmas se producirán con mayor facilidad que la abstención de explotar los recursos forestales existentes. Las primeras obedecerán a fines individuales, mientras que la segunda implica renunciar a un beneficio individual, o por lo menos a su acceso más cómodo.

El mapa de manejo implícito, fuera de documentar ante el comunero y el promotor, el impacto sobre el bosque de las actividades bosquesinas y alimentar la conciencia de la escasez con hechos sistematizados que ilustran la situación actual y sus causas, sirve, además, de referente para reflexionar sobre alternativas a los modos actuales de explotación del medio.³³ Esta reflexión, sin embargo, no tendrá la suerte de desembocar sobre las actividades alternativas consecuentes si el comunero no descubre su libertad y no se identifica con su capacidad de cambiar sus actividades rutinarias.

Con la palabra “libertad” no queremos evocar una realidad psicológica personal, abstracta (una clase de sensación o estado de conciencia) y

³³ Es posible que el mapa de manejo implícito no enseñe al bosquesino nada que no sepa y sólo represente los conocimientos y apreciaciones de su medio de una nueva forma. La ventaja de esta nueva forma es que el conocimiento bosquesino, de esta manera, puede ser compartido con el promotor.

genérica (sentirse libre de hacer cualquier cosa), sino la representación de posibilidades factibles por escoger. Tomada en este sentido, la libertad tiene contenidos que se arraigan en el saber-hacer. Soy libre de escoger en un abanico de alternativas en la medida en que me sé capaz de ejecutarlas. Delante alternativas que escapan a mis habilidades y conocimientos, no tengo opción real.

El interaprendizaje entre promotor y bosquesino debe, entonces, producir la representación de alternativas en el uso del bosque y en las actividades productivas que sean técnicamente comprensibles y factibles para el bosquesino en función de los saberes y el saber-hacer que ya maneja. De ahí la triple exigencia que el promotor (1) haya aprendido los saberes y saber-hacer del bosquesino y la sustentabilidad implícita en los modos productivos tradicionales, (2) sepa integrarlos en el modelo de manejo del bosque que está por concebir para una determinada comunidad y (3) articule con ellos eventuales innovaciones técnicas. La demostración ante el bosquesino de estas innovaciones y su participación práctica en la demostración, luego en el acompañamiento y la socialización de la experiencia, son necesarias para que éste experimente la factibilidad personal de las innovaciones y, poco a poco, las integre a sus preocupaciones cotidianas.

Pero las alternativas de manejo no son siempre — como hemos visto — ajenos al universo bosquesino. Donde ya existen iniciativas, el promotor debe aprender con mucho detalle las motivaciones, las acciones, las operaciones, los fines y las priorizaciones que han animado a los actores a emprender estas iniciativas. Las acciones (conscientes) y las operaciones (rutinarias) le demuestran las soluciones técnicas surgidas del mismo bosquesino: cómo hace la reforestación y el enriquecimiento de purmas a *su* parecer, con *sus* medios, saberes y criterios, y sobre qué prácticas y experiencias hortícolas tradicionales se apoya. Estas iniciativas bosquesinas son la fuente de alternativas técnicas de manejo que son inmediatamente asequibles a la representación de otros bosquesinos y, por ser posibilidades factibles, les abren un campo de libertad (en la forma de opciones reales).

Las iniciativas bosquesinas merecen una evaluación cuidadosa en cuanto a sus ventajas y eventuales debilidades de parte del promotor, antes que éste quiera introducir mejoras o innovaciones. Éstas sólo pueden ser el resultado de un diálogo que produzca la comprensión mutua de los fundamentos conceptuales de las técnicas observadas y, apoyándose sobre los conceptos utilizados por el bosquesino, amplíe su universo de interpretación y comprensión de los factores naturales y técnicos que

hacen más eficientes las actividades de manejo. Las modificaciones e innovaciones en las técnicas bosquesinas deben ser comprendidas por el bosquesino e integradas en su universo cognoscitivo de las relaciones entre él y la naturaleza, y no ser simples recetas, instrucciones u órdenes por ejecutar. Por la necesidad de este aprendizaje y evaluación cuidadosa, el promotor podrá sugerir mejoras e innovaciones no al inicio sino recién en el transcurso del proceso dialógico de interaprendizaje.

Delante bosquesinos que hasta la fecha no han tomado ninguna iniciativa para remediar a la escasez de sus recursos, el campo de libertad para que puedan escoger se alimenta, en primer instancia, de alternativas técnicas ya adoptadas en la zona por ser las más adaptadas al universo cognoscitivo y técnico local. Éstas, además, pueden ser visitadas por las personas interesadas y comentadas por sus autores, con lo que sus representaciones se llenan de la experiencia vivida. En comunidades donde no existen tales antecedentes, las alternativas, que, como posibilidades reales, constituyen el campo de la libertad, son, al inicio del proceso, sólo el producto imaginario del discurso del promotor y del diálogo con el bosquesino. Se dirá qué se puede hacer — cuidando que ese “poder” corresponda a las facultades técnicas y cognoscitivas bosquesinas —, pero las palabras no tendrán el sustento experimental que les daría mayor valor de realidad. Las propuestas de manejo no tienen referente visible, objetivamente conocible; son “constructos” de la palabra en la imaginación, aun que *in abstracto* factibles. El paso ciertamente difícil en esta situación es él que lleva de la pura representación de las actividades alternativas de manejo a su realización, ya que no se puede apoyar sobre un ejemplo. Con eso no pretendemos que el paso sea imposible, pues en ciertas zonas se ha dado, precisamente, sin ejemplos.

Recordamos también que, en varias zonas de Loreto, el Ministerio de Agricultura fomentó, en los años 90, proyectos de reforestación en los cuales mostró a los comuneros cómo se hace la reforestación, de manera que pueden existir recuerdos de estas técnicas en ciertos comuneros. Como tantos otros proyectos de desarrollo, los de reforestación tampoco no tuvieron la durabilidad esperada, pues los comuneros no se preocuparon por el mantenimiento de las plantaciones.

La apreciación subjetiva y personal de la factibilidad, que proyecta un modelo de acciones y operaciones conocidas y escogidas sobre un terreno seleccionado, es la condición para que este paso se de. De esta condición, el promotor debe inspirarse para reforzar la comprensión de la factibilidad de las alternativas en sus interlocutores. Para eso puede acompañar a los bosquesinos a sus chacras y purmas, examinar sitios en

vista de una eventual reforestación o enriquecimiento, evocar las técnicas ya conocidas para sembrar con semillas, estacas, hijuelos o por transplante de plántones.

Este ejemplo nos recuerda, sin embargo, que el propósito de inducir un manejo forestal es todavía más difícil en comunidades que no cultivan tierras de altura, salvo que se piense reforestar bosques inundables con especies que escasean y que son comercializables, tanto maderables como frutales (aguaje, ungurahui, huasaí, ubos). Esta alternativa no facilita la adopción del propósito por dos razones que son complementarias: (1) las tierras aluviales asequibles, productivas y cultivadas en la cercanía de la comunidad son generalmente limitadas y anualmente sometidas a la horticultura (no hay espacio disponible para la reforestación), (2) las prácticas hortícolas conocidas no incluyen el sembrío o la plantación en el bosque (para un eventual enriquecimiento del bosque). Eso impide que el promotor elabore con sus interlocutores alternativas de manejo que, *a priori*, les parezcan factibles.

Claro está que pueden existir soluciones técnicas al manejo de bosques aluviales elaboradas por expertos forestales y que se pueden adoptar en condiciones sociales jerárquicas (p.ej. una empresa que manda a sus obreros). Pero, precisamente, tales relaciones de mando no existen en las comunidades, y si el promotor las establece, aprovechando su posición privilegiada de “dominante”, su resultado no será durable, aun cuando ciertos comuneros durante sus visitas y estadías le parecen hacer caso.

A las dificultades de abrir un campo de libertad con posibilidades factibles de manejo forestal en el medio de los bosquesinos que se dedican exclusivamente al cultivo de tierras aluviales, se añade — a lo que más arriba ya aludimos — la ausencia de prácticas de cultivo con resultados a mediano plazo (frutales) y la ventaja de cosechar anualmente y abundantemente a corto plazo, de manera que la totalidad de las actividades son motivadas por el mayor rendimiento del menor esfuerzo en el más corto plazo.

Por estas razones y en el estado actual de nuestra experiencia y de nuestros conocimientos, nos abstenemos formular recomendaciones para desarrollar un método que, con cierto éxito previsible, induciría a esta clase de bosquesinos a la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad. Es eso una posición no definitiva, pero estimamos que observaciones más finas y variadas deben hacerse en comunidades que cultivan exclusivamente terrenos aluviales para, eventualmente, detectar un potencial socio-cultural que se deja movilizar para actividades de manejo forestal.

La libertad se ejerce al escoger entre alternativas factibles, es decir, representadas en la conciencia en la forma de acciones y operaciones proyectadas sobre un terreno seleccionado. Hemos visto que el promotor, gracias a su aprendizaje intercultural previo, puede contribuir a la concreción y consolidación de tales representaciones, apelando eventualmente a la experiencia visual y argumentativa, cuando se puede visitar ensayos de manejo ya realizados y escuchar el comentario de sus autores. Las mejoras o innovaciones técnicas eventuales en los modelos de manejo bosquesinos siempre serán progresivas — en función del avance del aprendizaje del promotor — y articuladas con la comprensión técnica y la interpretación ambiental bosquesinas, constituyendo así el producto del interaprendizaje intercultural.

Teniendo la libertad de escoger entre las prácticas acostumbradas, pero con el impacto ambiental perjudicial diagnosticado (la “escasez”), y alternativas de manejo claramente representadas y reconocidas como factibles, el bosquesino debe tomar una decisión: seguir actuando como siempre (con la consiguiente agravación de la escasez) o adoptar una de las alternativas factibles. Esta decisión está condicionada por sus motivaciones y fines, y el momento del inicio y la ejecución de la acción alternativa depende de su priorización en un momento dado.

Examinaremos estos aspectos en los acápites que siguen.

El contenido del incentivo “concientización”

El contenido de este incentivo no se reduce a un factor simple de motivación como fue el “dinero para el consumo” en la alternativa anterior. El contenido que motiva al bosquesino a emprender acciones de reforestación y enriquecimiento de purmas, así como a renunciar a prácticas extractivas depredadoras es complejo en la medida en que debe combinar el tener con el ser. Tener — en el futuro — ciertos recursos forestales cerca de su casa, puede ser motivador, pero este logro a mediano o largo plazo (los frutales o la madera) motiva, diríamos, moderadamente y a menudo no de manera decisiva para que el bosquesino pase a la acción. Hasta recientemente el bosque garantizaba este “tener en el futuro”, y sus recursos existentes dispensaban al bosquesino de cualquier previsión y acción. La conciencia compartida en las comunidades de la escasez ha estimulado ciertas iniciativas personales que testimonian de la previsión y acción. Cuando inspeccionamos el resultado de tales trabajos en compañía del dueño de la reforestación, éste no sólo nos llevó al sitio y nos mostró la parcela, sino también nos habló con orgullo de su obra y con satisfacción del desarrollo de las plantas. Este “ser orgulloso” y “ser

satisfecho” en un nuevo rol productivo debe considerarse como parte del contenido del incentivo, — y como parte importante, pues es inmediata y vinculada a la actividad misma y capaz de motivar su continuidad. Es un contenido del presente, en comparación con el contenido del futuro que es el bosque reforestado adulto como propiedad del comunero.

Con eso insistimos sobre un contenido del incentivo que se transfiere del horticultor al silvicultor. Según la visión de los expertos en desarrollo, la satisfacción del trabajo reside para el bosquesino en su rendimiento, sobre todo cuantitativo. Ellos asumen que la motivación del bosquesino reside antes de todo en el aumento de la producción y de sus ingresos monetarios. Pero quien ha convivido con los bosquesinos y participado en sus trabajos hortícolas no puede quedar insensible al gusto con qué ellos trabajan, al placer con qué contemplan el crecimiento de los cultivos en la chacra; la mujeres en particular tienen “amor” por sus chacras, cuyo desarrollo visible es también la señal de alimentos, de seguridad y de bienestar, — el de ellas mismas y de sus hijos. En la medida en que el bosquesino siente el mismo gusto en las actividades de reforestación y enriquecimiento de purmas y el mismo gozo en el buen desarrollo de las plantas, esta manera de ser es parte sustancial del contenido del incentivo que el promotor debe tomar en cuenta. El beneficio futuro que consiste en ser propietario y poder disponer de árboles frutales y maderables silvestres es el contenido del incentivo que motiva en una perspectiva de previsión; la satisfacción que resulta de las actividades laborales (eventualmente realizadas en cooperación placentera, es decir, en el marco de la solidaridad laboral) y de la observación del proceso de crecimiento de las plantas es el contenido que motiva en el presente como una experiencia productiva gratificante aunque aprovechable sólo a mediano o largo plazo.

Pensamos que la previsión de tener en el futuro recursos que hoy escasean y exigen cada día mayor inversión de trabajo motivará en primer instancia las actividades de manejo, pero, una vez que el bosquesino se ha decidido a remediar a la escasez y a emprender actividades de manejo, el gusto en el trabajo y el gozo del crecimiento motivan la repetición y continuidad de estas actividades.

El momento del inicio de las actividades es el más delicado, pues el bosquesino debe priorizar, primero, la recolección de semillas o plantones en el bosque o las purmas, en los que se ha fijado en excursiones previas (teniendo ya presente una alternativa de manejo), saliendo así de sus actividades rutinarias e innovando, luego, la prolongación temporal y

ampliación espacial de sus actividades hortícolas, en vez de terminar el sembrío de su chacra conforme a su modelo habitual y volver a sus actividades cotidianas. Si, como lo dijimos en la parte I, el gusto es el criterio principal de la priorización del bosquesino, debemos suponer que sólo cuando el bosquesino ha logrado proyectar una representación gustosa sobre una actividad de manejo, la priorizará para pasar a su ejecución. Esta representación anticipa el placer de la satisfacción laboral y productiva de tal manera que en un momento dado en el ciclo hortícola priorizará las actividades silviculturales antes de retornar a sus otros quehaceres diarios. Es esta anticipación imaginaria (pues todavía no experimentada) del gusto también parte del contenido del incentivo como una condición que lleva al bosquesino de la motivación a la acción.

En cuanto a la conservación de los recursos todavía existentes, que exige renunciar a extraer o cambiar de técnica de extracción (en el caso de los frutales), hemos expuesto las razones de la resistencia bosquesina en el acápite dedicado al incentivo por recompensa. En el caso presente, en el cual no existe sanción monetaria por este tipo de abstención o el aumento de la labor extractiva (madera, frutales), es realista prever que la extracción de los recursos que subsisten seguirá, — por lo menos hasta que los árboles plantados den cosecha. Recién a partir de entonces se puede prever que el impacto extractivo disminuirá. Inclusive este proceso se intensificará en las zonas donde se atribuirán grandes concesiones forestales a empresas que tratarán de contratar la mano de obra bosquesina barata. Que estas empresas traducirán en acciones el plan de manejo, que, según la nueva ley forestal, están obligados de presentar, y contribuirán de esta manera a la conservación de los recursos que extraen, queda por el momento como una gran interrogante.

El fin del incentivo “concientización”

El fin del incentivo es el acceso futuro al consumo. Éste se presenta en varias formas.

Los frutales silvestres, sembrados en los alrededores de la comunidad, proporcionan frutos fácilmente accesibles para la alimentación familiar o el consumo ceremonial, festivo; al mismo tiempo son vendibles en el mercado local y urbano cercano y, desde luego, nuevamente una fuente de ingresos después de haber desaparecido de este renglón por el agotamiento o la escasez del recurso. El tiempo de espera para alcanzar este fin es de 5 a 10 años, según la especie (huasaí, aguaje, sinamillo, ungrahui), es decir el plazo medio. Sin embargo, tomando en cuenta la situación actual de los precios, estos recursos sólo procuran ingresos modestos y estacionales que

se añaden a los que se obtienen de la venta de los productos hortícolas y que permiten satisfacer las necesidades cotidianas vinculadas al estándar de vida bosquesino. La situación cambiaría significativamente si el mercado de estos frutos se ampliaría a nivel nacional e internacional. La moda de consumo de alimentos naturales, sobre todo en los países del Norte, puede impulsar una tendencia favorable del mercado que recompensaría con creces los esfuerzos bosquesinos de manejo.

Los árboles maderables darán lugar al consumo en el largo plazo (15-20-30 años), pero a un consumo en mayor escala, comparable al que permiten los ingresos “oportunistas” hasta ahora aprovechados por el bosquesino. Todo depende de la cantidad reforestada. En la medida en que el bosquesino de hoy percibe con claridad el monto de la ganancia vinculada a cada árbol y las perspectivas de consumo que la multiplicación de esta ganancia le abre — a él o a sus hijos —, su motivación se verá reforzada por este fin. Sobre este tema, el promotor puede abastecer la conciencia de su interlocutor bosquesino con información detallada, cualitativa (especies) y cuantitativa (ganancias), calculando los futuros ingresos y evaluando los bienes que podrá adquirir.

En el Ampiyacu, estas perspectivas han sido fuente de motivación, en el Bajo Ucayali muy escasamente. La condición, sin duda, es que el bosquesino vea su futuro y el de sus hijos en la comunidad, no piense emigrar, ni que sus hijos trabajen un día en la ciudad. Su visión de la permanencia en la comunidad se fundamenta en su inserción armoniosa en la comunidad, lo que incluye conflictos, pero conflictos comunes y corrientes, no conflictos dramáticos (p. ej. consecutivos a casos de muerte). Casos de brujería — y estos incluyen muertes, enfermedades y accidentes de toda índole — son a menudo causas de escisiones en las comunidades o de emigraciones, como también lo son los matrimonios con una pareja urbana.

El hecho que todas las poblaciones bosquesinas no están totalmente sedentarizadas, y que sigue existiendo en ciertos sectores un alto grado de movilidad (p. ej. entre los Yaguas) — que cierta homogeneidad del medio socio-cultural y natural facilita — obliga a los promotores a examinar con cuidado la historia de las comunidades, fiándose no sólo en su permanencia en un mismo sitio, sino también en la estabilidad de su composición para apreciar su dinámica demográfica (inmigraciones y emigraciones). Traslados de familias o personas de una comunidad a otra siguen ocurriendo con cierta frecuencia, como lo ha comprobado el estudio de la historia de Sta. Rosa.

Es menester reconocer que no se ha investigado la visión que tienen los bosquesinos de su futuro, ni sabemos en qué medida el bosqueño se representa el futuro, ni si tal visión orienta sus actividades en el presente. Tenemos un índice que eso sea el caso en los esfuerzos que hacen ciertas familias para que sus hijos entren a la secundaria y, más allá, a una institución de educación superior. Lo hemos descrito y comentado en la parte I. Creemos no equivocarnos si interpretamos estos esfuerzos como la señal de que los padres prevén para sus hijos un trabajo que corresponda a sus estudios, que los “libere” de la chacra y el bosque y les de un asiento en alguna oficina de la ciudad. Es eso el resultado del “espejismo urbano” inculcado por una escuela ajena a los valores bosquesinos. Es comprensible que el manejo del bosque, por su fin alcanzable sólo a largo plazo, no motiva a estos padres.

Promover el manejo del bosque sólo tiene sentido para personas plenamente sedentarizadas y cuyos hijos son destinados, sino a permanecer de manera continua, por lo menos a guardar raíces en la comunidad. Sólo en esta perspectiva, el fin de la actividad orientará la motivación.

Es éste un punto en que, nuevamente, el promotor no puede limitarse a un trabajo con la comunidad tomada como un todo o sólo con sus dirigentes, sino debe entrar en la problemática de cada unidad doméstica para comprender su potencial socio-cultural en el marco de la comunidad y articular con ello su propuesta. El diálogo intercultural no se implementa entre el promotor y una colectividad, sino *entre personas* — el promotor y tal bosqueño —, sin olvidar a la mujer que a menudo tiene el mayor peso en las decisiones sobre la suerte de la unidad doméstica y sus propias aspiraciones en cuanto al futuro de sus hijos.

Hemos visto que el fin de este incentivo, el consumo gracias a las ganancias por la venta del producto — frutos o madera, pero podemos añadir las plantas de fibra para la artesanía — se sitúa en una perspectiva que tradicionalmente no tenía mucho peso para la orientación de las actividades bosquesinas: la del futuro. Las actividades tradicionales alcanzaban su fin dentro del lapso corto o muy corto (en el caso de los bosquesinos cultivadores de tierras aluviales), con excepción del cultivo de ciertos frutales que demoran tres y más años para dar la primera cosecha y cuyo inventario es más variado entre los horticultores de altura. La educación de los hijos más allá de la escuela comunal primaria es un factor que ha abierto un campo de mayor previsión en la vida de ciertas familias bosquesinas. Así el actuar en el presente con un efecto a mediano o largo plazo entró en ciertos compromisos familiares y modificó sus motivaciones en la vida cotidiana. De ahí a querer asegurar un “capital”

para el futuro, y en particular para los hijos, en forma de “madera”, hay un paso que algunos comuneros han dado, un mayor número en el Ampiyacu que en el Bajo Ucayali. Eso nos indica que existe un tema de concientización, por lo menos en ciertos ámbitos bosquesinos, que ya está arraigado en el medio socio-cultural y que el promotor puede aprovechar para promover el uso sostenible del bosque.

La conservación, en cambio, con su abstención de extraer recursos, no presenta para el bosquesino un fin positivo concreto, sólo una renuncia. El discurso que se escucha en ciertas oportunidades en el Ampiyacu y que recomienda no seguir extrayendo madera para conservarla para los hijos hasta la fecha no ha tenido eco en la población, pues la oportunidad de obtener ingresos importantes en el corto plazo y que permiten satisfacer necesidades ineludibles puntuales (como por ejemplo los gastos escolares) hace que las faenas de extracción continúan de año en año. Como lo hemos mencionado anteriormente, el raciocinio que dice “si yo no lo cojo, el otro lo va a coger” demuestra la dificultad de instaurar conductas personales a escala de toda una sociedad, en la que la libertad e independencia de las unidades domésticas y la ausencia de una autoridad de mando son principios que la regulan.

En cuanto a la conservación de la fauna, hemos mencionado arriba que tradicionalmente una relación de solidaridad e intercambio vincula los seres humanos con los de la naturaleza que limita el número de animales que se puede cazar, pero que en la conciencia bosquesina esta relación, sustentada en el miedo de enfermedad y muerte, ha perdido de vigencia bajo la presión de las “necesidades” de dinero y las oportunidades ofrecidas por el mercado. En ambas zonas estudiadas, los habitantes se quejan de la escasez, sobre todo de animales grandes (sachavaca, huangana, sajino, venado). Presentar el objetivo de la regeneración de la fauna como elemento de motivación para restringir la caza nos parece, sin embargo, poco eficiente. La caza siempre ha sido un asunto del azar y de la suerte, y ésta se aprovecha. Mientras que tal suerte sigue prometedora — aunque en áreas más lejanas —, los bosquesinos no renunciarán a tentarla, ya que, además, la caza es una “distracción”, es decir, un placer.

Sólo un mayor control sobre la comercialización y la confiscación consecuente del mitayo llevado al mercado, desanimarían la extracción masiva de carne de monte. La prohibición de exportación de pieles que ha disminuido drásticamente la caza de tigres, tigrillos y caimanes puede servir de ejemplo de una experiencia exitosa en la conservación y regeneración de la fauna. Pero en este caso, no se trata de un manejo de incentivos, sino de una ley y de su aplicación efectiva.

La forma del incentivo “concientización”

La forma del incentivo es — como arriba lo vimos — la forma cultural de las actividades de conservación y manejo promovidas tal como resulta del interaprendizaje intercultural entre promotor y bosquesino. La forma, desde luego, resulta de un *proceso*. Entendido de esta manera, la forma del incentivo “concientización” no difiere ni de la forma del incentivo “recompensa”, ni de sus exigencias en el proceso de incentivación, como las expusimos en el párrafo correspondiente del acápite sobre incentivos mediante recompensa. No las repetiremos aquí.

Pero, como el incentivo que ahora estamos tratando, no cuenta con la eficiencia de un estímulo material que corresponde a expectativas y valores bosquesinos generales, el promotor de la concientización, para que ésta sea efectiva, debe contemplar las actividades promovidas en su ámbito “total”: social, cultural, lingüístico y ambiental. Con tal visión totalizante puede revalorar las experiencias y las condiciones y lógica de vida bosquesinas y crear una nueva fuente de satisfacción. Ésta consiste en la superación de los valores dominantes que desprecian hasta ahora las condiciones y lógica de vida bosquesinas, en la afirmación consciente de estas condiciones y lógica de vida y en su proyección al futuro en el marco de una capacidad de acción ampliada, a la vez, por la libertad adquirida y los complementos técnicos y cognoscitivos alternativos presentados por el promotor.

La revaloración no es el resultado de un simple discurso aprobatorio de las técnicas bosquesinas, sino el de la articulación en la práctica de los elementos técnicos y cognoscitivos bosquesinos — particularmente los que se refieren a la horticultura — con los elementos profesionales del promotor. La validez del conocimiento bosquesino aparece *en los hechos*, cuando *con ello* se formula y realiza la propuesta de manejo y se construye *sobre ello* un modelo de manejo mejorado con los aportes profesionales. Con eso descalificamos decididamente los procesos formativos que apuntan a *sustituir* el conocimiento profesional al conocimiento y la experiencia bosquesinos.

Formular una propuesta de manejo de índole intercultural significa que el promotor y el bosquesino han llegado a hablar y entender un lenguaje común que integre las nociones y lógicas básicas de ambos interlocutores, y eso sólo puede ser el resultado del interaprendizaje que combina las palabras con su verificación en la acción. El sentido de una palabra que importa en un “proyecto” común no es él que espontáneamente asociamos con un término (el *sentido lexical*), sino él que nuestro interlocutor bosquesino demuestra por su acción: el *sentido*

práctico, como lo llamamos anteriormente. Y a la inversa, el bosquesino captará el valor *real* de nuestra palabra cuando demos nuestro compromiso, cuando lo traducimos en actos. La conciencia se alimenta de este tipo de experiencia, que da a la relación social entre interlocutores su valor operativo, es decir, su *confianza*. La intercomprensión y el compromiso interculturales resultan de la observación de la relación entre el hablar y el hacer por ambas partes. Tal observación sólo es posible en circunstancias de cercanía vivencial y a través del tiempo y los ritmos locales de las actividades. De ahí resulta que el proceso de concientización, que — como se ha vuelto evidente — concientiza tanto al bosquesino como al promotor, implica una nueva exigencia: la de la *convivencia*. Sólo la estadía prolongada del promotor en una comunidad, su conocimiento personal de cada comunero, su participación en las actividades cotidianas, el compartir comida y bebida, gozos y tristeza, sólo su implicación afectiva e intelectual en el proceso de vida hacen posible que el promotor se familiarice con las condiciones de vida en determinada comunidad y logre la necesaria empatía para comprender la lógica de vida bosquesina. Sólo una convivencia prolongada permite ahondar el conocimiento mutuo más allá de los clichés sociales que manifiestan la relación de dominación/sumisión y fundar relaciones interpersonales sobre la *confianza*, que no anula las relaciones de dominación, sino las neutraliza en el marco de actividades compartidas (“situaciones entre paréntesis”).

Las condiciones y la lógica de vida bosquesinas implican las formas culturales de las técnicas, sus fines sociales y las motivaciones que sustentan su uso: las acciones y operaciones. Al conocer y comprenderlas, el promotor se habilita para situar las técnicas bosquesinas de manejo en su contexto total, objetivo y subjetivo, apreciar las aspiraciones y curiosidades bosquesinas innovadoras y evaluar qué aportes técnicos profesionales caben en este contexto y responden a estas aspiraciones y curiosidades. El marco teórico esbozado en las partes I, II y III de este trabajo pretende ser una guía de observación y un instrumento para formular hipótesis interpretativas sobre las condiciones y lógicas de vida bosquesinas. Pero para el aprendizaje de las técnicas e interpretaciones bosquesinas de la naturaleza, el promotor deberá beneficiar de una formación especializada que no sólo le informe sobre los aspectos materiales, sino también le haga entender sus implicancias sociales y sus asociaciones de sentidos.

En el proceso de interaprendizaje y de convivencia que promueve el de la concientización, el manejo de la lengua es un componente importante. El lenguaje urbano del promotor utiliza *formas de discurso*

que corresponden a la interacción verbal en los diferentes medios sociales de la ciudad. En particular, su discurso profesional está fuertemente marcado por la tradición académica en que se ha formado y por el medio de sus colegas y profesores en que se desenvuelve. Los bosquesinos tienen su propio lenguaje para expresarse sobre su trabajo y la naturaleza en que trabajan. Sus formas de discurso dependen de la persona a la que se dirigen y de la situación en que hablan. En sociedades indígenas esta diversidad es más nítida por la categorización de las personas (por sexo, por edad) y de las situaciones (diarias/rituales, respeto/burla), a las que corresponden diferentes formas de discurso. El mundo bosquesino actual tiene su lenguaje específico en la unidad doméstica, en las “mingas”, en las asambleas comunales y en el campo de la salud (física y moral) y de control de las fuerzas de la naturaleza, — control ejercido a menudo mediante visiones de ayahuasca. El lenguaje, desde luego, es un instrumento de forma diversificada según sus usos sociales, pero raras veces este criterio se toma en cuenta con la seriedad e intención necesarias para que el promotor adecue su habla al lenguaje y las formas de discurso bosquesinos.

El profesional que se acerca al bosquesino goza de prestigio social como miembro de la sociedad dominante, y su lenguaje técnico es un atributo de su estatus superior, que se nutre de un conocimiento profesional adquirido, del título académico y de la posición social, a que este conocimiento y título dan acceso, así como de los medios materiales de los que dispone en determinada posición social (funcionario, representante de una ONG, etc.). Cambiar su lenguaje profesional y adoptar el lenguaje bosquesino, desde luego, puede parecer al profesional como una pérdida de estatuto, de dignidad, una pérdida de una componente de su persona sobre la que se apoya su auto-satisfacción, su amor de si mismo. He aquí un obstáculo potente a la comunicación intercultural y una motivación profunda para instaurar y mantener una relación de dominación con el interlocutor bosquesino.

Pero la dificultad de superar la visión auto-suficiente del *ego* atado a su imagen profesional narcisista no es la única que se opone al establecimiento de una relación “horizontal” que permita la comunicación e interacción interculturales. El nuevo vocabulario está cargado de nuevas ideas y sentidos, la nueva articulación sintáctica de los términos y de las frases induce una nueva lógica en la exposición de las ideas. Con el lenguaje se aprende una representación del mundo, y ésta cuestiona el mundo urbano, inclusive la validez supuestamente absoluta y universal del conocimiento científico y técnico del profesional, los relativiza y, con ellos, el orden y la lógica de vida de la persona urbana. El aprendizaje del lenguaje y

las formas de discurso bosquesinos es una entrada, a la vez, cómoda y difícil a la lógica de vida bosquesina, a la *alteridad* bosquesina; cómoda, por que es eficiente; difícil, por que exige del aprendiz que relativice sus conocimientos profesionales que son parte integrante de su persona social. Pero sin esta relativización del conocimiento profesional y la adopción del lenguaje bosquesino y, con ello, del *ejercicio de la racionalidad* bosquesina, no se logra producir la forma intercultural del incentivo, esa articulación de dos saberes y racionalidades que corresponde a una valoración práctica, es decir *en los hechos*, de la sociedad y cultura dominadas. El profesional que aprende el lenguaje bosquesino, lo demuestra al traducir sus saberes en aquel lenguaje y cuando el bosquesino lo aplica en sus actividades cotidianas por haberlo comprendido y asimilado a su propio universo técnico y cognoscitivo. Este aprendizaje es parte del proceso de interaprendizaje intercultural y, como tal, sólo es posible en el marco de la *convivencia* en la vida cotidiana que demuestra la relación concreta entre los discursos y las actividades, que llena los discursos con sus contenidos prácticos, de manera que el profesional sepa manejarlos como actos que le comprometen personalmente.

Existen en la Amazonía profesionales egresados de institutos técnicos o universidades que han nacido y crecido en una comunidad rural y, luego, han adoptado el lenguaje urbano y académico para estudiar y hacer carrera. Par ellos, tal vez, será más fácil retornar al lenguaje bosquesino, haciendo revivir recuerdos gratos, y articular lo que han aprendido en la ciudad con el lenguaje de su infancia y juventud.

Con el postulado de la articulación intercultural de saberes a través de la convivencia y el interaprendizaje, se vuelve claro que la técnica de conservación y manejo forestal, a nuestro parecer, no se reduce a un conjunto de instrumentos y gestos. La forma intercultural del incentivo no sólo es asunto de procedimientos instrumentales y gestuales. Instrumentos y gestos son guiados por una racionalidad que podemos comprender a través de los discursos bosquesinos y su relación con la práctica; en un sentido más amplio, son elementos de las acciones motivadas, finalizadas y priorizadas, es decir, de la lógica de vida que orienta las actividades cotidianas. Sólo la comprensión totalizante del universo socio-cultural bosquesino llevará al profesional al aprendizaje del lenguaje bosquesino y lo habilitará para articular sus saberes profesionales con las técnicas bosquesinas y su sustento discursivo y cognoscitivo. Es eso la condición para que el resultado intercultural de esta articulación tome forma concreta en actividades inducidas por las motivaciones, fines y priorizaciones, cuya naturaleza hemos examinado en los acápites anteriores.

Los riesgos del incentivo “concientización”

Más todavía que en el caso del incentivo por recompensa, el riesgo de este incentivo reside en la dificultad de comprender y aceptar las exigencias del interaprendizaje intercultural y todas sus implicancias prácticas (formativas, convivenciales, dialógicas...) y en la tendencia dominante de “enchufar” al bosquesino recetas técnicas contempladas como superiores a las técnicas bosquesinas por tener consagración académica, “científica”. Tal estrategia salvaguarda el amor propio del profesional y utiliza las relaciones de dominación para imponer innovaciones técnicas que carecen de justificación desde un punto de vista intercultural que evalúa y valoriza el saber y saber-hacer bosquesinos y su impacto sobre el medio natural. El resultado de tal desviación de nuestra propuesta es su falta de durabilidad, pues las prácticas impuestas — a suponer que sin contraparte material o financiero se las logra imponer — no serían adoptadas en la cotidianidad o abandonadas al momento de perder el contacto con el promotor, como proyectos anteriores fracasados nos lo demuestran.

Un segundo riesgo consiste en pensar que la aplicación de los “métodos participativos” recomendados por instituciones internacionales como la FAO es suficiente para concientizar a los bosquesinos e inducir la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad. Estos métodos entienden por “participación” la comunicación y el debate en asambleas comunales, la reflexión en talleres y la formación de dirigentes o responsables supuestos difundir lo aprendido entre los comuneros y motivarlos para que lo apliquen. Aunque contemplen demostraciones prácticas en la formación de dirigentes o en reuniones comunales, se sustentan en la creencia que el discurso y la racionalidad occidentales y urbanos son eficientes en la “formación” del bosquesino. Piensan que es suficiente demostrar lógicamente (con referencia, por ejemplo, a un aumento de ingreso o a un raciocinio ecológico científico) la ventaja de sus propuestas para que los bosquesinos se convenzan de adoptarlas. Los criterios que manejan son, desde luego, *etno-suficientes* e ineficientes en el medio bosquesino. A fin de distinguir nuestra propuesta metodológica de las recetas “participativas” etno-suficientes hablamos de una *investigación-acción cooperativa* (IAC).³⁴

Sabemos ahora que las asambleas comunales no comprometen las actividades productivas personales de los comuneros, que los talleres,

³⁴ Con este término de “investigación-acción cooperativa” reemplazamos la expresión que hasta ahora habíamos usado, la de “investigación-acción participativa”, que ha sido acuñada por el sociólogo colombiano O. Fals Borda y consagrada en numerosas publicaciones académicas y en un manual en lengua inglesa (Reason & Bradbury 2001).

con su uso de gráficos y la escritura en una sociedad basada sobre la oralidad, son eventos discursivos que “quedan en el papel” y que los dirigentes o responsables “elegidos” no tienen autoridad sobre el resto de los comuneros y a menudo se nombran porque “hay que nombrar”, de manera que ni se espera de ellos que difundan lo aprendido. ¡Cuántos “representantes” comunales se han invitado a talleres de capacitación en Iquitos, sin que éstos hayan tenido la menor incidencia sobre la práctica de la comunidad! Pero las creencias tecnocráticas son tenaces.

Las presentes propuestas — tanto la del incentivo mediante recompensa, como la que opera mediante concientización, que, ambas, implican la exigencia de un interaprendizaje intercultural, aunque en diferentes dimensiones — se han formulado teniendo en mente los métodos participativos “formales”, que no apelan a la transformación *personal* de *ambos* actores en el proceso de ampliación de su mutua capacidad de acción por el descubrimiento de la libertad de opción y por la experiencia de una nueva satisfacción en nuevas actividades. Se han formulado desde una posición evaluadora y crítica de estos métodos que se fundamenta en la observación de su ineficiencia (Gasché 2002a). La necesidad de esta crítica se justifica por la tenacidad con que la tecnocracia desarrollista (o conservacionista) sigue imperturbablemente promoviéndolas — el uso de la palabra “participativo” se ha vuelto ritual —, no *a pesar* de las faltas de éxito, sino por falta de registro y contemplación de los fracasos. Las evaluaciones nunca llegan a captar el poco impacto concreto y práctico que estos métodos tienen a nivel de los comuneros particulares y se limitan a evaluar documentos o, a lo mejor, los “dirigentes” y “responsables” y sus acciones (pero no sus efectos). Los evaluadores, además, escuchan discursos, escasamente observan resultados de actividades en las parcelas de todos los comuneros y en su vida cotidiana. Los expertos evaluadores de proyectos practican un “fetichismo de la palabra y de lo escrito”, asumiendo que la realidad bosquesina corresponde a lo que los bosquesinos dicen o lo que consignan en los papelógrafos, y, con la intención de conocer — supuestamente — la realidad bosquesina (y los efectos reales de un proyecto), se limitan a visitar las comunidades, reunir a la gente y hacerla hablar; — cuando no se contentan con examinar informes escritos! Como en todos los aspectos del universo socio-cultural bosquesino, sólo la *convivencia* permite evaluar los efectos *reales* de un proyecto de promoción o de un incentivo en forma de una modificación de sus condiciones y lógica de vida, en las que los cambios propiamente técnicos se insertan. Por eso, el monitoreo y la evaluación del incentivo no pueden satisfacerse con el modelo

tecnocrático habitual; al contrario, deben responder a las exigencias del interprendizaje y la convivencia interculturales.

Conclusiones

Los dos incentivos que hemos expuesto como alternativas, que, según nuestro análisis, tienen posibilidades de ser exitosos – el primero más que el segundo –, se apoyan en los factores de cambio que han operado eficientemente en la historia de las comunidades bosquesinas en los últimos cincuenta años y que se contraponen a los fracasos de la voluntad tecnocrática de inducir un cambio mediante “proyectos de desarrollo”.

Ninguna de las dos propuestas contempla una “mecánica” de la eficiencia, ningún efecto es “automático” o predeterminado. Ambas apelan a la evolución del *ejercicio de la racionalidad* en *ambos* interlocutores, el promotor y el bosquesino. Esta evolución conlleva la *ampliación de la capacidad de acción* en *ambos* actores y su efecto *emancipador* de la relación de dominación/sumisión. En este beneficio compartido se manifiesta la relación de *reciprocidad*, que condiciona y está condicionada por el proceso de *interaprendizaje* realizado en la *convivencia* que pone en relación y contraste palabra y acto. El *lenguaje común* entre promotor y bosquesino se va formando en esta experiencia intrincadamente discursiva y práctica, es decir vivencial. Y este lenguaje, con sus *formas de discurso* comprometedoras de actos, es, a la vez, un instrumento y un resultado de los métodos y de las formas de *ambos* incentivos propuestos. El proceso que *ambos* incentivos ponen en obra se inspira, para resumirlo con dos palabras, de una *pedagogía intercultural* (Gasché 2002a).

Sin embargo, los dos incentivos se distinguen por su contenido y su fin. La recompensa valora financieramente las actividades de conservación y manejo mediante adelantos que son un elemento motivador bosquesino tradicional, arraigado en última instancia en la *habilitación*, la que, a su vez, se funda sobre el valor social bosquesino de la *reciprocidad*: “hoy te doy y más tarde – algún día – me lo devuelves”. El dinero como contenido del incentivo tiene como fin el consumo inmediato que también está implícito en la *habilitación*. La eficiencia motivadora de la *habilitación*, luego, de los préstamos agrarios, justifica este contenido y fin del incentivo. Pensamos que este incentivo tendrá éxito en una mayoría de comunidades bosquesinas, pero que sus efectos conservacionistas y de manejo sólo serán óptimos a condición de aplicar el método intercultural y de apuntar la forma intercultural que hemos propuesto.

El incentivo mediante la concientización es, a nuestro parecer, más azaroso, pero tiene mejores posibilidades de éxito, cuando la sociedad bosquesina ya ha producido una conciencia de escasez de recursos, la que, a su vez, ha dado lugar a iniciativas de manejo. En este caso, las experiencias hechas crean un referente concreto del que la conciencia de otros comuneros se puede nutrir, a la vez, por la observación y por escuchar los argumentos del iniciador (expresados en el lenguaje y según la lógica bosquesinos). Las dificultades de motivar a bosquesinos cultivadores de tierras aluviales residen, como vimos, en la motivación cortoplacista que tienen sus actividades productivas y en el rechazo del mayor esfuerzo que exige el trabajo en bosque de altura (o en bosque inundable), sin, ni siquiera, gratificarlo con un producto a corto plazo. El contenido y el fin de este incentivo se sitúan, pues, en el largo plazo. Hemos visto que ciertos bosquesinos manejan el largo plazo y actúan en función de objetivos alejados en el tiempo cuando piensan en el futuro de sus hijos y asumen compromisos que les hacen posible el acceso a un colegio secundario o a una formación profesional o superior. Esta previsión crea la condición para motivar actividades de manejo con un rendimiento a largo plazo que beneficiará tal vez no al comunero, sino a sus hijos. El lazo entre las dos previsiones, sin embargo, queda algo hipotético por ignorar nosotros, si y en qué medida el futuro a largo plazo es una preocupación bosquesina. Hemos identificado el contenido de este incentivo en la propiedad personal de recursos reforestados, pero a este contenido material hemos añadido un contenido moral que consiste en el placer del trabajo (condicionado eventualmente por el ambiente social placentero de la cooperación) y en el gozo de ver crecer y prosperar las plantaciones que se deriva del “amor” de la horticultora por su chacra. La experiencia de estas satisfacciones asegura la repetición de tales actividades, su inserción en los ritmos anuales de actividades, y, por ende, su durabilidad. El fin, como en el caso del incentivo por recompensa, es el consumo “oportunista” (un ingreso puntual importante), pero un consumo aplazado, futuro y eventualmente reservado a los hijos.

El incentivo por concientización tendrá que asumir mayores retos, no sólo en razón de sus mayores exigencias profesionales y humanas — la pedagogía intercultural es a ese precio —, sino también por la variabilidad de las situaciones en que vive la sociedad bosquesina. A través de nuestro diagnóstico se ha hecho evidente que el estado de conciencia referente al problema de la escasez de los recursos naturales difiere mucho entre los comuneros de una misma zona geográfica y entre comuneros de diferentes zonas, no tanto como se expresa en sus discursos, sino en cuanto motiva

actividades para remediar a la escasez. La misma constatación no tiene los mismos efectos motivadores, por lo que debemos asumir que un mismo discurso del promotor tampoco tendrá los mismos efectos en todas las comunidades. Es necesario, entonces, que éste logre forjar un discurso adaptado a las particularidades locales para que tenga alguna posibilidad de ser motivador, y ese forjar es el resultado del aprendizaje intercultural y de la convivencia. De esta exigencia derivamos que un promotor sólo puede dedicarse a tres o cuatro comunidades. El programa que se encargaría de poner en obra este tipo de incentivo necesitaría, desde luego, un numeroso personal, si quiere tener efectos en amplia escala en todo Loreto. Como en el caso del incentivo por recompensa, el Estado deberá apelar a la solidaridad internacional para financiarlo.

El método y la forma interculturales que respetan no sólo la biodiversidad, sino también la sociodiversidad amazónicas son ciertamente “incentivos” potentes para motivar instancias financieras internacionales en el contexto actual de la sensibilidad por la suerte de las minorías étnicas, lingüísticas y culturales de las que se compone la sociedad bosquesina.

Pensamos que hemos precisado de manera suficiente nuestro concepto de “proyecto alternativo”, distinto de los que nos imponen las financieras del Norte, y que ahora es posible traducir cada opción de incentivo en una propuesta técnica, en un “proyecto” con su justificación, ya no en los términos habituales de: objetivos, metas, método, marco lógico, plan operativo, cronograma de actividades, requisitos personales y materiales y presupuesto, sino en los términos de: método, contenido, fin y forma de los que se derivan los requisitos personales y materiales, el presupuesto y los objetivos y planes tentativos, *hipotéticos* (ya que es el actuar en libertad del bosqueño que va a dar, progresivamente, sus contenidos *reales* al proyecto [Gasché 2002a]). Los elementos concretos de tal programa resultarán de los principios y planteamientos que acabamos de exponer en esta obra.

Es de prever que un componente fundamental de todo programa que se inspira de nuestra pedagogía intercultural será la formación de los profesionales que asumirán el rol de “promotores interculturales”, — que preferimos llamar “*convivientes interculturales*” para subrayar la importancia que tiene la convivencia en el proceso de implementación del incentivo. La inexistencia de facultades de ciencias humanas en las universidades amazónicas peruanas, la falta de reflexión analítica e interpretativa innovadora sobre la realidad y las aspiraciones bosquesinas a nivel de los responsables políticos, administrativos y técnicos del desarrollo rural amazónico y, lo que es un fenómeno concomitante, las

creencias de estos responsables en recetas mecánicas que se justifican con argumentos etno-suficientes (motivación absoluta por mayores ganancias monetarias), simplistas o ingenuos (aumentar los ingresos aumentando o diversificando la producción) constituyen debilidades regionales objetivas y subjetivas, que llevan los proyectos de desarrollo regularmente al fracaso y al despilfarro de sus escasos recursos de dinero. Es hora de remediar a esta situación y de invertir recursos en la formación de personal profesional. Éste debe ser, por un lado, capaz de comprender la *alteridad* bosquesina en sus valores positivos, constructivos, en términos *genéricos*, y en sus manifestaciones concretas *variables* según las comunidades, y, por otro lado, comprometido con la superación de las relaciones de dominación/sumisión, aceptando y adoptando los principios y el método de la pedagogía intercultural en la realización de proyectos y en la promoción de incentivos destinados a conservar y manejar sosteniblemente el bosque amazónico y su biodiversidad dentro de un enfoque emancipador y de desarrollo de la población bosquesina.

Al concebir una propuesta técnica de esta clase de proyecto alternativo, será necesario renunciar a todas las rutinas mentales formales que implicaba rellenar los formularios de las financieras nacionales e internacionales hasta ahora. Elaborar tal propuesta técnica exige creatividad intelectual capaz de derivar los criterios organizativos pertinentes de la definición cuidadosa del método, contenido, fin y forma, empleando el aparato conceptual expuesto en la presente obra. Un proyecto de este estilo no es un recetario – una lista de tareas que hay que cumplir –, sino una guía reflexiva que apunta a comprometer personas urbanas y bosquesinas en un *proceso* de interacción intersocietal (convivencia e inter-aprendizaje) que transforma ambas personas en su manera de vivir *su* vida al descubrir sus posibilidades y las ventajas existenciales de la ampliación de su capacidad de acción, es decir, de la *ampliación de su libertad de acción* gracias a las nuevas posibilidades reales descubiertas. Con esta orientación estamos devolviendo a los profesionales urbanos y a sus interlocutores bosquesinos la dignidad de una persona liberada de los constreñimientos impuestos e interiorizados de la dominación/sumisión, – la dignidad personal que han perdido al convertirse en mercenarios de las financieras del Norte y de las nacionales que las imitan, cuando se contentan en adoptar los “marcos lógicos” y esquemas de proyectos preformateados en el Norte y en cumplir – en el papel nomás – las tareas así inducidas cuya ejecución condiciona el financiamiento. Los fracasos regulares de esta clase de proyectos nos deben ahora motivar para pensar en la alternativa aquí propuesta y acogerla aunque sea para ensayarla y poner a prueba su

validez. Toda hipótesis seriamente fundamentada merece ser verificada en la práctica, antes que sea rechazada; tener simplemente una “opinión” personal diferente no basta para tal rechazo. Otras alternativas que tratan de remediar a la “fatalidad” del fracaso también serán bienvenidas. El debate está abierto. La intelectualidad loreana tiene en este tema un amplio campo donde desarrollar su potencial creativo.

BIBLIOGRAFÍA

- Antunez de Mayolo, S. E. 1980: *Amui-o, sacha yuchiqui, sacha yuchi, maní del monte, maní silvestre o sacha inchic*. Folleto maquinografiado. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa de Arqueología. 9 pp.
- Andrade, A. 1993: "Sistemas agrícolas tradicionales en el medio río Caquetá." En: F. Correa (ed.). *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, FEN, CEREC. 63-85.
- Balée, W.; Gely, A. 1989: "Managed forest succession in Amazonia: the Ka'apor case." En: D. A. Posey y W. Balée (ed.). *Resource management in Amazonia: Indigenous and folk strategies*. New York, The New York Botanical Garden. 129-158.
- Benavides, M. 1996: "Continuidad y cambio: los Bora, Huitoto y Ocaina de la cuenca del Ampiyacu, Perú. Resumen de estudio". En: M. Benavides, M. Lázaro, M. Pariona, M. Vásquez. En: *Amazonía: economía indígena y mercado. Los desafíos del desarrollo autónomo*. COICA/Oxfam América. Quito .
- Boom, B. M. 1989: "Use of plant resources by the Chacobo." En: D. A. Posey y W. Balée (ed.). *Resource management in Amazonia: Indigenous and folk strategies*. New York, The New York Botanical Garden. 78-96.
- Boster, J. 1983: "A comparison of the diversity of Jivaroan gardens with that of tropical forest." *Human Ecology*. 11(1). 47-68.
- Casanova, J. 1976: "El sistema de cultivo secoya." En: P. Centlivres, J. Gasché, A. Lourteig: Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest. *Bulletin de la Société Suisse d'Ethnologie*, Genève. No. spécial. 129-141.
- Cerón Solarte, B. 1991: *El manejo indígena de la selva pluvial tropical*. Quito, Abya-Yala.
- Clay, J.W. 1988: "Indigenous peoples and tropical forest. Model of land use and management from Latin America." En: *Cultural Survival Report 27*. Cambridge, Cultural Survival Inc.
- Denevan, W. M. 1971. "Campa subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru." *The Geographical Review*. 61. 496-518.
- Denevan, W. *et al.* 1984: "Indigenous agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora indian management of swidden fallows." *Interciencia*. 9 (6). 346-357.
- Denevan, W. M. 1971: "Campa subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru." *The Geographical Review*. 61. 496-518.

- Denevan, W. *et al.* 1984: "Indigenous agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora indian management of swidden fallows." *Interciencia*. 9 (6). 346-357.
- Denevan, W.; Padoch, Ch. 1988: "Swidden-fallow agroforestry in the Peruvian Amazon." *Advances in Economic Botany*. New York, The New York Botanical Garden. Vol. 5. 107 pp.
- Denevan, W. y Padoch, Ch. 1990: *Agroforestería tradicional en la Amazonía peruana*. Lima, Centro de Investigación y Promoción Amazónica. 238 pp.
- Descola, Ph. 1989: *La selva culta*. Quito, Abya-Yala.
- De Jong, W. 1987: "Organización del trabajo en la Amazonía peruana: el caso de las sociedades agrícolas de Tamshiyacu." *Amazonía indígena*, Lima, COPAL, Año 7, N° 13, 11-17.
- De Jong, W. 1995: *Diversity, variation, and change in ribereño agriculture and agroforestry*. Wageningen, Thesis doctoral.
- Dubois, J.L. 1996: *Manual agroflorestral para a Amazônia*. Rio de Janeiro, REBRAE, Fundación Ford.
- Echeverri, J. A. 2008: "¿De chagrera a secretaria? Balance de algunas acciones en etnoeducación en el Amazonas colombiano." En: M. Bertely, J. Gasché, R. Podestá: *Educando en la diversidad*. Quito, Abya Yala, IIAP, CIESAS. 135-166.
- Eden, M. J. 1988: "Crop diversity in tropical swidden cultivation: data from Colombia and New Guinea." En: *Agriculture, Ecosystems and Environment*. Amsterdam, Elsevier. 20. 127-136.
- Eden, M. J.; Andrade, A. 1987: "Ecological aspects of swidden cultivation among the Andoke and Witoto Indians of the Colombian Amazon." *Human Ecology*. 15(3). 339-359.
- Etsa (redacción: J.Gasché) 1996: "Los alcances de la noción de 'cultura' en la educación intercultural. Exploración de un ejemplo: sociedad y cultura bora." En: Godenzzi Alegre, C. (compil.): *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 187-294.
- Ferraro, P. J., Kiss, A. 2002: "Direct payments to conserve biodiversity." *Science*, 298. 1718-1719.
- Fontaine, L. 2002: "La monnaie, une modalité d'échange parmi d'autres chez les indiens yucuna d'Amazonie colombienne." *Journal des Anthropologues*, Paris, Association Française des Anthropologues. 90-91, 171-188.
- Frikel, P. 1959: "Agricultura dos índios Mundurucú." *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*. Belém. Antropología No 4. 35 pp.

- Gasché, J. 1976 : “Le système cultural witoto.” En: P. Centlivres, J. Gasché, A. Lourteig: “Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest.” *Bulletin de la Société Suisse d’Ethnologie*, Genève, No. spécial. Pp. 111-128.
- Gasché, J. 1982: “Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad”. *Amazonía Indígena*. Lima, Copal, 5. 11-31.
- Gasché, J. 1986: “Turistas, empresas y nativos: determinación y dominación de la relación mercantil genérica”. *Amazonía Indígena*, Lima, Copal, 11. 7-16.
- Gasché, J. 1987: “Fundamentación antropológica del currículo.” En: J.Gasché, L.Trappnell, M.Rengifo V.: *El currículo alternativo para la formación de maestros de educación primaria especializados en educación bilingüe intercultural y su fundamentación antropológica y lingüística*. Iquitos, CIAAP-UNAP, pp. 1-54.
- Gasché, J. 1999: *Desarrollo rural y pueblos indígenas amazónicos*. Quito, Ediciones Abya-Yala, 116 pp.
- Gasché, J. 2001: “La construction de projets de développement interculturels et participatifs en Amazonie péruvienne.” En: R. de Villanova, M.-A. Hily, G. Varro: *Construire l’interculturel? De la notion aux pratiques*. París, L’Harmattan. 73-89.
- Gasché, J. 2002a: “Criterios e instrumentos de una pedagogía intercultural para proyectos des desarrollo en el medio bosquesino amazónico.” *Relaciones*. Zamora (México), Colegio de Michoacán. 91. 193-234.
- Gasché, J. 2002b: “Biodiversidad domesticada y manejo hortico-forestal en pueblos indígenas de la Amazonía.” En: *Revista agroforestal de las Américas Turrialba*, Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (CATIE), vol. 8, no 32, 28-34.
- Gasché, J. 2004: “Una concepción alternativa y crítica para proyectos de desarrollo en la Amazonía.” En: J. Gasché (ed.): *Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo*. Iquitos, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.
- Gasché, J. 2006: “La horticultura indígena amazónica.” *Ciencias*. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Núm. 81, 50-57.
- Gasché, J. 2008a: “Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura. En: J. Gasché, M. Bertely, & R. Podestá (Eds.), *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. México: Paidós.

- Gasché, J. 2008b: “¿Para qué sirve el concepto de ‘sociedad bosquesina’?” *Folia Amazónica* (2007). Iquitos, IIAP, 16/1-2. 81-88.
- Gasché, J. 2010: “Agricultura vs. horticultura, campesino vs. bosquesino”. *Folia amazónica*. Iquitos, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana. Vol. 17, nº 1-2 (2008), 65-73.
- Geertz, C. 1968: *Agricultural involution: the process of ecological change in Indonesia*. Berkeley, University of California Press. 176 pp.
- Griffiths, Th. 2001: “Finding one’s body: relationship between cosmology and work in North-West Amazonia.” En: L. Rival, N. L. Whitehead: *Beyond the visible and the material*. Oxford, University of Oxford Press. 247-261.
- Hames, R. 1983: “Monoculture, polyculture, and polyvariety in tropical forest swidden cultivation.” *Human Ecology*. (11)1. Pp. 13-33.
- Harris, D.R. 1971: “The ecology of swidden cultivation in the Upper Orinoco rain forest, Venezuela.” *The Geographical Review*. 61. 475-495.
- Hecht, S. B.; Posey, D. A. 1989: “Preliminar results of soil management techniques of the Kayapó indians.” En: D. A. Posey y W. Balée (ed.): *Resource management in Amazonia: Indigenous and folk strategies*. New York, The New York Botanical Garden. 174-188.
- Hödl, W.; Gasché, J. 1981: „Die Secoya Indianer und deren Landbaumethoden (Rio Yubinetto, Peru).“ *Sitzungsberichte der Gesellschaft Naturforschender Freunde zu Berlin*, N.F. Bd. 20 (21). 73-96.
- Hugh-Jones, St. 1996: “Los lujos de ayer, las necesidades del mañana: el negocio y el trueque en el Noroeste de la Amazonía.” En: C. Humphrey y St. Hugh-Jones (compil.) *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. Quito, Abya-Yala, 67-115.
- Johnson, A. 1983: “Machiguenga gardens.” En: R. B. Hames y W. T. Vickers: *Adaptive responses of native Amazonians*. New York, London, Academic Press. 29-63.
- Leontiev, N. 1984: *Actividad, conciencia y personalidad*. México, Editorial Cartago.
- McCann, J. 1993: *Extraction and depletion of fruits and fibers in Peruvian Amazon: A coevolutionary perspective*. Madison, University of Wisconsin, M.A. Thesis.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., Behrens III, W. W. 1972: *The limits of Growth*. New York, Universe Books.
- Paredes Pando, O. 1978: *Boras, Witotos. Ocainas. Estudio etnológico de las comunidades nativas del río Ampiyacu, Bajo Amazonas*. Iquitos,

Dirección Regional de Agricultura y Alimentación.

- Pinedo, M. 2004: "Reflexiones críticas acerca de un programa de promoción de camu-camu (*Myrciaria dubia* McVaugh H.B.K, Myrtaceae) en zonas ribereñas de la Amazonía peruana." En: J. Gasché (ed.): *Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo*. Número especial de *Folia Amazónica*. Iquitos, IIAP, pp. 61-76.
- Razon, J.P. 1984: *Les Bora et le caoutchouc. Contribution à l'étude de l'histoire récente des Indiens Bora de l'Amazonie Péruvienne*. Paris, Mémoire de diplôme de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Reason, P. & Bradbury, H. (edd.) 2001: *Handbook of Action Research. Participative Inquiry & Practice*. London, Sage Publications.
- Rojas Garzón, B. 2009: *REDD en territorios indígenas de la cuenca amazónica. ¿Serán los pueblos indígenas los directos beneficiarios?* Brasil, Instituto Socio-Ambiental (ISA).
- Sahlins, M. 1972: *Stone age economics*. London, Tavistock Publications.
- Salick, J. 1989: "Ecological bases of Amuesha agriculture, Peruvian Upper Amazon." En: D. A. Posey y W. Balée (ed.). *Resource management in Amazonia: Indigenous and folk strategies*. New York, The New York Botanical Garden. Pp. 189-212.
- Santos, F., Barclay, F. 2002: *La frontera domesticada*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Sastre, C. 1975 : "La végétation du haut et moyen Igaraparaná et les modifications apportées par les cultures sur brûlis. En: P. Centlivres, J. Gasché, A. Lourteig: Culture sur brûlis et évolution du milieu forestier en Amazonie du Nord-Ouest. *Bulletin de la Société Suisse d'Ethnologie*, no. spécial, Genève. 31-44.
- Stiglich, G. 1904: "Informe presentado por el alférez de fragata don Germán Stiglich a la junta de vías fuviales sobre el viaje que por encargo de esa institución efectuó en los ríos Pachitea, Bajo Ucayali, Amazonas, Alto Ucayali i Urubamba." En: Larrabure y Correa, C. 1904-1909: *Colección de leyes, decretos, resoluciones y otros documentos oficiales referentes al departamento de Loreto*. Lima. Vol. 4, pp. 272-367.
- Suárez, C. 2010: "El ingeniero, el proyecto y la comunidad." En: M. A. Tobón, S. R. Duque (edd.): *Remando a varias. Investigaciones desde la Amazonía*. Leticia, Universidad Nacional de Colombia, IMANI, pp. 65-87.
- Stocks, A. 1983: "Candoshi and Cocamilla Swiddens in Eastern Peru." *Human Ecology* 11(1). 69-83.

- Tello, H., Quevedo, A. & Gasché, J. 2004: "Sistemas de incentivos para el manejo de bosques en Loreto." En: *Economía y Sociedad*. Lima, Consorcio de Investigación Económica y Social, 54. 55-59.
- Van der Hammen, M. C. 1992: *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana*. [Bogotá], Tropenbos. 377pp.
- Vickers, W. 1983: "Tropical forest mimicry in swiddens: a reassessment of Geertz's model with Amazonian data." *Human Ecology*, 11(1). 35-45.
- Vickers, W. 1989: *Los Sionas y Secoyas. Su adaptación al ambiente amazónico*. Quito. Abya-Yala. 374 pp.
- Vormisto, J. 2002: "Making and marketing chambira hammocks and bags in the village of Brillo Nuevo, Northeastern Peru." *Economic Botany*. Bronx (N.Y.), New York Botanical Garden Press. 56/1. 27-40.
- Wunder, S. 2006: *Pagos por servicios ambientales: Principios básicos esenciales*. Bogor, CIFOR, CIFOR Occasional Paper No 42(s).

ANEXO

El Ingeniero, el Proyecto y la Comunidad

Por Carlos Suárez³⁵

RESUMEN: El siguiente artículo forma parte de una etnografía que pretende dar cuenta de la realidad de los jóvenes Shipibo, un grupo étnico radicado en la Amazonia peruana. El presente capítulo refiere la visita de un ingeniero a una de las comunidades en las que el autor hizo su trabajo de campo. El objetivo del ingeniero era coordinar distintas actuaciones con los comuneros acerca de dos iniciativas productivas: el aserradero comunal de bolaina, y los sembríos de camu camu que cada comunero pondrá en marcha individualmente. En esta visita se ponen de manifiesto toda una serie de prejuicios con los que los tecnócratas responsables de implementar estos proyectos desempeñan su trabajo, y cómo estos prejuicios pueden constituir un obstáculo insalvable para el desarrollo exitoso de los proyectos. En un aspecto puramente estilístico, lejos de usar un lenguaje académico, fundamentalmente abstracto, se ha optado por recurrir a un estilo más cercano a la crónica o a la novela documental, que parta de lo concreto, puesto que la intención del autor es escribir un texto etnográfico que sea accesible a un público no especializado. En esta apuesta literaria se tienen en cuenta las reflexiones teóricas acerca de escritura etnográfica realizadas a mediados de los años ochenta por autores como Geertz, Marcus y Fischer: el principio de autoridad, la presencia del etnógrafo en el propio texto, sus gustos y aversiones...

Voy a escribir acerca de un pueblo de gran belleza. Este pueblo –que es legalmente una comunidad nativa– se levanta a orillas de un pequeño

³⁵ Carlos Suárez es periodista español y acaba de terminar la Maestría de Estudios Amazónicos en la Universidad Nacional de Colombia. – Los autores de este volumen agradecen al autor de este artículo por autorizarnos a incluirlo en esta obra. El artículo fue publicado por primera vez en: Suárez 2010 (ver: bibliografía).

río que tributa a un gran río, que a su vez es afluente del río más grandioso que existe en este planeta. Nuestro pequeño y sinuoso río tiene sólo unos cien metros de ancho y, dependiendo de la temporada, su profundidad oscila notablemente. Esto es importante porque en la estación seca sólo es navegable en canoas y pequeños botes. Cuando el río crece, entonces ya entran y salen lanchitas como la que poseen en común los vecinos del pueblo, de veinte metros de eslora y una capacidad de carga que en este río se mide en tablillas de bolaina: diez mil.

En todas las épocas del año los vecinos –o comuneros– de este pueblo miran desde la altura el río, el mismo que miraron sus abuelos, y los abuelos de éstos –aunque alguien puede objetar que uno nunca ve el mismo río dos veces y eso es aquí más cierto que en la India o en Grecia. El terreno en el que levantaron sus casas, además de ser completamente plano, queda siempre por encima del curso del agua. Unas ciento ochenta personas viven en unas treinta casas construidas en dos hileras, que flanquean una gran calle central perpendicular al río, ocupada por dos campos de fútbol, uno grande y uno chico. En la lengua materna de estas personas, que no es el castellano, pueblo es sinónimo de lugar que se ha despejado de árboles. En la parte trasera de las casas suele haber una huerta con frutales diversos y otro tipo de plantas de varia utilidad, como tomate, pimentón, ayahuasca, naranjo, sapote, mamey, noni, piñón... Alrededor de este oasis de humanos se levanta una pared verde de vegetación no domesticada. Atravesándola y siguiendo diversos caminos encontraremos chacras –sobre todo plátano pero también yuca, maíz, arroz, por citar sólo algunos–, purmas, y después de unas horas de camino nos habremos adentrado en territorio salvaje. La selva en casi todo su esplendor.

Normalmente las mujeres trabajan en la casa durante el día, cocinando, arrancando las malas hierbas del patio, cuidando de los niños o lavando la ropa; aunque a veces dejan el espacio doméstico para traer plátano de la chagra o incluso, cuando es preciso, para trabajar en el aserradero. Los hombres, normalmente, pasan el día fuera pescando, cazando, en la chagra, y desde hace dos años, trabajando en el aserradero comunal.

Al contrario de lo que sucede en muchos pueblos en los que se habla el mismo idioma, en éste el bosque y el río –aunque ya sufren las consecuencias de la colonización masiva y el crecimiento demográfico– todavía proveen de alimentación, medicina y refugio: hay animales de caza, hay pescado en abundancia, hay maderas y palmas para la construcción de casas y canoas, hay bosque primario relativamente cerca.

Así es que nuestros amigos, que saben hacer todas estas cosas ellos solos, con sus propias manos, no precisan para su existencia de la ciudad, ni del dinero. Sin embargo sí precisan del dinero para abastecerse de una serie de mercancías que se han vuelto de uso cotidiano: fósforos, jabón, sal, azúcar, linternas, machetes, pilas, cartuchos, anzuelos y un no muy largo etcétera, o para enviar a sus hijos a estudiar a otra comunidad más grande o incluso a la ciudad.

Y he aquí que a los comuneros se les ocurrió hace dos años poner en marcha un aserradero de bolaina, un árbol que crece espontáneamente en las chacras abandonadas, y que convierten en tablillas destinadas a la elaboración de cajas que sirven para transportar frutas y otras cosas. Así es que, aunque no es una madera de mucha calidad, las tablillas conocen mundo, porque desde Lima, su primer destino en el que adquieren su forma de caja, ¿quién sabe qué vueltas darán? Localmente, esas mismas tablillas, también se emplean para construir casas, aunque se pudren al cabo de un par de años.

Por un lado, la idea de montar un aserradero no fue muy original, porque en este río en la última década han proliferado los aserraderos de bolaina; lógico pues no queda cedro, ni caoba, ni muchas otras de las maderas preciosas que se arrasaron en las décadas pasadas. Casi en cada vuelta se observa la misma escena, un poco triste a mis ojos, de tablillas ordenadamente apiladas en uve invertida y de cortezas botadas al curso del río, formando montañas en la orilla. Pero si lo miramos por otro lado, hay que celebrar el arrojo de los vecinos de este pueblo, el único del río que tiene un aserradero en común, donde no hay patrón y todos hablan en ese otro idioma que no es castellano.

A las seis de la mañana, muchos días, se inicia una procesión cotidiana de hombres sonrientes, bromistas y fornidos hacia el aserradero. Escribo “muchos días” intencionadamente, porque aunque lo normal es que se trabaje de lunes a viernes, esta regularidad no es siempre respetada. En ocasiones los hombres deciden en común no ir a trabajar: tal vez se celebra una fiesta –y una fiesta dura mínimo dos días–, a veces tienen que llenar sus despensas con pescado o carne, quizás haya que realizar algún trabajo en pro de la comunidad, tal vez haya una visita especial, e incluso les puede dar por tomar cerveza un mañana cualquiera y allí ya nadie trabaja. Pero esto último es excepcional, porque estas personas de las que escribo son muy trabajadoras y responsables, aunque saben muy bien que en esta vida no todo es trabajar y ser responsable. Por supuesto hay que contar con la naturaleza: cuando le da por llover, y eso sucede muy a menudo, especialmente en invierno, no se puede

trabajar. Escribí “hombres”, porque el aserradero es casi siempre cosa de un género masculino musculoso, salvo cuando por algún motivo hay que apresurarse para cargar la lancha, entonces las mujeres se unen al trabajo y cargan tablillas desde el aserradero hasta la orilla, unos cientos de metros. Cargan sobre la cabeza, menos cantidad que los hombres, pero algunas lo hacen con el bebé en el brazo al mismo tiempo, lo que a mí me impresiona mucho.

La jornada laboral termina a eso de las tres y media de la tarde, después de haber hecho un par de miles de tablillas –si es que no ha habido algún contratiempo que lo haya impedido, y muchas veces lo hay, sobre todo porque frecuentemente los motores se estropean. Los hombres regresan cansados, aunque no tanto como para dejar de jugar el partido de fútbol de la tarde, su verdadera pasión, junto con la tecnocumbia, la cerveza y las películas de acción y artes marciales –no importa que sean chinas o estadounidenses; la misma admiración despiertan Bruce Lee y Chuck Norris. Es cierto que estamos en un lugar que mucha gente calificaría de remoto, pero donde haya gasolina, puede funcionar un generador, y con unos cientos de soles ya se puede adquirir un televisor y un reproductor de DVD en la ciudad; aquí ya tienen tres de cada uno y decenas, si no cientos, de películas.

Pese a que me disgusta muchísimo esta colonización audiovisual –que ellos bendicen casi todas las noches antes de acostarse–, cuando pienso en la vida de este pueblo, no puedo evitar que una palabra ocupe mi pensamiento: placidez. Pero esta placidez se va a ver alterada una tarde con la llegada de uno de esos visitantes que vienen de la ciudad con un “Proyecto” en la mochila. Se trata del Ingeniero, y ya les adelanto que un Ingeniero con un Proyecto en una Comunidad Nativa es una mina de oro para un antropólogo.

El Ingeniero mide casi metro ochenta y se le puede calificar como varonil. Unos 45 o 50 años, peinado hacia atrás, sin afeitarse los pocos pelitos que le nacen en el bigote y la barba, erguido, espaldas anchas, antebrazos musculosos y peludos. Viste unas botas de montaña de piel, unos vaqueros azules con mucho uso y un polo rojo. Es moreno, tiene voz grave y cierta apostura. Camina y se mueve con seguridad y habla mucho, sobre la comunidad y sobre el proyecto Manejo de Bosques Inundables, que él coordina en la zona. Está reunido con un grupo de comuneros, junto a una casa. Mi llegada interrumpe la conversación; tiendo la mano al Ingeniero y me presento. Él me dice su apellido y

se vuelve inmediatamente a los comuneros, que escuchan con cierta distancia, o precaución. “Así como institución que somos, el Proyecto les quiere brindar un apoyo. Se quiere dar todo lo que le va a engordar el costo de pago de personales y combustible. ¿Para qué se les quiere dar? Para que dejen de estar con el patrón. El patrón va llenando su coso, va llenando el bolsillo y nosotros como comunidad, ¿cómo? Como comunidad no tenemos una buena escuela, un buen profesor”. Atilio, uno de los vecinos, conductor del tractorcillo del aserradero, de poderosa musculatura, hace unos sonidos guturales con los que da a entender su conformidad. El Ingeniero continúa con convicción: “Todas esas cosas hay que ver. Y con esos recursos que tiene la comunidad hay de sobra para tener cosa buena en la comunidad. Nosotros, como comunidad, somos los únicos que tenemos una empresa bien formalizada. Formalizada y legalizada pero sin embargo seguimos trabajando con el patrón. No podemos. Incluso tenemos una lanchita. Y seguimos con lo mismo. Como les digo, vamos a ir a la reunión a las 8. Hay que estar ahí”. El Ingeniero se incluye en ese plural de primera persona, como si fuera uno más de los vecinos. “Ya, listo”, dice tímidamente Atilio, que es generalmente risueño y ahora está como apagado. “Como les repito, yo sobre problemas internos de la comunidad...”. “No tiene interés”, completa Atilio. “No me meto, no me interesa”, afirma el Ingeniero. “La problema del Proyecto, ahí sí...”, dice Atilio. “Claro, el Proyecto, nosotros, como asesores de la comunidad, ahí sí”. “Está bien”. “Nosotros en política de la comunidad no nos metemos”. “Así sí”, conceden los comuneros creo que por cortesía. “Pero si hay alguna modificación, inmediatamente abordamos a las nuevas autoridades y les planteamos cuál es nuestra situación. Para desarrollar mejor el plan”. “El plan”, Atilio, como una pared devuelve el eco. La conversación despierta especialmente mi interés desde el momento en el que el Ingeniero habla de “problemas internos de la comunidad”. Generalmente en sus conversaciones conmigo, los comuneros han evitado cruzar acusaciones, descalificar a alguna otra persona; es el precio de la equidistancia etnográfica.

“Hemos hecho todo lo posible, hemos gastado para formalizar, para legalizar todo lo de la comunidad. Hay problema”. El Ingeniero insiste en lo del problema; mi curiosidad se acentúa. “De repente no nos gusta, pero podemos buscar otra forma. Pero nosotros tratamos de querer cortar con el hacha. Siempre van a existir los problemas pero también hay que conversar”. “Ahh...”, Atilio le sigue la corriente pero no se manifiesta. Los demás permanecen callados. “¿Y cómo sacar una cantidad lo suficiente para poder dar solución a un pequeño problema? Como yo le digo al

jefe: ¿Cómo nos vamos a ahogar en un vaso de agua? Y saben qué me responde: Ya estamos ahogados. Yo, ni el mar me ahogaba”. Luego les emplaza la reunión y cambiando de tema les dice que les va a tomar fotografía a todos para completar un padrón de la comunidad que está realizando. Deduzco que la visita del Ingeniero va a ser muy productiva para mi trabajo.

Cuando el Ingeniero termina de hablar con ellos, le pido un par de minutos. Se muestra afable. “¿De qué parte es?”, inquiriere. “De Colombia. Soy estudiante de maestría, estoy haciendo aquí mi investigación”. “¿Antropología?” “Sí”, afirmo. “La comunidad es bastante accesible –adquiere el tono de quien va a dar una lección–. Tienen sus problemitas, pero...”. “Como en todos sitios”, repongo. “Sí, como en todos sitios”, concede complaciente. Hay niños jugando a nuestro alrededor. Continúa: “Éste es el Proyecto Bosques Inundables...”. “Ah, sí. Eso es lo que quería. A ver si me lo podía explicar”. “Ya, claro”. Le pido que me acompañe a mi casa para conversar un rato, pero me cita al término de la reunión que se va a celebrar a continuación, porque tiene que prepararla. “Hay unas cositas que hay que informarles. Creo que estamos acá lo suficiente capaces como para ver cómo están los problemas”, dice enigmático. “Yo soy ingeniero agrónomo. Estamos trabajando con la comunidad. Yo en el Proyecto vengo trabajando por espacio de dos años y medio, pero anteriormente estaba trabajando en otro zona”. Señala otros pueblos que, casualmente, yo también visité buscando un lugar apropiado para realizar mi investigación, aunque finalmente me decanté por éste. “Esta comunidad es un poquito más desarrollado, tienen un poco más de cultura: ya tienen trabajo asociado. En cambio allá, cada uno por su lado. Allá es más pescador, netamente pescador. Viven netamente de la pesca. En cambio los de acá, tienen su empresa, están asociados en una empresa y comercializan madera”. “Está claro que hay más plata aquí, hay más movimiento”, apunto. “Allá paran...”, y completa la frase haciendo el gesto de tomar. Luego me explica que le pusieron en este nuevo sector “para darle un poco más de empuje”. Pero se queja de que encuentra algunas dificultades. “Hay grupos en la misma comunidad que, por intereses, se oponen a que cierta situación se realice para beneficio total de la comunidad”. Me deja perplejo nuevamente con lo de “grupos” e “intereses”, pero prefiero no demostrar demasiado interés.

El sol está cayendo. He dicho ya que éste es un pueblo plácido; pero los atardeceres lo son especialmente. El verde, el naranja, los niños corriendo, los hombres jugando al fútbol, las mamás con los bebés. Y el Ingeniero hablando: “Nosotros lo que estamos buscando es hacer un

plan de manejo de su bosque por un espacio de diez años, para evitar ese problema de que todos los años tengan que estar yendo al INRENA a gestionar sus permisos. Les queremos hacer un plan general de manejo y les queremos apoyar dándoles infraestructuras, maquinaria y documentación y capacitarlos en la actividad que van a hacer: aserrío, comercio y venta. Incluso nosotros como Proyecto también les ayudamos para que hagan su comercialización con otras entidades, con mayor ganancia lógicamente. Mi presencia acá se debe a eso”. Qué extraño. El Ingeniero parece tener una doble personalidad; a veces se incluye dentro del Proyecto y fuera de la Comunidad, y a veces viceversa. “O sea, sobre todo es coordinación y asesoramiento”, propongo. “Efectivamente. Y capacitación”. “¿Y ellos van allí a hacer algún curso o usted se lo da acá?” “Sí, nosotros tenemos un curso en lo que es la parte administrativa, la parte contable. Porque el sistema de ellos es que venden diez mil tablillas, cobran diez mil soles, los costes de producción es casi seis mil, y cuatro mil: ¿qué hacen?”. Se queda en silencio, enigmático otra vez. “¿Qué hacen?”, pregunto curioso. “No se ven”. “¿No se ven?” Silencio. Dudo: “¿No se reparten acá?” Levantamiento de cejas del Ingeniero. “¿Desaparecen?”, aventuro. “Desaparecen”, sentencia. “¡No me diga!” El Ingeniero toma aire: “Hay algunos que por interés no quieren... ¿Cuánto tiempo vienen produciendo tablillas de bolaina? Este año, pero sin embargo, no hay, no se ve”. “O sea, lo que hacen es dar el salario a la gente y se quedan la ganancia”, enunció la hipótesis. “Y los demás, los que no están en el trabajo... Ése es el problema. El Proyecto quiere incrementar maquinaria para que toda su gente se ocupe, esté ocupada. No hay problema interno en el que tú no trabajas y yo trabajo”. Le pregunto sorprendido si en el momento actual no está trabajando todo el que quiere. “No”, asegura tajante. “Son solamente diecisiete. Ellos son treinta y cinco familias, el cincuenta por ciento está en el aire, ¿de qué viven? Agricultura y pesca. No puede ser”.

Si hay algo que no puede ser es el desconocimiento que de la organización de la empresa y, por ende, del pueblo, demuestra el Ingeniero con estas últimas frases. Aunque en un principio me hace dudar, reflexiono y me reafirmo en lo que he visto y averiguado, día tras día, durante tres meses de convivencia, de preguntas y de continuas visitas al aserradero. A saber: todas las personas del pueblo que quieran trabajar pueden hacerlo. Claro que nunca se presentan todos los hombres: algunos prefieren trabajar en aserraderos con patrón porque se paga semanalmente, otros se van a pescar o cazar, otros se toman el día libre. A otros simplemente les disgusta trabajar en el aserradero y lo hacen sólo cuando se prevé alguna

necesidad monetaria. No todo es dinero. Sin embargo, yo hago como que tiene toda la razón, y me muestro como si me estuviera abriendo los ojos, pues quiero que siga expresándose con libertad.

El Ingeniero, que en un principio quería posponer esta conversación, va entrando en detalles. “Porque hay un conflicto prácticamente que se da entre los que trabajan y los que no trabajan”. Insisto: está equivocado, todo el que quiere trabajar lo hace. “Y los que trabajan... La directiva es la que mayormente mete mano y deciden lo que hacen. No puede ser. Por eso decimos que ellos se basan en un estatuto que dice que la asamblea es la máxima autoridad; son ellos los que deciden. Pero, unilateralmente, hay una familia que domina y manda”. Esto ya es el colmo para mí, que creía haber visto un cierto equilibrio de poder, no una familia que mandara. Estoy ansioso por descubrir la concentración del poder. “¿Quién es esa familia que domina?” “Los Serrano”, dice sin dudar. “Ah, ya, ya, ya...”, digo como asombrado del descubrimiento, tratando de encontrar argumentos con los que apoyar su idea; no los encuentro. “Ellos prácticamente dominan a la comunidad, porque son mayoría. Si hay una elección, presentan un candidato y ellos votan por él, y es seguro”. Estos datos de que los Serrano son la mayoría los ha sacado de su padrón, un cuaderno de tapas duras azules que me enseña. En cada página hay una foto de un comunero y algunos datos generales: edad, lugar de nacimiento, etc... El padrón se lo va a entregar al agente municipal. Me lo brinda por si puede servirme a mis fines. Como yo también he hecho un padrón –lo he llamado censo–, sé que la familia Serrano es una de las más numerosas, junto con la familia Vega y la Limas. Pero de ahí a que dominen la comunidad a través de las votaciones hay un abismo. Para empezar, ninguna de las tres autoridades –jefe de la comunidad, teniente gobernador, agente municipal– es Serrano. Tampoco lo son el presidente de la asociación de padres de familia de la escuela, ni el juez de paz, ni el presidente del club de fútbol, ni la presidenta de la asociación de madres, ni el predicador ocasional. Quienes sí lo son –y tal vez ahí la raíz de la aseveración del Ingeniero– son el tesorero y el presidente de la empresa comunal, quienes están agotando su período de responsabilidad al frente del aserradero, ya que se trata de un cargo rotativo anual. Además es muy importante recalcar que todas las decisiones relativas a la comunidad –y la empresa es un asunto de la comunidad– se toman por unanimidad o, al menos, por una mayoría muy amplia. Entonces, ¿por qué es tan tajante el Ingeniero al hablar de los Serrano?

El Ingeniero me enseña lo que van a debatir esta noche. Es el acta de una reunión que se llevó a cabo en la ciudad hace unas semanas, en la que

el jefe de la comunidad se comprometió, en nombre de la comunidad, a ciertas cosas. “Pero la gente no ha comprendido porque parece que el jefe ha informado mal”, se lamenta. “¿Cuál era el objetivo de esa reunión? ¿Qué acuerdo se tomó ahí?”, pregunto. “En esta acta están los acuerdos. ¿Para qué? Para que no quede que hemos hecho un acuerdo de boca, si no que dejemos un documento real para ver qué hemos tratado”. Pero la gente del pueblo está muy descontenta con los acuerdos adquiridos y quieren que el acta se debata en asamblea. Voy leyendo el acuerdo. Se acordó nombrar un despachador –un cargo administrativo que se ocupa de que la madera se movilice con todos los permisos oficiales y requisitos correspondientes. La comunidad, a través del jefe, se comprometió a producir treinta mil tablillas al mes, que el Proyecto –es decir los tecnócratas de la ciudad– se encargará de comercializar. Además habrá que entregar al Proyecto ocho mil quinientas tablillas tan pronto como sea posible. “Esto hay que debatirlo y ese acuerdo debemos comunicarlo a través de un documento también”, dice asumiendo ya que el acta firmada por el jefe es papel mojado.

El último de los acuerdos consiste en la “creación de otro grupo de interés”. Me gusta la expresión “grupo de interés”, pero no le veo mucho sentido. “¿Qué es el grupo de interés?”, pregunto. “Aquellos comuneros que están inmersos en un grupo... en un comité. Nosotros lo llamamos grupo de interés. Entonces, en ese grupo están diecisiete trabajadores que están trabajando la bolaina; entonces, son ellos los que se benefician con el salario, y los que no trabajan están en nada. Entonces, lo que el Proyecto quiere es que todos trabajen, y para eso quiere incluir un segundo grupo de interés”. Sé que soy un poco repetitivo pero lo dejo claro nuevamente, por si acaso: actualmente todo el que quiere trabajar en el aserradero puede hacerlo. La segunda parte de este acuerdo del “grupo de interés” es que hay que comprar maquinaria, por supuesto. “En el caso de que la comunidad no quiera pagar inmediatamente para comprar esa maquinaria, el Proyecto les presta el 70% para que sea devuelto con la madera de la comunidad. Nada más. E inmediatamente se pone a trabajar el otro grupo; eso quiere decir que el 50% que está ocioso ya tiene su actividad, y ya no hay esa situación de que tú trabajas y yo no. Entonces si todos trabajan, ya no va a haber ese conflicto”. Lo de “ocioso” es una equivocación; resulta francamente difícil ver a un hombre de este pueblo “ocioso” cualquier mañana: pesca, caza, chacra... “Claro, claro. O sea, ustedes asesoran, ustedes les comercializan, ustedes les coordinan, pero al mismo tiempo piden entrar en la gestión con el fin de que favorezca a todo el mundo”. “Así es, ése es el detalle. Pero los amigos no comprenden”. “¿Por qué?” “Bueno, sus estudios... Y

la ignorancia, usted sabe que...”. “¿Pero el qué no comprenden?” “No comprenden lo que uno les dice que necesitan, hasta qué cosa queremos hacer. Hasta cierto punto creen que uno está haciendo para uno. Hay esa desconfianza, porque todo el tiempo, el tipo maderero que ha entrado y ha arrasado con todo: ha robado, ha mentado”.

Me cuenta que él pertenece al Instituto de Investigaciones Amazónicas del Perú (IIAP). “Entonces ustedes buscan financiación a través de Proyectos. ¿Éste quién lo financia, este Proyecto?” “La Comunidad Europea”. Me explica que él es un profesional independiente que el IIAP ha contratado para ejecutar el Proyecto, pero él no pertenece al IIAP en sí. “Somos diez facilitadores los que estamos trabajando en todo la región, para desarrollar este trabajo”. Reconoce que tiene mucha experiencia en este trabajo. “Yo me he hecho viejo en esto”. Le dejo, pues pienso que está ocupado, pero quedamos en otra ocasión para que me siga contando sus cosas. “Ya claro, yo tengo muchas cosas que hacer, no solamente estamos metidos con cosas de madera. También estamos con cultivo de camu camu, he traído unos plantones de coco y vamos a contribuir a sembrar un poquito más de área”.

La reunión tiene lugar al día siguiente, viernes, en el local comunal. El local comunal es la construcción más grande del pueblo. Tiene unos doce metros de ancho por veinte de largo; el suelo es de cemento, paredes de madera –por fuera pintadas de azul–, techo de hojas de palma. Como único mobiliario: una veintena de bancos de madera, y una mesa presidencial sobre la que se apoya el Ingeniero. La gente va llegando poco a poco: hombres y mujeres con sus bebés, que se sientan desperdigados por todo el local, muy relajadamente. La parsimonia despierta la ansiedad del Ingeniero que pide una y otra vez la bocina con la que el agente municipal convoca a los vecinos. Trata de hacerla sonar pero no le sale muy bien. Es viernes pero no es que se haya dejado de trabajar porque el Ingeniero esté aquí; el tractorcillo se malogró hace una semana y eso imposibilita el trabajo, aunque posibilita esta reunión. El que el tractorcillo se haya malogrado y el que en diez días se celebre el aniversario del club deportivo –lo que significa que hay que preparar una gran fiesta que durará dos días–, se han llevado a la ciudad a muchos de los hombres de más peso de la comunidad, entre ellos al presidente de la empresa. Pese a todo va a haber reunión, que comienza finalmente a las 9:30 de la mañana.

Juan, el jefe de la comunidad –no se confunda, lo de jefe es un decir–, pasa de los sesenta años, pero le considero un espíritu joven, con una gran curiosidad, y una visión muy abierta de la situación de su pueblo en esta selva, y en este mundo. A mí me parece un hombre admirable; pero aunque sea un hombre admirable y jefe, no manda en nadie más que en sí mismo. Juan es el primero en tomar la palabra, con una alocución en la que responde a algunas críticas por las que le han dado duro en los últimos días, críticas que yo desconocía hasta el momento. El motivo fue el viaje a la ciudad que hizo para gestionar algunos asuntos relativos al Proyecto de Bosques Inundables, y que dio lugar al acta de la discordia. Luego el jefe habla de la matrícula de la lanchita, otro de los asuntos en los que ha trabajado últimamente. “Ya está inscrito nuestro módulo, también nuestra lancha está reconocida”, explica subrayando sus méritos. “Éste es el último que voy a gobernar. Yo tengo decisión de renunciar”, dice con voz fuerte. Se sienta.

El Ingeniero toma la palabra y lo primero que hace es darme a mí las gracias: “Da la impresión que desde lo lejos también están interesados en nosotros”. Asegura que doy “realce” a esta reunión. Habla del padrón que está haciendo y dice que hoy va a tomar las fotografías de aquellas personas que aún no tienen.

Después de tratar algún asunto burocrático sin importancia, se entra en la cuestión principal cuando el Ingeniero pide a uno de los comuneros que lea el acta de la discordia. Luego toma la palabra y asegura que esos puntos se van a volver a tratar otra vez para que decida, ahora sí, la asamblea. Pero por las razones susodichas, hoy hay poca gente en la asamblea. El Ingeniero pregunta si hay quórum o si hay que esperar a que venga el resto de la gente. “Hay que esperar”, dice uno. “Somos 38 comuneros los que trabajamos aquí y estamos menos de la mitad”, dice otro, que recuerda que no hay ni el cincuenta por ciento. “Correcto”, concede el Ingeniero. “Esperemos, pues es una decisión que debemos respaldar todos. Pero ahora quiero que me escuchen para que sepan lo que quiere el Proyecto. Voy a poner en el acta que se anula por falta de quórum, pero el tiempo es determinante, esta acta debería haberse debatido ya. Yo le iba a llamar –hay un teléfono satelital en un pueblo cercano, a dos horas de camino– al responsable del Proyecto esta tarde para que le diera el resultado de este debate. Porque hay una empresa que les quiere comprar tablillas, está esperando”. Durante un rato insiste en que esos retrasos están perjudicando. “No sé si me han entendido”. Esto último es en realidad una pregunta, pero nadie habla durante unos segundos, impasibles. El Ingeniero pone cara de seguir esperando respuesta. Uno

de los hombres con mejor manejo del castellano, pregunta: “¿Puede recalcar?” O lo que es lo mismo, que seguramente no se han enterado de nada. El Ingeniero vuelve a explicar pero la gente no le presta mucha atención. “Hay acuerdos que se pierden con el tiempo, y acá no debemos perder la oportunidad de comercializar la madera a buen precio”, repite.

El primer punto se refiere al nombramiento de un despachador, cuya función es tramitar los permisos para movilizar madera por el río. El Ingeniero: “Para despachador dice el Doctor –refiriéndose al máximo responsable del Proyecto– que debe tener secundaria. Pero no tiene que ser así, basta con que sepa cubicar. En mi libro del acta tengo que en la asamblea se escogió como despachador a Eloy Rojas. El requisito era que su documento estuviera en regla”. Al parecer fueron a la ciudad a actualizar la documentación personal de Eloy, pero en ese mismo viaje estaban también tramitando la movilización de una carga de tablillas. Sin embargo el documento de Eloy no se entregaba hasta final de mes, y la tramitación de la carga era inminente, así es que en aquel momento el jefe y el Ingeniero tomaron una decisión que ahora explica. “Como el documento de Eloy se tenía que recoger a fin de mes, a nosotros nos salía más conveniente contratar los servicios del señor Mera, hasta que Eloy reciba sus documentos”. Así es que encargaron a un profesional de la ciudad, ajeno a la comunidad, la tramitación de la carga. De repente, el Ingeniero se encuentra argumentando las bondades de contratar al señor Mera, en vez de que una persona de la comunidad haga este trabajo. “Nos sale más económico. Esos viajes para el listado de trozas se hacen cada vez que la comunidad va a sacar madera. El señor nos cobraba 200 soles por hacer eso. ¿Por qué nos va a cobrar eso por rellenar un papel?, le dije yo. Bueno se lo dejo en 100 soles. Cuando sabemos que se va a mover tablilla, hay que llamarle: Señor Mera, la comunidad va a mover tablilla. El jefe le llama y le dice quién es el capitán de la lancha, cuál es la matrícula, etcétera. El señor Mera rellena los papeles y los envía a la boca del río para que cuando la lancha llegue a la boca, recoja su documentación. Si nos está atendiendo el señor Mera son 100 soles, más fotocopias son 120 soles”. Según las cuentas del Ingeniero, se van a ahorrar 600 soles por carga. “Con 600 soles se pueden comprar 60 galones de petróleo”. Pero después de tirar la piedra, esconde la mano. “Yo asumo que el señor Eloy es el despachador y que el 4 y 5 de noviembre va a ir a un curso de capacitación. También hay curso para un contable, hay que ver si quieren que sea del grupo de interés o la administradora de la lancha”.

Eloy Rojas, el despachador nombrado, está presente y en cuanto puede se levanta y muy solemnemente dice: “Ingeniero, quiero hablar, primero en idioma”. Se expresa muy acaloradamente. En su discurso lo único que entiendo son las palabras en castellano “pendejo” y “pendejada”. Pero luego repite completamente su discurso, ahora sí en castellano. “Yo no quiero ser ya despachador. El pueblo decidirá. Todos somos pícaros, todos somos pendejos. Las autoridades verán qué pendejada he hecho. La experiencia a mí no me la quitan. Yo no he hecho picardías en ninguna empresa”. Eloy está sumamente enfadado, con el ceño fruncido, de pie. Tiene alrededor de treinta años y ha trabajado en la ciudad con turistas varios años, lo que garantiza una cierta desenvoltura en el trato con las personas que no hablan su mismo idioma. Acusa: “Yo les voy a decir: porque era una molestia. Yo estaba sacando agua del bote y luego el jefe me llamó y ya estaba hecho”. El Ingeniero se defiende. “Por muchos años yo no he pisado esa ciudad, no tengo amigos a excepción de algunos profesionales. Yo al señor Mera no le conozco si es pendejo, pero hay referencias de que es pícaro. No le hemos buscado por ser pendejo sino porque sabe despachar”. El Ingeniero explica que para movilizar las tablillas hay que presentar una documentación al INRENA, que certifique el número de tablillas que se van a mover. “Desde el punto de vista económico nos conviene tener a ese señor ahí. Pero si queremos asumir el coste económico... Hasta el momento no hemos pedido ningún servicio al señor, pero el Proyecto dice: ¿Están movilizando madera? Sí. ¿Con qué documentación?” Luego habla de posibles problemas y de otros problemas que han tenido madereros con el INRENA.

Eloy continúa mostrando su desacuerdo: “Yo al llegar acá a la gente le he explicado que yo conocía al señor Mera, y tenemos experiencia de cómo lo han pasado en Nueve de Octubre”. Nueve de Octubre es otro pueblo cercano. “Yo le hice entender a la gente para que no pasara lo de Nueve de Octubre”. Eloy no estuvo de acuerdo con que se encomendara a Mera este trabajo. El Ingeniero replica: “Yo no le conozco a Mera, pero ¿por qué te hacen una pendejada? Porque te dejas, porque te dejas. Le hemos dejado dos talonarios, de despacho y de orden de cubicación”, y explica que estos tienen número de serie idéntico a otros dos talonarios que tiene la comunidad y que tienen que ser adjuntados también. Cada carga de madera debe llevar cuatro documentos oficiales distintos, pero con el mismo número de serie. Como dos los conserva la comunidad, no hay forma de que el tal Mera pueda usar los otros dos en su provecho, argumenta el Ingeniero. “Pero la acción era para sacarle lo que el hombre sabe, la artimaña. Lo que les has comentado está bien, pero hay que

ver lo que nosotros buscábamos”. Asegura que no hay confabulación. “Yo sigo considerando que Eloy es despachador, pero si él no quiere no le vamos a obligar”. Otro comunero: “Si el jefe hubiera contado como usted, la gente hubiera quedado contenta, pero la explicación del jefe no fue buena, pero ahora sí entendemos”.

La pequeña tormenta del despachador pasa de largo sin muchas consecuencias. No hay quórum, no hay decisiones. El Ingeniero aborda el segundo punto. “La comunidad se compromete a comercializar treinta mil tablillas al mes”. El Ingeniero asegura que ha contactado con una empresa de Lima que les compra esa cantidad. “¿Por qué treinta mil?”, se pregunta en voz alta. “Porque en un tráiler entran catorce mil quinientas, y por dos son casi treinta mil. Tiene que ir lleno en su capacidad”. El Ingeniero les pregunta por la cantidad que la comunidad puede producir al mes, y les indica que deben asumir su responsabilidad con dicha cantidad, es decir, deben asegurar que podrán producir lo pactado. “La tablilla de bolaina de dieciséis milímetros se está pagando en 2.20 en Lima. ¿Cuánto nos está pagando el Brando?” Es una pregunta que lanza a los comuneros pero que los comuneros no saben o manifiestan no saber. Lo pregunta varias veces sin respuesta. El Ingeniero cree que se las están pagando a un sol, pero los comuneros opinan después que se les está pagando a menos. El Ingeniero da un golpe en la mesa y exclama: “¿Entonces a qué estamos esperando? ¿Estaría la comunidad en condiciones de entregar treinta mil tablillas en un mes?” Después de deliberar, los comuneros consideran que podrían entregar al Proyecto veinte mil. Explican que “ahora hay atraso, por el tractorcillo”, y el Ingeniero pide “tener en consideración el clima”, que se hace más lluvioso en invierno.

“Ahorita nuestro patrón es Brando –se lamenta el Ingeniero haciéndose parte de la comunidad– y el patrón nos está pagando lo que quiere. El Doctor está en disposición de prestarnos el dinero. Porque Brando les da una plata y les habilita y ustedes le tienen que vender al precio que Brando quiere. Pero el Proyecto quiere quebrar esa situación: les adelanta el dinero pero paga a precio de mercado la tablilla, no al precio que Brando quiere. Queremos romper ese intermediario que hay, que es como una habilitación”.

Sobre el tercer punto se pasa sin discutir: “El Proyecto se compromete a pagar la tablilla en puerto, se debe sumar el flete en los costes”. El cuarto punto –la comunidad debe entregar al Proyecto ocho mil quinientas tablillas– se enuncia pero se deja en suspenso porque el jefe asegura que sobre eso discutió con el Ingeniero, pues no estaba de acuerdo.

El quinto punto sí genera agitación. “Organizar un segundo grupo de trabajo, para que todo el mundo trabaje”. El jefe opina que para esto se hacen necesarios otros dos motores petroleros, una motosierra y un tractorcillo. “El plan de manejo dice que estamos trabajando quince hectáreas cada año por diez años. El Doctor ha ofrecido el cincuenta por ciento del gasto de la maquinaria para empezar a trabajar. ¿Qué esperamos? ¿Qué estamos esperando?” El Ingeniero justifica la creación de este segundo grupo porque “no estamos trabajando para una o dos personas, sino para el bien de la comunidad”. Vuelve una y otra vez sobre el mismo error. “Hemos iniciado con un grupo y ahora queremos iniciar con toda la comunidad. El Doctor les puede prestar para que después la comunidad les devuelva”. Lo de los motores, el tractorcillo y la sierra despierta el entusiasmo de los presentes, lo que es normal porque en el almacén de la comunidad se apilan los restos de cuatro motores que ya no funcionan. Son todos motores de fabricación china y, aunque no lo puedo asegurar, tengo la impresión de que un mecánico no tan experto y alguna pieza serían suficientes para ponerlos a funcionar nuevamente. Por otro lado considero que el hecho de que haya más maquinaria no va a hacer que trabaje más gente porque, como he dicho, ya trabaja todo el que quiere; o quizás sí, quizás eso les anime a montar dos aserraderos que ocupen al doble de personas. Lo que es seguro es que tendrán que seguir cazando, pescando, haciendo chacra, construyendo sus casas, y celebrando sus fiestas.

Concluidos los asuntos del acta, el Ingeniero –que se incluye una y otra vez como parte de la comunidad y presenta al IIAP como una parte ajena, pese a que él es su representante– se refiere a un compromiso efectivamente adquirido por la comunidad tiempo atrás. “Nosotros estamos debiendo un compromiso con el IIAP, que le estamos debiendo una madera. El jefe se ha comprometido a entregar el día 20 de octubre y no hay nada. El IIAP está recontra asado porque ustedes se comprometieron a entregar en junio y no hay nada”. Estamos a 17 de octubre. “Todo compromiso que hagamos hay que tomarlo con mucha responsabilidad”. Pero el compromiso del día 20 no se va a cumplir, desde luego, y no sólo porque no se puede trabajar en el momento. “El 28 va a haber deporte”, recuerda el jefe. El Ingeniero replica: “La fiesta está bien pero hay que ser responsables. Cuando hay fiesta en la ciudad no todo el mundo se va a chupar. La diversión es buena, pero se debe divertirse en buen momento. A veces se debe celebrar y a veces no”. El Ingeniero sigue: “Si fuéramos inteligentes y con buen

billete, ¿dónde estaríamos?”, pregunta retóricamente. Don Juan, el jefe, contesta irónico: “En la cantina”. Y con risas acaba la asamblea.

Estamos en la tercera jornada de la visita del Ingeniero. Es sábado, un día de relativo descanso. Las mañanas se ocupan en algún trabajo comunal; hoy se han sembrado los cocos que ha traído el Ingeniero. Las tardes suelen ser relajadas, de deporte y conversación. El único que se mantiene hiperactivo es el Ingeniero, que pasa por delante de mi casa con su ayudante, y me saluda con su tono jovial. Me resulta simpático. Viste unos pantalones caqui, un polo con el cocodrilo de Lacoste y un reloj de metal plateado. “Vamos a chambear con el camu camu, ¿quieres venir?” Me uno a ellos, aunque estoy con cierto sopor. El Ingeniero y su ayudante trabajan en un parcelita cercada que se ha habilitado para el Proyecto junto al pozo, de unos ocho metros por ocho. Sólo una superficie de un metro de ancho por ocho de largo está sembrada con los plantones de camu camu, con escasisíma separación entre ellos y apenas cinco centímetros de altura, protegidos por un techado de palma. Además hay medio metro cuadrado sembrado con plantones de mandarino. “Esta variedad de mandarino es muy resistente a las plagas. La hemos traído para que los comuneros tengan un patrón”. Explica que los patrones son plantas a partir de las cuales se obtienen nuevas plantas para sembrar. “¿Cuándo empieza a producir?” “A los dos años ya está produciendo, si es brote. Si es semilla tarda tres años”. Pero lo de los mandarinos es más bien un regalo, no tiene una finalidad comercial.

El Proyecto de camu camu, que sí tiene una finalidad comercial, cuenta en este pueblo con cinco hectáreas. El Ingeniero explica que el camu camu es una planta originaria del Amazonas que empieza a producir a los tres años, se siembra en terrenos inundables, y es el propio agua el que da los fertilizantes adecuados. El fruto se está exportando sobre todo a Japón y al agricultor le están pagando entre 2.50 y 4 soles el kilo; puesto que cada hectárea produce entre seis y ocho toneladas, la ganancia, idealmente, por hectárea es de veinte mil soles, de los que hay que descontar el transporte y los gastos de producción. Cuenta que él coordina en distintos pueblos el sembrío de más de veinticinco hectáreas en total, de plantas aún improductivas.

Claro es que cuando el negocio se presenta así, ¿quién va a decir que no? Con estos números, despertando estas expectativas, se ha conseguido que en los últimos años decenas de pueblos de la región siembren camu

camu. Ahora el precio es mucho más bajo que hace tres o cuatro años, cuando se pagaban hasta 8 soles por kilo. El Ingeniero asegura que actualmente se está pagando a 2.50 o 4 soles el kilo. Sin embargo, poco tiempo atrás, un periódico de la ciudad recogía las protestas de una asociación de productores de camu camu porque estaban empezando a cobrar menos de dos soles por kilo. Ahora bien, ¿qué pasará dentro de unos años cuando comience a entrar en el mercado la producción de todas esas hectáreas ya sembradas pero aún sin producir? En este pueblo, por ejemplo, las plantas ni siquiera se han sembrado. El Ingeniero está trasplantando los pequeños brotes de camu camu desde el almáximo a la zona de recría. Me explica que en la zona de recría, con más separación entre cada ejemplar, permanecerán sembradas seis meses y después serán finalmente llevados a la chacra de cada uno de los participantes en el Proyecto de camu camu. El Ingeniero confía en que hay mercados internacionales por conquistar que impedirán que el precio baje.

Mientras se dedica con entusiasmo a esta labor, me habla de la bolaina, que es un árbol que nace en las chacras abandonadas. “¿Agota la tierra?” “No, ésa es su tierra. La bolaina sigue saliendo todo el tiempo, sólo hace falta que dejen un par de palos como semillero”. Al parecer la bolaina siempre encuentra nutrientes en la tierra, por muchos años que lleve creciendo. Cuenta el Ingeniero que también están implementando Proyectos de siembra de bolaina y capirona –una madera de más calidad– en otros puntos de la región. Asegura que “está pegando fuerte entre los agricultores, está teniendo buena acogida”.

Dice que se va a quedar hasta el domingo porque los hombres de la comunidad llegan esta noche y así tendrá la ocasión de presenciar y participar en la asamblea en la que se dilucidarán los asuntos planteados ayer. “Falta coordinación”, gesticula algo apesadumbrado. “El jefe de la comunidad y el presidente de la empresa, parece que no se coordinan”. Habla de que aquí hay grupos “que se tienen bronca”. Yo le pregunto: “Si la empresa es comunal, ¿cómo es posible que se pueda dejar a gente sin trabajar?” “Eso es lo que no sabemos”. Habla apasionadamente de su solución, la solución a un problema que no existe: “Para eso queremos crear otro grupo de interés, para que trabaje también el otro cincuenta por ciento. Queremos comprar maquinaria para que todos trabajen y no haya bronca”. Yo trato de retirarme de la conversación porque quiero ir a jugar voleibol, pues ya se ha montado la red, pero él continúa. “El objetivo es sacar cincuenta mil tablillas al mes”. Lanzo un suspiro de admiración. “El Proyecto les va a prestar para la maquinaria”.

Luego se refiere al Brando, uno de los empresarios de la zona, con la lancha más grande y potente del pequeño río, fundo ganadero y negocios diversos en la ciudad. “Hay un pata, el Brando, que les adelanta plata para gastos operativos: la comida, el combustible y el salario de los trabajadores, y ellos le venden la madera a él”. Al parecer, el Brando mantiene una relación de habilitación o endeude con la empresa comunal, como en otros tiempos. Yo pensaba que ellos simplemente sacaban la madera y la vendían en la ciudad, pero no. O sea, el sistema de toda la vida en la Amazonia, semilla de todo tipo de abusos. “Luego a la hora de pagar, el Brando les da el hachazo”, y hace un gesto con el brazo, que tala un árbol imaginario. “Eso es lo que el Proyecto quiere evitar”.

El Ingeniero, que se muestra apasionado por su trabajo, habla del Proyecto como si fuera un ente vivo, con autonomía propia. “El Proyecto le dijo a Juan que les iban a prestar la plata y que se la devolvieran a plazos, que así podrían vender la madera a buen precio”. Lanza un suspiro. “Pero esta gente... hay que cambiar su mentalidad. Para eso se necesita gente como usted”. “¿Antropólogos?”, pregunto. Asiente. ¿Puedo llamarme antropólogo por hacer un trabajo etnográfico en una Maestría, pese a ser periodista? “Teníamos un antropólogo pero se fue a los dos meses. No le gustaba hacer campo. Quería estar en la ciudad”. Me viene a la cabeza la idea de que la mentalidad que hay que cambiar es la de los responsables de los Proyectos, pero me callo.

Es domingo. A las ocho de la mañana suena la bocina. Se está convocando la esperada sesión. Los hombres van llegando poco a poco al local comunal. Los primeros son Juan, el jefe, y Ródano, el teniente gobernador, que barren el suelo. Luego llegan Miguel, Reinón, Julián, Esteban, Samuel, Manuel, Atilio... Usted lector no sabe quiénes son, y en aras de la ligereza no me voy a detener en presentarlos a todos, pero son algunos de los hombres que sostienen el trabajo en este pueblo. Son fuertes, hacendosos, divertidos, padres y esposos, familia entre sí por sangre, alianza o, si me lo permiten, por verse todos los días durante décadas. Muchos de ellos estaban ausentes en la primera reunión mantenida con el Ingeniero, pero esta madrugada ha llegado la lanchita.

Miguel y Reinón bromean: recuperan una conversación que tuve con Miguel unos días atrás acerca de la covada, una costumbre documentada por diversos antropólogos en un pasado no muy lejano, por la que el

padre de un hijo recién nacido, se quedaba en casa y se sometía a una severa dieta. Así es que yo como etnógrafo quise encontrarlo también en mi trabajo de campo, no iba a ser menos. ¿Y qué encuentro? Bromas. Dice Miguel: “Mi sobrino dietó cuando nació su hijo. Él dietó dos días”, dice Miguel de Ródano, que ríe negando. “¿Sí Ródano?” “No”. Más risas. Es Reinón entonces el que dice que Atilio sí que dieta. Me vuelvo a Atilio y le pregunto. También él deniega, con un gesto de cabeza. Al parecer ninguno de los consultados tiene en alta consideración la práctica de la covada.

En lo que no se detiene ninguna de las etnografías consultadas es en el Ingeniero y en el Proyecto –no importa cuáles. Pero a mí me parece muy interesante etnográficamente que cuando el Ingeniero considera motu proprio que ha llegado el momento de dar comienzo a la sesión, Samuel –que pertenece a la temible familia de los Serrano y es el presidente de la empresa comunal– le corte brusca y fríamente: “Señor Ingeniero. Esta sesión es muy importante, tiene que estar todo el pueblo, no sólo unos varones”. Samuel tiene toda la razón; pido perdón porque no me he referido mucho a las mujeres, aunque lo cierto es que ellos son menos activas públicamente, especialmente en cuestiones del aserradero, aunque siempre participan en las asambleas de cualquier clase. El Ingeniero también le da la razón pero asegura que sólo iba a anunciar el orden del día. Me ha sorprendido mucho el tono de Samuel, afilado, preparado para la lucha. La gente sigue sin aparecer. El Ingeniero se impacienta. “¿Quién es el policía aquí? Hay que llamarlos”.

El Ingeniero se prepara activamente. Cuelga un gran papel en la pared. “Son las 8:45, voy convocar otra vez”. Sopla la bocina con desenvoltura. “A las 9 comenzamos”. El Ingeniero sigue escribiendo el orden del día, los puntos que se van a tratar. “Don Juanito, ayúdeme”, pide al jefe. Seguimos esperando pero los comuneros no aparecen. El Ingeniero me hace un gesto de incompreensión, de no entender. Luego sale y le dice a Julián, que es el agente municipal: “¡Vamos!” Juntos se van hacia el alto parlante desde donde realizan un llamado a todos los vecinos. Al regresar continúa con su labor de anotar los puntos del orden del día. Luego se da la vuelta y se dirige paternal a los congregados: “Si alguien no entiende nada, que levante la mano. A nadie se le va a reñir. Todos estamos aprendiendo. Yo también estoy aprendiendo”. Vuelve a coger la bocina y trata de hacerla sonar pero no le sale. “¡Pucha!” Vuelve a intentarlo pero sin suerte. Los comuneros ríen sin disimulo. El agente municipal agarra el pedazo de plástico y le saca un sonido potente. “Esperamos diez minutos más”, dice con autoridad. El jefe está sentado frente a todos, solo. “Doña Norma, por favor, pase. A los señores comuneros que están

al fondo, pasen adelante. No tengan miedo”. No tienen miedo, lo que pasa es que no les gusta estar muy apiñados.

Se inicia la sesión con el Ingeniero hablando de falta de coordinación. “Unos trabajan por un lado y otros trabajan por otro. Se trata de que haya claridad, de que todo sea claro, y de que se haga un informe de todo lo que hacemos en el Proyecto”. Cede la palabra al jefe y le conmina a que se coloque en la mesa presidencial, pues está en un costado. “Tenga la bondad de sentarse en la mesa”. Todos están tranquilos y expectantes excepto él que, por comparación, parece alterado y está mandando a la gente todo el tiempo lo que debe hacer. Nadie le opone resistencia.

El Ingeniero vuelve a tomar la palabra y me pide disculpas, aunque no entiendo muy bien por qué me pide disculpas a mí. Asegura que él, “como cabeza del Proyecto”, quiere trabajar “para el desarrollo”. Habla del “bien de toda la comunidad y no de un grupo”.

El primer asunto que se aborda es acerca de la persona que va a acompañar al despachador a la ciudad para la capacitación. “Desgraciadamente son ustedes los que deciden”. Es posible que lo de “desgraciadamente” haya sido un lapsus, aunque lo ha dicho. “Pero el director vería bien que fuera un mujer”. El Proyecto pagará a ambos el viaje, estadía y alimentación. Samuel, que está inquieto interviene. “Voy a conversar en mi dialecto”. Mi conocimiento de su idioma es escaso así es que no puedo saber de lo que habla, y él no lo traduce luego.

Luego el Ingeniero continúa: “Vamos a hacer rendición del dinero que entregó el comité al jefe para viajar a la ciudad para hacer pagos y la inscripción. Recibimos 650 soles. ¿En qué gastamos? Voy a hacer los rubros y luego sumamos. Tres galones de gasolina en Tumbes: 39 soles. Para hacerle las fotos a Eloy, el despachador, 10 soles. En el Banco de la Nación, pagamos derechos de renovación del DNI de Eloy: 23 soles. En el Banco de la Nación también pagamos 100 soles como derecho para aprovechamiento forestal para INRENA. Al día siguiente pagamos también en el Banco de la Nación 159 soles por derecho de inspección, inscripción de catálogo de cubicación, orden de despacho y por solicitud de listas de trozas. Otro pago fue la elaboración de solicitudes, poderes y fotocopias, 40 soles. Otro pago: legalización de los documentos: 20 soles. Honorarios y asesoría al señor Mera: 50 soles. Hospedaje tres días; hemos tenido que compartir el cuarto con Eloy: 20. Alimentación tres días: 60. Compra de gasolina para el retorno: 100 soles. Juan Alumías: 60 soles. Un sello de despachador: 10 soles. Aparte otro gasto don Juan me dice que hizo otro pago por guardanía de bote y motor: 14 soles”. El Ingeniero detalla muy lentamente todos los gastos. Se muestra

satisfecho del empleo del dinero. “Con estos pagos la comunidad está completamente registrada en el INRENA. Ahora nos toca que hay que ir cada vez que vamos a mover madera de la comunidad”.

Pero a Samuel Serrano, el presidente de la empresa comunal, se le ha visto inquieto desde el principio de la reunión, e inmediatamente interviene con expresión poco amigable. “Ingeniero una pregunta”. El Ingeniero sabe lo que le van a preguntar y de repente abandona su expresión segura y confiada, y la cambia por la del niño inocente, ignorante. “Usted siempre dice que los gastos deben justificarse con boleta. Y usted está rindiendo cuentas sin boleta. Esta información la gente no te cree. Usted siempre dice que debe haber información de cuentas con boleta. Nosotros no vemos boleta, entonces prácticamente que nos estás engañando”. La acusación es directa, y Samuel, aunque tranquilo, está un punto indignado. El resto de los comuneros está igualmente tranquilo. Aunque nadie manifiesta emoción o acusación, está claro que de repente la reunión ha adquirido un cariz de juicio. La gente está silenciosamente expectante. Samuel ha hablado alto y claro.

El Ingeniero se ofende, o se muestra ofendido. “No estoy engañando”. Samuel trata de continuar pero el acusado impone su voz grave y toma la palabra. Luego explica las razones diversas por las que no tiene el justificante de pago de cada una de las operaciones. Asegura que el de la gasolina, no se lo dieron a don Juan. Un montón de boletas los tiene en los archivos de su oficina o de su casa. “Los honorarios de Mera, yo le puedo dar. El hospedaje, la dueña no me dio nada. La alimentación... Tenemos que comer donde más barato es. La gasolina de retorno, don Juan tiene boleta. El sello, tengo la boleta en mi casa”. Asegura que con los 650 soles no fueron suficientes, y él tuvo que pagar 50 soles y Juan 15, pero no los van a reclamar. “Yo le voy a entregar la documentación pendiente. ¿Está bien?” El Ingeniero, con su aplomo de Ingeniero, y su don de palabra, trata de ser convincente. Por supuesto, los comuneros están visiblemente disgustados, pero se sigue adelante.

El siguiente asunto es el del despachador, de si es conveniente que haya un despachador del pueblo o si más bien debería ser el tan nombrado señor Mera el que haga las gestiones. El Ingeniero hace cuentas en sus papelones de lo que cuesta movilizar a una o dos personas del pueblo para que vaya a la ciudad y resuelva el papeleo, y lo compara con lo que costaría encargarlo al señor Mera. “Nosotros optamos por decirle al señor Mera que sacara la lista de trozas”. Samuel replica duramente, sin concesiones. “No le conocemos al señor Mera. Alguien de la comunidad también puede hacerlo”. Y esto pese a que los gastos son de 300 si se le

encarga el trabajo a alguien de la comunidad y 100 si lo hace el señor Mera. Samuel es taxativo: “Esto es lo que quiere el pueblo, esto es lo que quiere la gente”. Aunque sólo habla él, aunque sólo él hace expresa una postura crítica, nadie sugiere una postura alternativa. Miguel se une a Samuel: “Estamos trabajando aquí en este pueblo, no en la ciudad. El trabajo no es del señor Mera”.

Los comuneros no se fían del señor Mera porque piensan que puede hacer alguna “pendejada”, ya que en estos momentos el señor Mera tiene unos documentos y un sello de la comunidad, y les preocupa el uso que de ellos pueda hacer. Se acuerda sin una voz en contra que el señor Mera no será el despachador. El problema es que la persona que iba a ser despachador ya no va a serlo; se trata de Eloy, que habla casi con lágrimas en los ojos: “Para mí fue un dolor, una punzada en el corazón que le nombraran al señor Mera. No me lo dijiste ese día”. Está airado, con el entrecejo fruncido, como un niño. El Ingeniero se defiende: “En ningún momento ha sido intención darte un pinchazo en el corazón. Cuando decidimos lo que íbamos a hacer tratamos de encontrarte para decirte lo que íbamos a hacer, pero no pudimos ubicarte”. Samuel se levanta indignado: “A mi tío Eloy le has buscado después de nombrar despachador a otra persona, entonces antes que nombres a otro tenías que haberle explicado bonito. Nosotros hemos nombrado y parece que usted se ha burlado de esta persona”. Reinón, que es más tranquilo, abunda: “Usted tenía que haber conversado con el pueblo para nombrar a Mera”. Reinón y Samuel usan la expresión “pinchazo en la espalda”. El Ingeniero se defiende: “Yo sé que ustedes tienen desconfianza. Quiero que me tengan confianza y yo se lo voy a demostrar”. Pero Reinón le corta y recuerda las épocas del patrón: “Mi papá trabajaba con Damián Tello: mataba cincuenta huanganas y recibía tres pantalones. Yo tengo que saber un poco más”. Samuel y Esteban siguen: “Hay que firmar ya que el señor Mera no será el despachador”. Ambos están exaltados, y exigen que se firme inmediatamente en el libro de actas.

El Ingeniero, que no se ha achicado en absoluto, pide a los comuneros que se elija al nuevo despachador: “Busquemos a la persona ideal, que maneje las calculadoras, que entre en las oficinas, que patee por sus derechos. Hay que buscar a la gente más adecuada. Se creen que porque uno es nativo pueden decirle que se siente”. Y agrega: “Un requisito principal es que tenga el DNI al día”. Samuel precisa: “Hay que hacer elección para despachador o despachadora”. El Ingeniero le pide al jefe que presente un candidato. “Mi candidato es Eloy”. Pero Eloy salta presa de la indignación. “¡No puede ser!”. Reinón propone a Esteban.

“Con mucho gusto querría ser pero mi documentación ha caducado”. Ingeniero: “Ya, otra persona”. Silencio. El Ingeniero le pide a Justina Serrano –ayahuasquera, viajera, cincuenta años, despierta– que nombre un candidato. Justina se hace la tonta, como si no entendiera nada. “¿Qué?”, balbucea. Justina es una mujer muy inteligente, y seguramente el Ingeniero esté pensando lo contrario. Así es que después de pedirle en vano, el Ingeniero le pide a Eloy que se haga despachador hasta que llegue otra persona. Eloy rehúsa: “Todavía hay jóvenes que se pueden nombrar. Yo propongo al señor Eber”. Eber se levanta rápidamente: “Ingeniero, discúlpeme pero mi documentación ha caducado”. También se propone a Minor, que rechaza. Reinón propone nuevamente a Eloy y el Ingeniero hace fuerza: “Si no hay más candidato, entonces automáticamente es él”. Y es así como se nombra por mayoría obligatoria a Eloy. Los comuneros le piden al Ingeniero que no vaya a hacerlo otra vez. “No, no, no. Las lecciones se aprenden”, asevera. Al Ingeniero le llaman “Inge”, con cariño. Una niña vomita sobre su mamá. Los perros entran y salen.

Se pasa a elegir a la persona que va a acompañar al despachador en la capacitación, para la contabilidad. Samuel explica que ni su hermano ni él son apropiados porque van a terminar su cargo al frente de la empresa. Los tres candidatos son Zaida, Roberto y René, pero el Ingeniero viene diciendo desde hace días que debe ser una dama y se lo pide a ella directamente. “Zaida, ¿qué dices? ¿Te ponemos en la lista?” “Eso depende de la comunidad”. El Ingeniero aboga por ella: “Nosotros somos de las comunidades más desarrolladas, hay que dar ejemplo, hay que dejar que las mujeres participen en el desarrollo de la comunidad”. Zaida es nombrada. Lo de que “las mujeres también participen en el desarrollo de la comunidad” merece comentario, pero tan extenso que lo dejó para otro momento. ¡Como si no lo hicieran ya!

Luego se debate si son capaces de entregar treinta mil tablillas. Pero Samuel le pone rápidamente los pies en el suelo. Explica que desde agosto no han sido capaces de terminar veinticuatro mil tablillas. “Ahora no tenemos el tractorcillo y no podremos trabajar en toda la semana. Y además va a comenzar a llover y con la creciente muchas zonas se alagan. No podremos producir ni diez mil”. El Ingeniero: “Por eso conversamos, hay que ver cuántas podemos producir. Pero el interés del Proyecto es que no vendan a intermediarios sino al mercado directamente”.

“La comunidad se compromete a entregar ocho mil quinientas tablillas al Proyecto”, sigue leyendo en voz alta el Ingeniero. “Ese punto no”, salta el jefe al tiempo que los comuneros se escandalizan. “La comunidad se compromete”, reza el texto, pero es un documento que

sólo firmó el jefe. El Ingeniero se explica confusamente y no aclara si las ocho mil quinientas son una obligación o no. Insinúa que ahora no, pero quizás más adelante estén obligados a ponerlas.

El último punto es el de la creación de un segundo grupo de interés. El Ingeniero argumenta: “Hay madera que se está sobremadurando y vamos a tener problemas de podridos, de huecos”. Informa de que el Proyecto les quiere ayudar para pagar la mitad de la maquinaria y que luego irá descontando poco a poco. “Eso sí, esos dos grupos van a estar dirigidos por la misma directiva y la misma administración”. El Ingeniero dice que quiere conversar con las autoridades y el presidente del comité para organizar un viaje a la ciudad y coordinar las actuaciones, entre otras la cantidad que pueden producir mensualmente. Samuel le pregunta al Ingeniero por el pasaje. “Ustedes tienen la lancha”, replica, y le anima a que la reunión sea cuando la lancha lleve carga.

Luego recuerda que “estamos debiendo una maderita al IIAP”, otra vez como si él fuera de la comunidad y no del IIAP. Es una madera de un compromiso anterior. Se decide que por la madera que debían entregar el 20 de este mes, se va a devolver la plata que se le adelantó a la comunidad. A su vez, el IIAP tiene también una madera que la comunidad le prestó: unos bloques de bolaina, así es que los comuneros preguntan si se les va a devolver la madera. “Sí”. “¿Pero nos la van a poner aquí?” Los comuneros creen que si tienen que devolver el dinero, a ellos les tienen que devolver la madera que pusieron. “Se les va a devolver”. “¿Y si está gorjeando?” Miguel se pregunta si estará almacenada en buenas condiciones. “Hay que pensar positivamente”, anima el Ingeniero. Los comuneros insisten en que la madera puede estar gorjeada y que además tendrán que pagar el transporte hasta el puerto.

En ese momento, una voz me llama desde la ventana. Es el pequeño Grimaldos. “Carlos. Mi abuelo te llama”. Su abuelo es Pedro, uno de los médicos de Vencedor, quien está cocinando ayahuasca en su casa y me va a enseñar cómo se hace. Así es que un poco aburrido ya de la reunión, concluidos los puntos importantes, cojo mis cosas y me voy a casa de Pedro, que en ese momento está metiendo en una vieja olla metálica...

Pero esa es otra historia, y será contada en otra ocasión.

GLOSARIO DE LOS TÉRMINOS REGIONALES DE LA AMAZONÍA PERUANA

Achira (*Canna indica*): planta herbácea de la familia Cannaceae, produce tubérculos que son utilizados en la alimentación de algunas poblaciones amazónicas.

Achuni (*Nasua nasua*): recibe varios nombres: “cusumbe” en Colombia, “pisote” en Costa Rica, “tejón” en México: mamífero plantígrado de cabeza larga y aguzada, la nariz prolongada más allá de la boca a manera de jeta. Su pelaje es cerdoso. El color dominante en el lomo es pardo rojo o gris; la cola está anillada de amarillo pardo. Son verdaderos omnívoros; se alimentan de todo lo que sea comible del reino animal y vegetal. Su carne es muy apreciada en la alimentación de las poblaciones bosquesinas.

Aguaje (*Mauritia flexuosa*): en Colombia: canangucho: Palmera con fruto comestible. La pulpa contiene una alta concentración de beta caroteno (vitamina A), cinco veces más que la que se encuentra en la zanahoria.

Añuje (*Dasyprocta fuliginosa*): en Colombia: guara: mamífero roedor que vive en madrigueras compuestas de una cámara circular de gran profundidad con varias galerías angulosas cada una de las cuales tiene diferente salida, en la que reposa durante el día. Se alimenta especialmente de raíces, no solamente silvestres, también cultivadas, como la yuca. Su carne es muy exquisita, por eso es muy apreciada en la alimentación de las poblaciones amazónicas.

Batán: mitad de un trozo de madera dura y cavada en la que se machuca la yuca fermentada, podrida, mediante un machucador tablacho, igualmente de madera dura y pesada, que se balancea de la derecha a la izquierda y al revés.

Carachupa (*Dasyus novemcinctus*): en Colombia: armadillo: Mamífero insectívoro, cuyo cuerpo está cubierto de fajas óseas transversales sobre la espalda y en número variables formando una coraza.

Cashapona (*Socratea exorrhiza*): Palmera de amplia distribución desde Nicaragua hasta Brasil y Bolivia, incluyendo toda la cuenca amazónica. Es de tamaño mediano a alto. El tallo es cilíndrico y está sostenido por un cono de raíces epigeas muy alto y separadas entre sí. Los tallos partidos son utilizados para la construcción de pisos, paredes y terrados de las casas y malocas de las poblaciones amazónicas.

Cahuana: Bebida no fermentada de los Bora, Huitoto, Ocaina, Resígaro, Muinane, Nonuya y Andoque hecha de almidón de yuca diluido en agua hervida, a menudo mezclado con pulpa de aguaje, ungrahui, huasaí, umarí, piña o con miel de abeja.

Caoba: (*Swietenia macrophylla*): especie valiosa de madera roja, perteneciente a la familia de las Meliaceae. Actualmente esta especie se encuentra en alto riesgo de extinción por la desmesurada tala a la que ha sido sometida y la que sigue de manera ilegal.

Capirona (*Calycophyllum spruceanum*): árbol de madera dura de la familia de las Rubiaceae. El hábitat preferido es la llanura aluvial de la Amazonía, sobre todo las orillas de bosques inundables por aguas de ríos blancos. Por la dureza de su madera es muy cotizada para encender los fogones de las poblaciones bosquesinas.

Carachama (*Hemiancistrus* sp.): pez de la familia Loricariidae, de color negro grisáceo a negro. Su cuerpo está recubierto de pequeñas placas óseas convexas que se articulan entre sí.

Casave (también llamado en Iquitos con el término brasileño: beijú): galleta grande de yuca rallada (Bora) o fermentada (Huitoto, Ocaina).

Catahua (*Hura crepitans*): árbol maderable de la familia Euphorbiaceae.

Cedro (*Cedrela odorata*): especie valiosa de madera roja.

Chacra: en Colombia: chagra; en Venezuela: conuco. Claro establecido en el bosque o en una purma en el que se siembra cultivos.

Chambira (*Astrocaryum chambira*): en Colombia: cumare. Palmera, cuyos cogollos (brotes de una hoja nueva) proporcionan una

fibra que se saca de ello, se lava, seca y tuerce en forma de pita, con la que se tejen jicras, hamacas y otras artesanías.

Chiclayo (*Vigna unguiculata*): legumbre comestible, cuyas semillas, semejantes a los frijoles, se utilizan en la alimentación humana.

Chullachaqui: en Colombia: Curupira. Ser de la naturaleza, del “monte”, que se presenta en forma de un enano con un pié volteado hacia atrás, capaz de hacer errar al cazador en el bosques y perder su camino.

Churo (*Pomacea maculata*): caracol acuático común y comestible.

Cumala: Especies de árboles de madera blanca pertenecientes al género *Virola*.

Daledale (*Calathea allouia*): planta herbácea de la familia Maranthaceae, que produce pequeños cormos coniformes de color blanco que son utilizados en la alimentación humana.

Guacamayo caspi: nombre que se da a varias especies de árboles diferentes. La que procura un tinte violáceo es *Apuleia molaris*, Caesalpinaceae.

Huacrapona: (*Iriartea deltoidea*): palmera de porte medio a alto, con raíces epigeas formando una corona semi-cónica. En el tercio superior del tallo se forma una hinchazón alargada, que algunos pueblos indígenas utilizan como “canoa” para cruzar un río.

Huangana (*Tayassu peccari*): en Colombia: puerco. Único mamífero terrestre que anda por el bosque en grandes manadas. Su carne es de la más apreciada por los bosquesinos.

Huasái (*Euterpe precatoria*): palmera de medio porte; el mesocarpio es altamente oleaginoso y de rico sabor; por ello el fruto es muy apetecido. Los troncos son resistentes y se utilizan en construcciones, principalmente como paredes para casas. El cogollo es consumido como palmito. En el Brasil es más difundido la especie *Euterpe oleracea*.

Irapay: (*Lepidocaryum tenue*): en Colombia: caraná, puin. Palmera enana cuyas hojas sirven para tejer criznejas y techar las casas:

Jebe (*Hevea brasiliensis*): árbol de la familia Euphorbiaceae. La explotación de su latex – como el de *Castilloa ulei* – ha dado lugar al “boom” del caucho a finales del siglo XIX y principio del XX que provocó un etnocidio para muchos pueblos indígenas amazónicos. Ha vuelto a ser cotizado en los mercados internacionales en la década de los 50 y parte de los 60. Los pobladores amazónicos utilizaron el látex para impermeabilizar telas y bolsas.

Juane: comida tradicional de las poblaciones amazónicas de Loreto y San Martín. Consiste en arroz cocido mezclado con crema de huevos de gallina y condimentado con una mixtura de aceite, guisador (*Curcuma longa*), pimienta, comino, orégano y laurel, la que se coloca por porciones sobre hojas de “bijao” (*Calathea sp.*). En el centro de cada porción de masa colocada sobre las hojas de bijao se pone una presa de gallina, huevo cocido y aceitunas. Luego las hojas se juntan hasta formar un envoltorio semi-redondo, aplanado en la parte inferior y con una especie de moño en la parte superior. Est envuelto se cocina por espacio de una hora aproximadamente. Es el plato obligado en la fiesta regional amazónica de San Juan (24 de junio).

Lechecaspí (*Couma macrocarpa*): en Colombia: juansoco. Árbol de la familia Apocynaceae cuyo latex, en la década de los sesenta, ha sido muy requerido por los mercados internacionales.

Lupuna: (*Ceiba pentandra*): Árbol de la familia Bombacaceae. Del tronco se obtiene delgadas láminas contraplacadas conocidas como “triplay” y producidas industrialmente.

Majás (*Agouti paca*): en Colombia: borugo. Roedor de hábito nocturno. Por su excelente carne, la especie está amenazada.

Maní: (*Arachis hypogaea*): cacahuete.

Mallique de plátano: retoño joven del plátano que se recoge para sembrar nuevamente plátano en otra chacra.

Pashaco (*Acacia lorentensis*): Árbol de la familia Fabaceae, que produce madera blanca que se utiliza especialmente para encofrados en construcciones de casas.

Pate: Mitad de una calabaza (fruto del árbol *Crescentia cujete*) que sirve de recipiente para beber.

Pelejo (*Bradypus variegatus*): especie de mamífero Edentata de la familia Bradypodidae.

Pequepeque: Motor fuera de borda con cola larga, de precio cómodo y de uso extenso entre los bosquesinos amazónicos.

Pijuayo (*Bactris gasipaes*): en Colombia: chontaduro. Palmera domesticada con frutos comestibles, que, también, sirven para preparar una bebida un poco fermentada (“chicha de pijuayo”).

Piña (*Ananás comosus*).

Purma: en Colombia: rastrojo. Parcela de bosque secundario crecido sobre el terreno de una chacra abandonada.

Quillosiza (*Vochysia sp.*). Especie maderable de madera dura.

Restinga: en Colombia: vega. Bosque en terraza mediana que queda emergido cuando sus alrededores están inundados por la creciente. Sirve de refugio a animales terrestres, por lo que la restinga se vuelve un terreno de caza privilegiado en época de creciente.

Sachavaca (*Tapirus terrestris*): en Colombia: danta. Tapir, el mamífero de mayor tamaño de la Amazonía.

Sachapapa (*Dioscorea trifida*): en Colombia: ñame. Planta rastrera cultivada que produce tubérculos comestibles.

Sajino (*Tayassu tajacu*): en Colombia: ¿??. Mamífero que anda por el bosque en grupos pequeños (5-7) y cuya carne es muy apreciada.

Shunteo: la actividad de juntar, en varios puntos de la chacra, ramas y pedazos de madera después de la quema y quemarlos para fertilizar la chacra.

Sinamillo (*Oenocarpus mapora*): Palmera con fruto comestible, parecido al unguahui, pero de menos tamaño.

Suri: en Colombia: mojojoi. Larva comestible de varias especies de Coleópteros que ponen sus huevos en troncos de palmeras caídas; por su carne mantecosa, es una “golosina” para los bosquesinos quienes la comen cruda o asada.

Tacarpo: bastón de madera dura con que se hace un hueco en la tierra para sembrar un cultivo.

Tahuampa: bosque de terrazas bajas anualmente inundables.

Tamshi (*Thoratocarpus bissectus*): en Colombia: bejuco. Liana de la familia Cyclanthaceae. Hay especies de tamshi que son Araceae. La presente especie sirve para tejer canastos.

Tipití: en Colombia: matafrío. Prensa de yuca huitoto y ocaina que consiste en una cinta tejida de tiras de corteza de balso (u otras especies) en la que se envuelve oblicuamente la masa de yuca fermentada y machacada. Este “salchichón”, luego, se cuelga verticalmente y se estira, al mismo tiempo que se le sigue torciendo, a fin de exprimir el jugo venenoso de la yuca. La prensa de yuca bora, en cambio, consiste en un tubo de fibras de una especie de *Ischnosiphon* tejidas oblicuamente, lo que permite estrujar el tubo a fin de abrir y llenar el tubo con la masa de yuca y, luego, de alargarlo nuevamente de manera a comprimir la masa en él contenida y exprimir su jugo venenoso.

Tripié: armazón cónico de tres palos que forman tres piés, ligados en el centro por travesaños, sobre los que se pone un colador de tejido tupido a través del cual se exprime (se “lava”), adjuntando agua, la masa de yuca a fin de extraer su almidón.

Tunchi: alma de un muerto según el entendimiento bosquesino.

Umarí (*Poraqueiba sericea*): en Colombia: umarí, guacurí. Árbol frutal con muchas variedades cultivadas en la Amazonía del Nor-Oeste.

Úmisha: palmera huasá (ver arriba) o pona (*Socratea exorrhiza*) cortada, en cuyas hojas, de puntas amarradas al tronco, se suspenden “regalos” (ollas, herramientas, ropas ...). La palmera se yergue en la plaza donde se celebra el carnaval, y los danzantes bailan al rededor del tronco.

Luego se tumba la palmera con hacha, y los carnavaleros – peleándose – agarran los regalos.

Ungurahui (*Jessenia polycarpa*) : en Colombia: milpeso. Palmera con fruto comestible.

Uvilla (*Pourouma cecropiaefolia*): en Colombia: uva, caimarón. Árbol frutal sembrado que produce racimos de bayas moradas a negras que se asemejan a los racimos de la viña pero son de un tamaño más grande. Existen especies silvestres de “uvilla”.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA

PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA

Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com

Página web: www.tareagrafica.com

TELÉF. 332-3229 FAX: 424-1582

MARZO 2012 LIMA - PERÚ

El primer tomo de *Sociedad Bosquesina* formula—con referencia a un marco teórico explícito—una propuesta para concebir “incentivos para la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad en bosques de comunidades bosquesinas” que tomen en cuenta la posibilidad de realizar este objetivo en el marco de los proyectos REDD. El segundo tomo analiza los valores sociales bosquesinos y abarca la problemática de la “identidad bosquesina”, dando a esta noción un contenido concreto y observable, que, al mismo tiempo, pueda servir de orientación para las “consultas” a la población bosquesina y para lo que podríamos llamar “estudios de impacto socio-cultural” (EISC) que deberían completar los estudios de impacto ambiental (EIA) antes que se emprenda cualquier proyecto en el ámbito de vida de las comunidades bosquesinas. La obra se dirige a los mismos bosquesinos y a políticos, desarrollistas y promotores que están preocupados por el “desarrollo” de la Amazonía, sin tener la comprensión necesaria de su realidad socio-cultural.

ISBN: 978-9972-667-80-0



京都大学地域研究統合情報センター

CIES
Lima