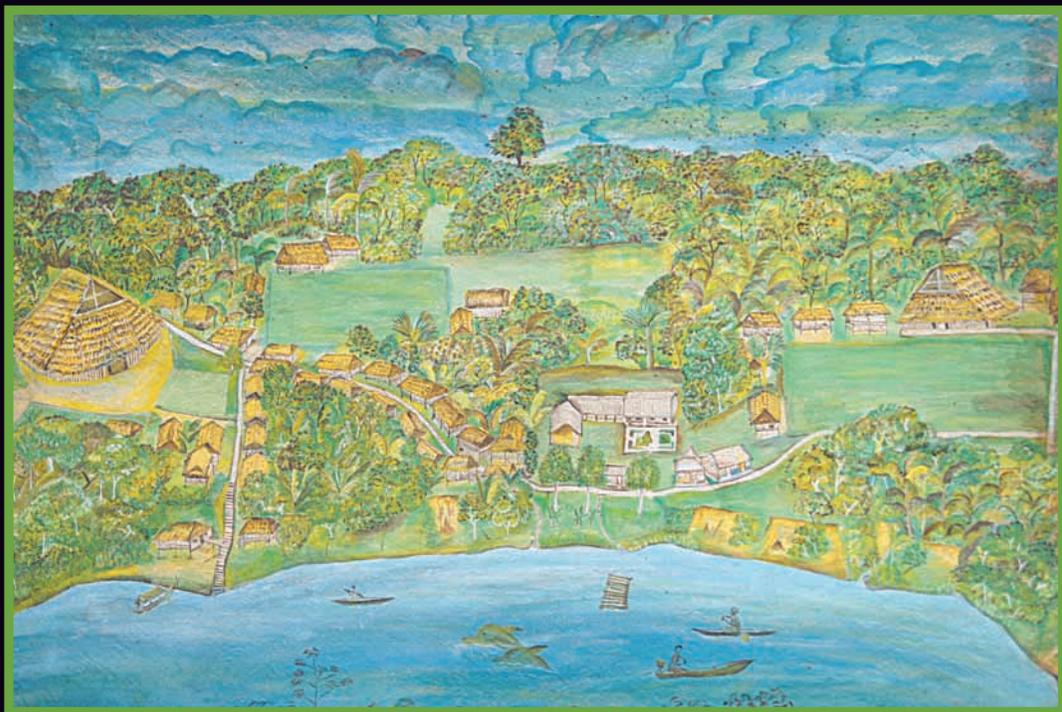


# SOCIEDAD BOSQUESINA

## Tomo II

**Jorge Gasché Suess y Napoleón Vela Mendoza**

*Colaboradores: Erma Babilonia Cáceres,  
Julio César Vela Mendoza y Wil de Jong*



*¿Qué significa para los bosquesinos “autonomía”, “libertad”,  
“autoridad” y “democracia”?*



**Jorge Gasché Suess y Napoleón Vela Mendoza**

*Colaboradores:*

*Erma Babilonia Cáceres, Julio César Vela Mendoza  
y Wil de Jong*

---

# SOCIEDAD BOSQUESINA

## Tomo II

---

*¿Qué significa para los bosquesinos “autonomía”,  
“libertad”, “autoridad” y “democracia”?*

---

Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), Iquitos  
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC), 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. *Comunidad huitoto y bora de Pucaurquillo*. Usado con el permiso del artista.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú No 2012-03459

ISBN: 978-9972-667-81-7

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

# CONTENIDOS

PRESENTACIÓN.....	1
CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN .....	5
Los autores y las modalidades de trabajo de campo y de redacción ..	5
Consideraciones epistemológicas.....	8
El método de este libro o ¿cómo crear una comprensión científica de la sociedad bosquesina?.....	11
¿Con qué medios creamos esta comprensión?.....	18
CAPÍTULO II : LAS TRES COMUNIDADES DE REFERENCIA.....	24
Santa Elena .....	24
Pucaurquillo huitoto.....	25
Santa Rosa .....	27
Síntesis económica comparativa .....	30
Resumen del recorrido descriptivo y teórico de este libro .....	31
CAPÍTULO III : CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN DOMINANTE DE “NECESIDADES” .....	36
La insuficiencia de la doctrina económica liberal clásica .....	36
“Economía” bosquesina.....	41
Necesidades y desiderata .....	42
Bienestar y disciplina.....	50
CAPÍTULO IV: EL SER HUMANO ACTIVO: SOCIABILIDAD, MOVILIDAD Y SEXUALIDAD.....	56
El ser humano — un ser siempre activo en sociedad. ....	56
La etno-suficiencia <i>vs.</i> la alteridad como reto de investigación .....	57
La satisfacción de la sociabilidad: la socialidad.....	59
<i>El placer</i> .....	62
<i>El sufrimiento</i> .....	68
La satisfacción de la movilidad: la motricidad .....	73
<i>El placer</i> .....	75
<i>El sufrimiento</i> .....	81
La satisfacción de la sexualidad: copulación y sublimación .....	87
CAPÍTULO V : LA SOCIEDAD IGUALITARIA .....	96
La autonomía y libertad bosquesinas.....	96
La reciprocidad bosquesina .....	98
La generosidad <i>vs.</i> la envidia.....	112
Jerarquía y complementariedad en la unidad doméstica .....	117
La igualdad social y material .....	120
CAPÍTULO VI : FORMAS DE AUTORIDAD.....	123
Autoridad real <i>vs.</i> formal y “liderazgo” .....	123
“Liderazgo” y “bien común” .....	127
Autoridad formal .....	131

Autoridad real – autoridad de respeto.....	136
<i>Democracia activa en la sociedad bosquesina</i> .....	151
CAPÍTULO VII : FORMAS DE DEMOCRACIA .....	171
La democracia activa bosquesina enmarcada en la democracia formal.....	171
La presencia y la práctica de la democracia nacional .....	173
La presencia y la práctica de la democracia asociativa .....	183
La presencia y la práctica de la democracia comunal formal .....	218
La presencia y la práctica de la democracia institucional local.....	224
CAPÍTULO VIII : RELACIONES SOCIALES PERSONALES VS. RELACIONES IMPERSONALES O FUNCIONALES .....	233
CAPÍTULO IX : LA “IDENTIDAD” BOSQUESINA .....	251
“Desarrollo propio” e “identidad” .....	251
El dinero-“mitayo” .....	273
La “resistencia muda” del bosquesino y su toma de conciencia ....	279
Las élites amazónicas, los bosquesinos y el “desarrollo sostenible” .....	285
Del bosquesino a la “peruanidad” .....	297
BIBLIOGRAFÍA.....	301
ANEXO .....	304
Alta Política: ACODECOSPAT.....	305
Estado Canalla: ¿Quién siente cólera en el río Nahuapa? .....	309
INDICE .....	328

# PRESENTACIÓN

El presente volumen, que sigue al tomo I de la obra “Sociedad bosquesina”, deriva del informe final de un proyecto realizado en el IIAP, de 2005 a 2006, con el apoyo financiero del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC). El informe, sin embargo, fue revisado, completado y ampliado varias veces, tomando en cuenta sugerencias de colegas y la mayor comprensión que se estaba formando en los mismos autores durante los últimos años.<sup>1</sup>

El proyecto y el informe llevaron el título “Libertad, dependencia y constreñimiento en la sociedad bosquesina amazónica. ¿Qué significa para los bosquesinos “autonomía”, “ciudadanía” y “democracia?”” Jorge Gasché Suess y Napoleón Vela Mendoza son los co-autores de la obra. El ing. agr. Julio César Vela Mendoza y la bach. agr. Erma Babilonia han sido los colaboradores en el levantamiento y la sistematización de los datos recogidos en las comunidades.

La problemática de este estudio nació de la larga experiencia de trabajo de J. Gasché y N. Vela con organizaciones indígenas de la Amazonía peruana y de la cooperación de J. Gasché con un grupo de maestros comunitarios (Unión de Maestros para una Nueva Educación en México, UNEM) de los pueblos tseltal, tsotsil y ch’ol en México, Chiapas, en el marco del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), de la Organización de los Estados Iberoamericanos (OEI) y de un proyecto de la Fundación Ford liderado por la Dra. María Bertely Busquets. Hemos observado que en la Amazonía peruana los líderes de las organizaciones indígenas utilizan los términos de “libertad”, “dependencia”, “autonomía”, “ciudadanía” y “democracia” más en el sentido “etnosuficiente” que les dan sus asesores y las ONGs que las financian, y que corresponde a las doctrinas políticas de las democracias representativas de tradición occidental; no les queda nada claro que contenidos sociales indígenas corresponden a estos términos; su discurso político, de alguna manera, no logra expresar los valores socio-culturales propiamente indígenas – y bosquesinos –, a los

---

<sup>1</sup> Debemos aportes sustanciales para la mejora y la precisión del texto a dos de nuestros colegas lectores que han tenido la gentileza de comunicarnos sus observaciones críticas y sugerencias: la ecóloga venezolana Églée Zent del Instituto Venezolano de Investigación Científica (IVIC), Caracas, y el antropólogo colombiano Juan Álvaro Echeverri de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá y Leticia. Este último nos ayudó a organizar de una manera más transparente toda la estructura de este volumen. Que ambos reciban nuestros más cordiales agradecimientos. Consejos útiles y observaciones críticas nos dieron también el antropólogo Harry Walker (London School of Economics), el ingeniero forestal Wil de Jong (Center for Integrated Area Studies, Kyoto University – CIAS) y el médico alemán Ian Heising, por lo que les expresamos aquí nuestros sentimientos muy agradecidos.

que se contentan de referirse con palabras como “valores” o “sabiduría ancestrales”. Nos parecía urgente establecer un vínculo comparativo y contrastivo entre el discurso “democrático” occidental y la “democracia activa”, como la practican las comunidades bosquesinas, e ilustrar en qué consiste concretamente, en la vida diaria, la libertad y autonomía del bosquesino y qué tipo de autoridad respeta, y qué tipo, no.

Pensamos que, comprendiendo más explícitamente sus propios valores socio-culturales, los dirigentes bosquesinos podrán desarrollar un pensamiento y un discurso más cercano a las vivencias de los comuneros y lograr una mayor motivación y participación de los comuneros en sus organizaciones de lo que es el caso hasta ahora. Nuestro diálogo con los maestros de Chiapas nos ha enseñado que ellos, teniendo un discurso político interpretativo más cercano a sus vivencias diarias, identifican fácilmente nuestros conceptos, que se refieren a los valores bosquesinos y a la lógica subjetiva de los actores, con sus experiencias personales en las comunidades, les dan así su contenido concreto y, desde luego, los utilizan oportunamente para reivindicar sus derechos frente a la sociedad nacional, envolvente y dominante. Uno de los resultados prácticos de este proceso de intercambio e interaprendizaje con los maestros chiapanecos ha sido la publicación de un manual de educación cívica en las tres lenguas maya, en el cual los términos de las leyes nacionales y convenios internacionales a favor de los pueblos indígenas son relacionados con la problemática social y política de las comunidades e ilustrados con sus vivencias sociales concretas (Bertely, M. [coord.] 2008).

Dos experiencias recientes (en marzo y mayo de 2010) de “talleres” dedicados a la explicitación de los valores sociales bosquesinos, al cual asistieron, en Sta. María de Nieva, unos 35 apus, promotores y maestros awajún y huampis, nos han demostrado que los conceptos genéricos que hemos acuñado para enunciar estos valores son fácilmente comprendidos por los interlocutores bosquesinos, quienes espontáneamente aportan sus vivencias específicas que ilustran el contenido de estos conceptos. Además, son capaces de relacionar entre ellos los conceptos y desarrollar un pensamiento articulado usándolos. Los oyentes estaban de acuerdo que todo lo que decían estos conceptos ya lo sabían (estaba cierto lo que pretendimos), mas no en estos términos ni con la sistematización y articulación propuesta. Por eso se reconocían en el discurso propuesto como en un espejo. Esta primera experiencia de diálogo con miembros de la sociedad bosquesina amazónica confirmó nuestra hipótesis que el discurso interpretativo, que hemos elaborado y que aquí presentamos, hace que nuestra “antropología” sea *operativa*, en la medida en que inicia

*realmente* los procesos de concientización y de control discursivo sobre la vida cotidiana que pretendemos desarrollar.

Comprobamos, entonces, que el producto del trabajo antropológico, aunque teórico interpretativo, puede ser útil y operativo en la práctica, – en este caso para la población misma con la que el antropólogo trabaja y que acepta que él convive con ella. Todo depende de la posición para la que opta el antropólogo en su sociedad y del público a que se dirige, creando el lenguaje adecuado para hacerse entender.

Pero este texto no sólo se dirige a los comuneros y dirigentes bosquesinos, sino también a todas las personas que son solidarias con los pueblos amazónicos, tienen buena voluntad y compromiso, pero a menudo carecen de la comprensión adecuada de la realidad en la que se proponen y pretenden intervenir “positivamente”. A ellas y a las ONGs, con las que frecuentemente colaboran, queremos ayudar a superar su visión “etnosuficiente” con la que definen los problemas políticos, económicos, sociales, ecológicos y educativos de la población bosquesina. Si sólo aceptarían que sus nociones de libertad, autonomía, democracia, organización, participación, medio ambiente y mercado no son universales – es decir que no forzosamente tienen en todas partes del mundo el mismo sentido, el mismo contenido y el mismo valor social – darían el primer paso para un cuestionamiento fundamental de su propia posición en la sociedad global, para relativizarse a sí mismas (y todas sus convicciones) y para despertar su curiosidad para otras formas socio-culturales posibles, otro tipo de relaciones y valores sociales que merecen ser investigados, comprendidos, aceptados y políticamente defendidos.

La obra está dividida en 3 partes:

El **Capítulo I** – Introducción – explica las condiciones y métodos de trabajo de campo e investigación y sus marcos institucionales. Además, expone los fundamentos epistemológicos que confieren a nuestro discurso el carácter *científico*.

El **Capítulo II** – Las tres comunidades de referencia – caracteriza con datos estadísticos la situación geográfica, demográfica y económica de las tres comunidades de referencia: Pucaurquillo – Ampiyacu, Santa Rosa – Bajo Ucayali y Santa Elena – Medio Tigre.

La parte principal es constituida por los **Capítulos III a IX**, en los que presentamos nuestra descripción, análisis e interpretación de la sociedad bosquesina, tratando de hacer comprensible la lógica de vida subjetiva de los bosquesinos a través de la explicitación de sus valores sociales, siempre en contraste con los valores sociales urbanos. Al final del libro, en el capítulo IX, nuestro estudio desemboca sobre una propuesta concreta de

acción: Formularemos los principios que deberían guiar la consulta de los pueblos indígenas, bosquesinos, que recomienda el Convenio 169 de la OIT, cuando el Estado o cualquier organismo o empresa quiere realizar un “proyecto” en su territorio. Aparecerán con claridad los criterios con los que se debería, en diálogo con las comunidades, investigar y diagnosticar el impacto socio-cultural, que provocará la realización del proyecto en debate (El “Estudio de Impacto Socio-Cultural, EISC, que los autores proponen a la discusión).

**Recomendamos a los lectores que, sin demora, quieren ir al grano, que empiecen su lectura con el Capítulo III para ir avanzando hasta el Capítulo IX. Si, al final de su esfuerzo de lector, quieren instruirse sobre los fundamentos científicos de nuestro marco conceptual, entonces, leyendo el Capítulo I, encontrarán las aclaraciones necesarias. El capítulo II les proporcionará algunos datos cuantitativos sobre cada una de las comunidades.**

# CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN

## *Los autores y las modalidades de trabajo de campo y de redacción*

El presente trabajo fue redactado por el antropólogo y lingüista Jorge Gasché en estrecha consulta con el ing.agr. Napoleón Vela Mendoza. Sin embargo, su sustancia — los datos observados, de los que se nutre — es producto de un trabajo en equipo, en el seno del cual se han repartido responsabilidades. Sin los aportes de las investigaciones de todo el equipo de cuatro profesionales y sin su complementariedad armoniosa y eficiente en la ejecución del proyecto, este trabajo no existiera.

El equipo ha convivido cuatro veces durante un mes con dos comunidades bosquesinas, Pucaurquillo huitoto y Santa Elena kichwa. Durante un período de 15 días fue visitada la comunidad de Santa Rosa (“mestiza”), estudiada con mayor detalle en años anteriores, para recabar información suplementaria. Los ocho meses restantes del año fueron dedicados a la sistematización, informatización e interpretación de las observaciones realizadas en el campo.

El ingeniero agrónomo Napoleón Vela Mendoza realizó una gran parte de las cinco encuestas formales en la comunidad de Pucaurquillo huitoto (PH). Estas encuestas abarcaban: (1) censo, relaciones de parentesco y escolaridad, (2) vivienda, (3) relaciones con el Estado, (4) producción, (5) horticultura. El ingeniero agrónomo Julio César Vela Mendoza hizo el mismo trabajo en la comunidad kichwa de Santa Elena (SE). Ambos, hicieron el levantamiento topográfico con GPS de la comunidad, las chacras y las purmas en el estado en que se encontraban durante el año 2005. Luego, se dedicaron a informatizar los datos del levantamiento topográfico con el fin de confeccionar el mapa de PH y SE. En el transcurso del año, redactaron un texto interpretativo provisional según los lineamientos de Jorge Gasché a fin de explicitar su experiencia de campo y hacerla disponible al conjunto del equipo.

La bachiller forestal Erma Babilonia participó en las encuestas realizadas en PH, pero su tarea mayor ha sido digitar en archivos Access los datos recogidos mediante las encuestas en ambas comunidades (y en Santa Rosa) según el formato de banco de datos coordinado con el equipo colombiano de la Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, con el cual existe un convenio de cooperación sobre el tema de la

“Sociodiversidad bosquesina”. Gracias al apoyo de este equipo, recibimos los programas informáticos de interpretación y graficación genealógica (y la capacitación aferente), por medio de los cuales se pueden visualizar los lazos genealógicos existentes en el conjunto de los comuneros de cada comunidad.

Jorge Gasché, como responsable principal del proyecto, coordinó el conjunto de las actividades, elaboró los lineamientos de investigación y de sistematización, participó en la realización de las encuestas en PH, se dedicó en particular a la observación de la vida diaria y del funcionamiento de las instituciones locales y a entrevistas informales. Su esfuerzo mayor consistió en elaborar el marco conceptual interpretativo, apoyándose sobre los datos observados, para explicitar los contenidos bosquesinos de las nociones que definen la temática de nuestro proyecto: “libertad”, “condicionamiento” (que reemplaza la “dependencia” inicialmente formulada), “constreñimiento”, “autonomía”, “democracia” y “ciudadanía”). Este esfuerzo hubiera fallado significativamente, si no hubiera sido varias veces interrogado, criticado y complementado por los tres colaboradores en muchas consultas, diálogos, lecturas y comentarios. Sólo estas confrontaciones fructíferas constantes han evitado al autor una visión por demás parcial, limitada y sesgada y le han permitido, en un proceso dialógico continuo, ajustar sus planteamientos a las realidades observadas por el conjunto del equipo.

Con esto no queremos declararnos enteramente satisfechos. Sabemos de la gran diversidad socio-cultural bosquesina. Tres puntos de referencia examinados “a la lupa” — las tres comunidades estudiadas y comparadas — son tal vez una base demasiado pequeña para trazar un cuadro de rasgos genéricos de la sociedad bosquesina, entendida como un “tipo” de sociedad que, en primera instancia, se opone a otro “tipo” de sociedad: la sociedad urbana. Sin embargo, nuestro equipo tenía experiencias de investigación de años anteriores en otras comunidades y en otras regiones de la Amazonía peruana que nos han ayudado a orientar nuestro pensamiento y matizar afirmaciones que de otra manera hubieran resultado por demás drásticas y, por ende, sesgadas. Seguramente no hemos evitado todos los escollos. Pero la investigación es un proceso de constante perfeccionamiento, en el cual estamos decididos a seguir.

La investigación en las comunidades se ha caracterizado por lo que llamamos en nuestra presentación del proyecto “convivencia, interaprendizaje y reciprocidad”. Los investigadores han convivido con los comuneros instalándose cada uno en una unidad doméstica diferente y visitando a todos los comuneros. El interaprendizaje se realizó por el

aporte mutuo de conocimientos: los solicitados por los investigadores y los que éstos impartían a los comuneros en aspectos técnicos productivos, comerciales y legales. Fuera de la remuneración por trabajos de servicio, el interaprendizaje fue un ejercicio de la reciprocidad. Los investigadores necesitaban los datos que les proporcionaban los comuneros durante las visitas, y los comuneros recibieron información sobre nuevos productos comercializables (“sacha-inchi” *Plukenetia volubilis*, “camu-camu” *Myrciaria dubia*), semillas para el enriquecimiento de chacras y purmas (huasái, cupuazú), consejos técnicos para la reforestación y la implementación de piscigranjas, incentivaciones para la siembra de frutales y de camu-camu y alevines (en el caso de una unidad doméstica que había preparado su piscigranja). El respaldo del IIAP y la formación profesional de los investigadores permitieron estos aportes. Jorge Gasché, además, organizó dos talleres: uno de dos semanas, para los comuneros de PH y los dirigentes de la FECONA, sobre derechos indígenas con referencia al convenio 169 de la OIT; otro de una semana, para los maestros huitoto del colegio, sobre la gramática de la lengua huitoto y estrategia de enseñanza de la lengua huitoto como segunda lengua.

El conjunto de los bancos de datos informatizados en el presente proyecto según el modelo adoptado por el equipo colombo-peruano en dos talleres bi-nacionales abarca, fuera de las tres comunidades mencionadas, 5 comunidades del Bajo Ucayali, 4 comunidades kichwa del Medio Tigre y 5 comunidades del Bajo Nanay cuya información fue recolectada en años anteriores. A ese lote se añaden los bancos de datos de 13 comunidades huitoto, ticuna, yagua y cocama de la región colombiana del Trapecio Amazónico, que fueron confeccionadas bajo la dirección del profesor Juan Álvaro Echeverri de la Universidad Nacional de Colombia. Este conjunto constituye una base informática inicial para estudios de sociología bosquesina comparada y será publicado en internet por medio de la página del IIAP ([www.siamazonia.org.pe](http://www.siamazonia.org.pe)). Recientemente, el proyecto pudo comprometer dos antropólogos testistas extranjeros — un polaco y un australiano — a que apliquen nuestras encuestas y contribuyan a la ampliación de nuestro banco de datos hacia la cuenca del río Chambira (población urarina), afluente del Marañón, y la del río Curaray (población arabela), afluente del Napo.

Los avances teóricos y sus sustentos fueron difundidos y debatidos en dos seminarios de investigación en Leticia, en la Universidad Nacional de Colombia, con la participación de profesores y estudiantes de la maestría. En la maestría de la UNAP en Iquitos, no hubo cursos de antropología en 2005. Un taller sobre sociodiversidad bosquesina en octubre de

2005, dictado por Jorge Gasché, reunió a los directores de programas e investigadores del IIAP para familiarizarlos con la *alteridad* bosquesina y los criterios adecuados para la concepción de proyectos en el medio rural amazónico. El mismo investigador dictó una conferencia sobre economía bosquesina en el IIAP, en el marco de los “Viernes Científicos”, resaltando la lógica “castrante” de la doctrina económica liberal, que reduce las necesidades humanas al consumo mercantil, frente a la pluralidad de necesidades humanas que la sociedad bosquesina satisface, — además de manera placentera. La misma conferencia fue pronunciada después en Leticia, donde despertó igualmente un animado debate.

## *Consideraciones epistemológicas*

El resumen de nuestro proyecto que presentamos al inicio de nuestra solicitud reza:

*“El presente proyecto pretende producir herramientas intelectuales que permitan a los responsables del desarrollo regional amazónico superar su visión etno-suficiente de la sociedad bosquesina y comprender en qué hechos vivenciales consiste la alteridad socio-cultural de estas sociedades a fin de modificar la metodología de los proyectos de desarrollo adaptándola a la socialidad bosquesina.”*

Este planteamiento deja en claro que las herramientas intelectuales — los conceptos con función teórica, interpretativa — que nos proponemos elaborar están destinados no en primera instancia a los colegas antropólogos, sino a planificadores, políticos y toda clase de profesionales, que planean el desarrollo regional amazónico y conciben “proyectos” para el medio rural. Nuestro reto — algo contradictorio — es, entonces, crear un discurso interpretativo de la sociedad bosquesina que sea accesible para quienes no tienen una formación académica en antropología o sociología y que, desde luego, utilice un vocabulario “profano” (no técnico profesional) y defina claramente cada término específico que se está introduciendo, sin por lo tanto abdicar a nuestra pretensión a que este discurso sea *científico* (con conceptos definidos, lógicamente coherente y sustentado en hechos observados). La poca o nula eficiencia social de los discursos antropológicos académicos en el medio de los actores técnicos, sociales y políticos del desarrollo se debe sin duda a cierto grado de “esoterismo” terminológico, vinculado a la preferencia de los estudios

antropológicos hacia sociedades indígenas “intactas”. Como dijimos en nuestra solicitud: “Este proyecto busca promover la relevancia práctica de la investigación antropológica en la formulación de políticas sociales y de desarrollo”. Pensamos que el objetivo de crear un marco conceptual interpretativo de la sociedad bosquesina que sea “operativo” — por ser inmediatamente comprendido por los actores sociales y políticos (no antropólogos), inducir la crítica de los esquemas de pensamiento *etno-suficiente* e incitar a la búsqueda de objetivos y métodos de desarrollo alternativos — debe orientar, con mayor frecuencia que hasta ahora es el caso, los esfuerzos de los investigadores en ciencias sociales, sobre todo en los países de Latinoamérica que experimentan tan a menudo los fracasos de sus proyectos.

Es, desde luego, nuestro propósito llegar a un público de lectores que no son antropólogos y no están interesados en las tradiciones intelectuales académicas de la disciplina, pero que, sí, desean nuevos medios intelectuales para comprender una realidad — las comunidades bosquesinas —, con la cual están confrontados en su práctica profesional diaria — como políticos, planificadores, promotores y “expertos” —, una realidad que reacciona a sus propuestas e iniciativas de manera a menudo inexplicable, desconcertante y decepcionante. Al proseguir nosotros este objetivo, los colegas antropólogos constatarán que en la exposición que sigue faltan las evaluaciones históricas críticas de los conceptos que utilizamos y que, en parte, han sido utilizados en trabajos antropológicos, sociológicos, económicos y filosóficos de nuestros antecesores o contemporáneos. No hacemos uso de muchas referencias bibliográficas, ni para discutir conceptos, ni para aducir material etnográfico. Todo eso hubiera exigido más páginas, que hubieran desproporcionado nuestro trabajo al punto, precisamente, de desanimar a los futuros lectores a los que nos dirigimos. En cambio, hemos dado mayor énfasis y espacio a la definición de los conceptos y a su ilustración con datos y situaciones observados, a fin que el lector no pierda el vínculo entre la entidad abstracta y genérica que es el concepto y la realidad sensible y particular, que son los hechos observados. El frecuente retorno sobre los mismos conceptos desde otro punto de vista, en un procedimiento que podríamos llamar una “espiral pedagógica”, puede parecer a algunos repetitivo, pero nos parece que de esta manera haremos comprender al lector el alcance lógico, el potencial interpretativo y la operatividad de los conceptos, a fin que él mismo pueda usarlos sensatamente y, gracias a las referencias a las situaciones observadas, identificarlos en otro contexto: el de su propia práctica profesional en otras comunidades bosquesinas.

Unos lectores a los que hemos sometido borradores de este texto lo han calificado de “tautológico” con una connotación negativa. Reconocemos que lo es, pues aspiramos a que los conceptos utilizados se complementen y se confirmen mutuamente, lógicamente, a fin de combinarse en un marco conceptual coherente que permita interpretar la sociedad bosquesina fuera de la lógica dominante, que vincula la idea del progreso al aumento cuantitativo del consumo mercantil y opera con herramientas intelectuales destinadas a “manipular” individuos y poblaciones considerándolos simples “clientes potenciales” de un mercado por ampliar y conquistar. Esta lógica dominante es la de la sociedad industrial y post-industrial, capitalista y neo-liberal. Nada nos permite asumir *a priori* que esta misma lógica sea adecuada para comprender otro tipo de sociedad como la sociedad bosquesina. Al contrario, el texto que sigue, propone explicitar la *lógica de vida subjetiva* del bosquesino, examinando aquellos aspectos de sus conductas y discursos a los que podemos, de alguna manera, referirnos con los términos de “libertad”, “condicionamiento”, “constreñimiento”, “autonomía”, “ciudadanía” y “democracia”, pero dándoles sus contenidos bosquesinos, como lo plantea el título de nuestro proyecto.

Estamos condenados a usar palabras de sentido común — y, desde luego, amplio y variable, lo que es causa frecuente de malos entendimientos y confusión. Nuestra tarea será, entonces, restringir su significado a nociones precisas, por las definiciones que formularemos, y concretas, por las referencias que haremos a hechos sensibles, observados. A fin de hacernos comprender con mayor incidencia por el público meta, que es un público “urbano” y “bosquesino”, optamos por un método comparativo y contrastivo que permite identificar y hacer resaltar las diferencias entre sociedad bosquesina y sociedad urbana. Este método sitúa *a priori* al lector urbano en *una* sociedad y al bosquesino en *otra*; de ahí se plantea espontáneamente la pregunta ¿Quién es ese *otro*? ¿En qué términos lo podemos comprender? — es decir que surge la pregunta de la *alteridad bosquesina*. ¿Cómo superar la *etnosuficiencia* que impregna la totalidad de los discursos y actitudes personales de los miembros de la sociedad urbana “dominante” (incluyendo a nosotros los investigadores) y acceder a una comprensión del *otro*, el bosquesino, perteneciente a una sociedad dominada/sumisa, que dé cuenta precisamente de sus propias cualidades socio-culturales y personales? Esforzarnos en este sentido no puede llevarnos sino a un discurso tautológico, en sí coherente y suficiente, que explicita y haga comprensible esa *alteridad* bosquesina en su vivir diferente del vivir urbano.

En una etapa de trabajo anterior, que constituye el primer tomo de esta obra, enfocamos mayormente las condiciones de vida objetivas del bosquesino que enmarcan su vida cotidiana. En el presente texto, investigamos con mayor énfasis la lógica de vida subjetiva del bosquesino, apoyándonos en parte sobre la teoría de la actividad del sicólogo soviético N. Leontiev y sobre el enfoque *científico intersubjetivo* de K. Holzkamp, su continuador alemán y fundador de la psicología crítica. Otra línea de pensamiento que nos orienta en nuestra búsqueda epistemológica remonta al Marx de los *Grundrisse* (el primer esbozo del *Kapital*), sobre todo en lo que se refiere a las sociedades precapitalistas y a la distinción entre el trabajo no alienado y el trabajo alienado y pasa por Chayanov, K. Polányi, W. Kapp, M. Godelier y M. Sahlins (racionalidad económica no capitalista, economía y sociedad, diferentes formas de mercado, estructuras económicas y sociales “tribales”). Esta tradición intelectual se ha cristalizado en las teorías económicas sustancialistas (en oposición a las teorías formalistas, neo-clásicas). Una fuente importante de inspiración metodológica y lingüística ha sido la obra del sociólogo alemán Norbert Elías. Y no podemos olvidar la deuda que tenemos con André Leroi-Gourhan en cuanto a su análisis de los gestos y del medio técnico y con Valentin Nikolaevich Volochinov, respectivamente Mijail Bajtin, en cuanto a su teoría del lenguaje y de las formas del enunciado (discurso). La lectura de Wittgenstein nos ha sensibilizado a los límites del lenguaje, anclados a su uso social y la enseñanza de C. Lévi-Strauss nos incitó a contemplar diferentes formas del ejercicio de la racionalidad.

### ***El método de este libro o ¿cómo crear una comprensión científica de la sociedad bosquesina?***

Insertamos este acápite al final de nuestra introducción, a fin de ayudar a los profesionales sin experiencia en ciencias sociales y en filosofía de la ciencia a comprender los procedimientos científicos, psicológicos, lingüísticos y lógicos que usamos para crear comprensión (racional, basada en la observación e interpretación de hechos objetivos) en un campo de la realidad rural amazónica – la sociedad bosquesina – en el cual hasta ahora han reinado la ignorancia y los prejuicios (el sentido común, las “opiniones” de *una* sociedad: la sociedad dominante, urbana, respecto a *otra* sociedad: la bosquesina, sumisa). Esta aclaración se nos ha vuelto indispensable frente a la estrategia de los “desarrollistas” de toda índole (políticos, ingenieros agrónomos y forestales, etc.) que apunta a

desconsiderar las ciencias sociales y a tratar los resultados de nuestras investigaciones como opiniones personales del investigador, sin tomar en cuenta los hechos observados que siempre aducimos y frente a los que ellos se hacen los ciegos. Esta su estrategia les sirve de álibi o excusa para que puedan seguir ingenuamente – o cínicamente – actuando, con sus prejuicios de marras, en las comunidades bosquesinas con sus “proyectos de desarrollo” que siempre fracasan, pues nunca duran más allá de lo que duran las finanzas.

Un argumento que los desarrollistas avanzan contra los productos de los sociólogos y antropólogos es: estos científicos sólo y siempre critican, pero nunca dicen y demuestran cómo se puede actuar mejor, nunca dan alternativas prácticas. Y eso, lamentablemente ¡es cierto! Y es frente a este diagnóstico negativo respecto a los productos de los científicos sociales que hemos tomado la actitud inversa de siempre hacer desembocar nuestros análisis e interpretaciones sociales hacia planteamientos de alternativas prácticas, comprensibles y factibles (a condición de que el lector sea dispuesto a liberarse de los “rollos” oficiales e internacionales sobre el “progreso” y “desarrollo” y a recibir ideas nuevas que hacen comprender la realidad propia de una nueva manera – por cierto, siempre discutible, pero, justamente, exigiendo el debate). Así el lector atento habrá observado la concepción y formulación de un proyecto REDD alternativo al final del primer tomo de esta obra. Y en el presente volumen verá hacia el final una propuesta de aplicación práctica de nuestra definición de “identidad bosquesina” en las consultas a la población que deben acompañarse de un diagnóstico de impacto socio-cultural para el cual formulamos los criterios.

Para que los tecnócratas (políticos, planificadores, expertos, promotores, ingenieros, técnicos urbanos) tengan un acceso comprensivo al universo socio-cultural y a la lógica de vida de los *sujetos* bosquesinos y puedan adecuar sus proyectos, acciones y métodos a este universo y a esta lógica a fin que estos sujetos se comprometan con actividades alternativas (el “desarrollo autogestionario”), la antropología debe orientarse hacia la creación de un lenguaje interpretativo de este universo que haga explícita la *alteridad bosquesina* y vuelva ésta comprensible para la mente tecnocrática.

Observamos que los numerosos estudios antropológicos hechos sobre poblaciones indígenas amazónicas y, en menor grado, sobre “mestizos” o “caboclos” y que llenan ya bibliotecas en diferentes lenguas y países, utilizan un lenguaje descriptivo y teórico afinado en la tradición académica de esta disciplina y que, por no tener pertinencia para quien

maneja profesionalmente el discurso “desarrollista” y tecnocrático, puede calificarse de “esotérico”, —hablamos, claro está, de un esoterismo relativo. Eso no excluye que el discurso académico sobre los pueblos amazónicos y las protestas internacionales contra las agresiones sufridas por estos pueblos y iniciadas o apoyadas por los antropólogos universitarios en el mundo entero hayan contribuido a familiarizar a un público amplio, en el Norte y en el Sur, sobre las características socio-culturales y los méritos ecológicos de estos pueblos y sobre las amenazas que la explotación maderera, minera y petrolera y los grandes proyectos hidro-eléctricos hacen pesar sobre ellos.

Para nosotros, sin embargo, se trata de diseñar una teoría antropológica que asume el desafío de tomar en cuenta el discurso desarrollista tecnocrático, de someterlo a una evaluación crítica en relación a sus consecuencias prácticas (los fracasos de los proyectos) y de redefinir sus términos en función de la realidad objetiva y subjetiva de los actores bosquesinos.

La realidad objetiva es aquella que existe fuera de nosotros, que percibimos con nuestros cinco sentidos y que podemos describir con nuestra lengua. Es cierto que dos personas que van juntos a la misma comunidad no ven lo mismo. La atención de la mirada siempre está orientada por el interés personal subjetivo de cada persona. En este sentido, las observaciones que hacemos de la realidad siempre son parciales y sesgadas por nuestro interés y por lo que de antemano pensamos encontrar. Vemos con mayor facilidad lo que ya estamos acostumbrados de ver, lo que ya hemos visto y conocemos que lo inesperado o lo que nos parece sin interés. La objetividad (o exterioridad) del mundo de la que damos cuenta describiéndolo siempre tiene un sesgo subjetivo por ser siempre el resultado de una selección de hechos observados, — una selección hecha en función de nuestro interés y afán de comprender la realidad. Sin embargo, cada una de las dos personas puede mostrar a la otra lo que ella ha visto y la otra no. Puede llamarle la atención sobre un hecho en que la otra no se ha fijado. Es precisamente eso lo que el presente libro hace: muestra hechos que los promotores y tecnócratas hasta ahora no han visto, pero que podrán ver cuando irán a las comunidades a observar. Desde luego, los hechos expuestos aquí en base a nuestras observaciones pueden ser verificados por cualquier lector que dude de su existencia real. Para este lector dudoso, nuestras afirmaciones serán simples hipótesis que él podrá verificar yendo a las comunidades y observando, si las conductas descritas aquí existen o no. Si, luego de haber constatado la existencia real de las conductas, se muestra en desacuerdo con nuestro

análisis e interpretación, entonces ¡que proponga otras! - pero que sean igualmente coherentes y situadas en el contexto social global. No basta con simplemente decir “no estoy de acuerdo” con tal o tal explicación – “porque a mí no me parece” (eso sólo sería una opinión personal subjetiva, mas no un argumento de debate) –, este lector, entonces, tendría que elaborar una explicación alternativa de los mismos hechos observados, añadiendo eventualmente otros hechos más que no hubiéramos tomado en cuenta nosotros. Así hará avanzar el debate interpretativo científico referente a cómo hay que comprender la sociedad bosquesina.

Un segundo sesgo subjetivo influye en la objetividad tal como aparece a través de nuestras descripciones, y este sesgo consiste en nuestro uso de la lengua: qué palabras y qué organizaciones de las oraciones escogemos para representar discursivamente (lingüísticamente, en la *forma de discurso* que estamos acuñando) los hechos observados en el mundo exterior. Un debate puede entonces nacer sobre los términos usados, y los lectores pueden proponer términos distintos de los nuestros para designar los hechos observados. La crítica terminológica también es parte del debate científico, cuando las propuestas terminológicas alternativas están sustentadas, no en gustos, opiniones y pareceres subjetivos personales, sino en una argumentación que se alimenta del mejor conocimiento de la lengua castellana y de sus potencialidades creativas (que abren el camino a la innovación terminológica). Además, pensar todo lo que expresamos en lengua castellana, siempre encontrará sus límites en el potencial evolutivo de esta lengua. Cada lengua, por la clasificación del mundo que implica, ofrece e impone su marco – sus posibilidades y límites – al pensamiento y, desde luego, a la representación discursiva del mundo exterior, objetivo. Vemos que la así llamada “objetividad científica” siempre es un producto de la mente pensante del hombre y del potencial lingüístico que ella maneja. Pero en la medida en que este producto enuncia hechos observables (y, por lo tanto, perceptibles para cualquiera), no es un producto arbitrario y subjetivo: la verificación posible por todos y cualquiera da la validez (o “valor de verdad”) de esta objetividad. La “objetividad científica” (y, podemos decir, “la verdad”) siempre es un producto humano y, como tal, siempre se desarrolla dentro de relaciones sociales, siempre toma una forma cultural, siempre crea lingüísticamente comprensión y siempre explora el mundo exterior, materialmente existente.

La realidad subjetiva es aquella que nuestra intuición afectiva, “flotante” (como lo recomienda el sicoanálisis) y nuestro interés asocian a los hechos observados en la convivencia con el “otro” y que nuestra conciencia objetiviza mediante un discurso lógicamente articulado de

conceptos claramente definidos que crean “comprensión”, y eso después de una reflexión interpretativa sobre la situación objetiva (exterior) en la que ocurre lo subjetivamente asociado (las especulaciones mentales sobre el sentido de lo observado). Nuevamente, lo subjetivo se vuelve objetivo (en este caso, “materia pensable” para los lectores) a través de su expresión lingüística (que es parte de nuestro mundo exterior); pero esta vez, el sustento primario de esta objetividad no es la observación del mundo exterior, sino el sentido del discurso que crea en el lector la comprensión de los hechos observados. Pero como esta objetivización y comprensión se fundamenta exclusivamente en la palabra, el discurso, necesita de la verificación práctica para volverse “verdad”. La comprensión, entonces, no es más que hipotética, mientras que no sea verificada en la práctica. Por eso, invitamos a los lectores a usar todo lo que comprenden a través de la lectura de nuestra obra como hipótesis y, en base a esa su comprensión, diseñar un nuevo tipo de proyecto (que no necesariamente se llamará “de desarrollo”) cuya ejecución práctica confirmará, desmentirá u obligará a ajustar la “hipótesis” previamente comprendida. Vemos que, entendida así, la ciencia social que preconizamos se vuelve una ciencia experimental.

La intuición o atención flotante y el afán de comprender lo observado necesitan de un estado de conciencia liberado de los valores dominantes y capaz de asociar a los hechos observados valores sociales y significados que explican mejor – de manera más profunda, más extensa, más coherente y verificable en la práctica – los procesos sociales (las actividades que realizan los miembros de una sociedad), que lo hacen las interpretaciones hasta ahora propagadas, que son prisioneras de los prejuicios propios a una sociedad dominante que mira con desprecio hacia la sociedad dominada/sumisa. Pero, Uds. preguntarán ¿de dónde nos vienen a la mente esos “valores sociales y significados que explican mejor los procesos sociales”? Claro está que no de la nada. En ese momento se activa en nuestra mente toda la herencia de nuestra formación como persona, todo el potencial conceptual interpretativo que nos hemos apropiado a través de nuestros estudios e investigaciones previas, pero también el reconocimiento de valores sociales que, en nuestra sociedad urbana, son marginales (por ejemplo, la reciprocidad) o latentes, reprimidos, (por ejemplo, el principio del placer, el gusto como valor social motivador dominante en las actividades diarias). Podríamos trazar la genealogía académica y bibliográfica de los valores sociales que en esta obra atribuimos a la sociedad bosquesina; pero, ya lo dijimos más arriba, a fin de no distraer al lector no especializado en ciencias sociales con referencias eruditas y hacerle la lectura todavía más pesada de lo que ya es, nos abstenemos

de tal ejercicio, infringiendo conscientemente las reglas de una obra científica “académica”. ¡Que los colegas antropólogos nos perdonen! Pero confiamos en que ellos descubrirán en seguida la poca originalidad nuestra en la selección y formulación de los valores sociales bosquesinos y sabrán identificar su origen en nuestra literatura profesional.

Por situarnos en medio de las relaciones de dominación y ser parte misma de ellas, debemos reconocer cuánto la interpretación científica de la sociedad cumple con un rol político en la medida en que hace comprender una realidad que la ceguera ideológica dominante (y “racista”) no ha ni podido “ver” y ni apreciar en sus “valores propios”, y que los miembros de la sociedad dominada no han podido expresar en sus propios términos porque toda su educación y formación en la familia, en la escuela, en las iglesias y en la sociedad que les rodea los ignoran.

Pero, nos podemos preguntar: ¿Por qué esta ceguera nuestra sobre realidades sociales distintas de las nuestras (las bosquesinas, en ocurrencia), a la que hay que remediar, descubriéndolas, para fundar nuestra acción en el medio bosquesino sobre una comprensión más amplia y profunda de la realidad socio-cultural? La respuesta es simple y fácilmente verificable a través de la historia: la ceguera es causada por los prejuicios sociales que reinan en los miembros de la sociedad dominante, – prejuicios con que, además, la sociedad dominante justifica su dominación, dizque, “para el bien del otro”. Con este argumento, los misioneros de los siglos XVII y XVIII se han dedicado a “salvar almas para la vida eterna”, sometiendo a los indígenas amazónicos “bajo el suave yugo de Jesús”, calificándolos de “semi-hombres” y sin percibir rastro alguno de sus prácticas y discursos “religiosos” que se manifiestan (y se vuelven observables) en los rituales (a los que los misioneros se refieren con palabras como “orgías” o “borracheras”) (ver, por ejemplo, Veigl 2006). Recién a fines del siglo XIX (en la Amazonía brasileña: p.ej. Stradelli 1890) y al inicio del siglo XX (en la Amazonía colombiana: K.Th. Preuss 1921/3, 1994), investigadores nacionales y extranjeros han empezado a registrar por escrito las tradiciones orales indígenas amazónicas como testimonios de “discursos” y “pensamiento” indígenas, los que, como hoy se sabe, son componentes de todas las sociedades humanas, pero de los que se pensaba que los indígenas amazónicos carecían en vista de su modesto desarrollo tecnológico material (la aparente simpleza de los medios de trabajo).

Este modesto desarrollo tecnológico material influye hasta hoy, por ejemplo, sobre los prejuicios de los agrónomos, que piensan más en términos de “plantaciones” y “sembríos”, como los practican ellos mismos en sus terrenos de ensayo, que en términos de “chacra” y “asociaciones

vegetales”, y que privilegian criterios cuantitativos (volumen de producción) antes de criterios cualitativos (diversidad de producción). Estos profesionales, aunque hayan estudiado en una universidad amazónica, tienen mucha dificultad de contemplar la complejidad de los factores pedológicos, biológicos, climatológicos y de la biodiversidad creada, domesticada, que la bosquesina y el bosquesino manejan en la horticultura (en su chacra), y cuyo manejo, precisamente, contribuye a la explotación sostenible de los recursos disponibles.

*La promoción, por Caritas, de “chacras integrales” (a finales de los años 90) fue un esfuerzo de revaloración del conocimiento y las técnicas hortícolas tradicionales, pero como esta promoción se hizo sin conocimiento y referencia a las prácticas existentes en las diferentes comunidades, los comuneros descubrían que lo que el proyecto propuso ya lo hacían o lo habían hecho hasta hace poco tiempo y lo seguían haciendo en forma algo modificada, de manera que las recomendaciones les parecían redundantes (Santa Rosa y Tigre, Nanay). Lo notable de esta experiencia es que los principios de la “chacra integral” fueron observados, aprendidos y positivamente evaluados por un agrónomo universitario excepcional por su sensibilidad a y su comprensión de las prácticas hortícolas indígenas “sostenibles”, pero lo aprendido “desde abajo” fue argumento para un “proyecto de desarrollo” que, finalmente, “enchufó” estos principios, familiares en el medio bosquesino, “desde arriba”, sin comprensión de las variaciones reales locales en las prácticas hortícolas de las comunidades bosquesinas, es decir, sin el estudio e “interaprendizaje” previo en cada comunidad.*

Tomando en cuenta el rol de los prejuicios que vuelven a los profesionales y promotores ciegos respecto a los valores sociales fundamentales de la sociedad bosquesina, debemos reconocer – una vez que hemos convertido nuestras asociaciones interpretativas subjetivas en un discurso objetivo lógicamente articulado – que sólo estamos afirmando tal vez lo que, “de alguna manera”, ya sabíamos, pero “no lo sabíamos así”, es decir, en los términos descriptivos que dan cuenta de una observación objetiva y en los términos interpretativos que nos hacen descubrir, comprender y aceptar como una realidad (aunque sea hipotética) lo que antes no era considerado como tal. Todas las actividades,

discursos y conductas que mencionamos y describimos en este libro, probablemente ya los conocemos, pero “no los hemos tomado en serio” – como algo digno de nuestra consideración y pensamiento, como un reto para nuestra comprensión personal más íntima, pues ésta se limitaba a la reproducción, en nuestro pensamiento y en nuestras palabras, de los juicios negativos y los prejuicios, que se nos han inculcado durante nuestra educación y vida profesional en la sociedad urbana, conforme al modelo y los valores dominantes de la sociedad, en la que nos toca desenvolvernó.

Sin embargo, la objetivación de la percepción personal subjetiva en forma de observación descrita – comprensible y verificable por otra persona – sólo es el segundo paso, que hay que dar para, luego, llegar a la comprensión de la realidad.

*¿Con qué medios creamos esta comprensión?*

En la academia (las universidades), la comprensión por los estudiantes de una disciplina científica social se crea mediante un discurso interpretativo, hecho de conceptos definidos mediante referencias a la realidad observada (objetiva) y que gozan de autoridad por ser el producto histórico del debate crítico entre profesionales “autorizados” de la disciplina científica; es decir, entre profesionales que ocupan posiciones de poder en la universidad por haber sido elegidos por sus pares en función de su producción científica atestada en sus publicaciones – por las que hacen evolucionar o “progresar” las tradiciones académicas –, y que testimonian de su capacidad de manejar la metodología e interpretación científicas de la realidad social.

Para crear un discurso interpretativo de la sociedad bosqueña que no sea académico (y, desde luego, incomprendible para los desarrollistas), pero que, aun así, merezca el calificativo de “científico”, a fin de ser debidamente aceptado por los profesionales en ciencias naturales y los tecnócratas sensibles al prestigio de la ciencia, es menester, por un lado, que fundamentemos nuestros conceptos en la observación objetiva de las actividades, discursos y conductas humanas en sociedad (pero, como antes dijimos, sin dejarnos predeterminar ni por la codificación académica ni por la del sentido común – los prejuicios – de la sociedad dominante, en la percepción e identificación de los hechos objetivos y, menos aún, en la apreciación de sus valores sociales). Por ser eso también un discurso científico, esperamos que también sea acogido – con el tiempo – por la comunidad académica. Por el otro lado, para asegurar la comprensión de los desarrollistas y políticos, es necesario que utilicemos las palabras que

ellos manejan y entienden desde el principio, pero redefiniendo su sentido con contenidos, hechos observados en la realidad social bosquesina y que cualquier “ingeniero” puede verificar si decide ir a convivir unos meses con bosquesinos en una comunidad con la intención de verificar, si las actividades, discursos y conductas descritas en este libro existen en las prácticas diarias de los comuneros y en qué grado de variaciones.

En este libro damos cuenta de la realidad bosquesina en términos genéricos (que caracterizan el “tipo” de la sociedad bosquesina), bajo los cuales cualquier observador podrá identificar las conductas sociales específicas en cada comunidad. Por ejemplo, el término genérico de “grupo de solidaridad laboral” recibirá su contenido específico, cuando, en determinada comunidad, observamos qué relaciones de parentesco, de compadrazgo, de vecindad o amistad vinculan en una minga a los comuneros entre ellos y con el dueño de la minga.

El libro, desde luego, puede ser considerado, por los dudosos que no conocen la realidad social bosquesina por nunca haber convivido con las comunidades ni cuestionado sus opiniones de sentido común, como la exposición de una serie de *hipótesis* que merecen ser verificadas por la observación de ellos mismos. En este caso, este libro es meramente una guía de observación “razonada”, pues sitúa los hechos en el marco de una interpretación racional, gracias a la coherencia conceptual, que es un atributo del pensamiento científico. Como guía de observación, el libro tendría la función de abrir los ojos a los visitantes urbanos de una comunidad para que vean actividades, discursos y conductas que hasta ahora no han visto o sólo percibido como fenómenos marginales, sin darles la importancia que merecen para comprender la sociedad bosquesina y sus valores sociales que motivan el actuar del sujeto rural amazónico.

Pero sigamos con nuestra exposición del procedimiento con el cual queremos crear comprensión de la sociedad bosquesina en la cabeza de personas no formadas en ciencias sociales.

Como antes dijimos, utilizamos nociones o palabras familiares de los profesionales de diversas disciplinas – como sociedad, cultura, lenguaje, medio natural, necesidades, bienestar, disciplina, libertad, autoridad, democracia etc. – pero definiendo su sentido con contenidos socio-culturales bosquesinos: actividades, discursos y conductas observadas en la vida cotidiana de los comuneros. Al mismo tiempo, comparamos los hechos observados en las comunidades bosquesinas con las que podemos observar en la ciudad, haciendo de esta manera evidente un “contraste” que nos ilustra la diferencia entre ambos tipos de sociedad y que permite

al lector urbano situarse a sí mismo y comprender sus valores sociales propios dentro de su universo socio-cultural, al mismo tiempo que se vuelve consciente de que el universo socio-cultural bosquesino es distinto y que los bosquesinos están motivados por otros valores sociales, que, sin embargo, podemos comprender y aprender a respetar.

El lector bosquesino, a su vez, reconocerá con mayor claridad sus valores sociales como valores positivos, pues, hasta la fecha, éstos no fueron tomados en cuenta por los profesionales y políticos que hablan de y pretenden impulsar lo que ellos llaman “desarrollo”, y en particular, por el sistema educativo, que los ignora totalmente y los excluye de la formación de la juventud bosquesina, fomentando de esta manera su sentimiento de inferioridad y su migración hacia la ciudad. Para la educación escolar en las comunidades bosquesinas, los valores sociales bosquesinos quedan en la oscuridad, no son esclarecidos ni reconocidos, por lo que podemos hablar de una “educación oscurantista”. Por esta razón, esperamos que esta obra de un nuevo impulso a las escuelas rurales y a toda la educación amazónica para que incluya, desde ahora en adelante, en sus reflexiones con los alumnos, los valores sociales bosquesinos, los explice con referencia a las prácticas diarias en la comunidad y los reconozca como valores plenos y fuente de orgullo en el mismo grado que los valores civiles nacionales de los que son una parte autónoma.

Al dar a las nociones familiares de los desarrollistas (sociedad, cultura, lenguaje, medio natural, necesidades, bienestar, disciplina, libertad, autoridad, democracia etc.) un contenido bosquesino, que es el resultado de nuestras observaciones en comunidades bosquesinas, y definiéndolas de esta manera para darles el valor de conceptos científicos, el sentido de estas palabras cambia. Por ejemplo, “necesidad” y “bienestar” tienen un sentido diferente en la ciudad y en una comunidad bosquesina, como veremos más adelante. Teniendo otro sentido que el que acostumbramos a utilizar en la ciudad, estas palabras nos obligan también a cambiar nuestro pensamiento, cuando queremos usar estas palabras para comprender los actores rurales amazónicos y concebir un desarrollo amazónico “propio”, del que habla el Convenio 169 de la OIT (ratificado por el Congreso peruano en 1994 y, desde luego, teniendo fuerza de ley), refiriéndose a los pueblos indígenas, y para el cual estamos dando los instrumentos conceptuales, es decir, las palabras adecuadas.

Estas “palabras adecuadas” son instrumentos conceptuales por ser claramente definidas (en cuanto a su contenido) y lógicamente (coherentemente) articuladas en un discurso interpretativo, explicativo. Es esta articulación lógica, coherente, – es decir, “racional” – de

palabras claramente definidas con contenidos “objetivos”, observados (bosquesinos), la que debe convencer a cualquier lector, cual sea su formación profesional, al punto de suscitar en él – por lo menos – dudas en cuanto al valor *real* de las opiniones comunes negativas respecto a la sociedad bosquesina que hasta el momento ha aceptado y compartido con otros miembros de la élite regional sin evaluación crítica, es decir, sin confrontar sus prejuicios con la realidad objetiva y la lógica subjetiva de la vida bosquesina.

La nueva comprensión de la sociedad bosquesina que proponemos (y que invitamos a los incrédulos o escépticos a ir a verificar en las comunidades a través de una experiencia de convivencia e interaprendizaje) abre nuevas posibilidades de acción, ya que es nuestra manera de comprender a nuestro interlocutor bosquesino la que orienta nuestra acción, dizque, “en su favor”. Nuestro propósito con este libro es, desde luego, *ampliar la capacidad de acción*, hasta ahora *restringida*, (en los términos de Klaus Holzkamp, el fundador de la sicología crítica), tanto de los responsables urbanos de una forma de desarrollo, como de los bosquesinos que buscan formular las vías y contenidos de su “desarrollo propio”. “Ampliar la capacidad de acción” significa rebasar nuestra “capacidad restringida de acción” que es “restringida” porque somos prisioneros de nuestros prejuicios urbanos, arraigados en el sentido común de la sociedad dominante, y no somos capaces de pensar o “inventar” otras formas de desarrollo que las que nos impone la ideología dominante, que sustenta, en la conciencia y en las motivaciones de los ciudadanos urbanos y de sus élites, la marcha diaria de la sociedad y economía capitalista, liberal. Liberándonos de estos prejuicios, ampliamos nuestra capacidad de acción, ya que descubrimos nuevos valores sociales que merecen ser tomados en cuenta cuando hablamos de “progreso” y “desarrollo” y que motivarán nuevas maneras de concebir políticas regionales y de planear actividades “a favor” de la población rural amazónica. Estas maneras son “nuevas”, porque, antes de tomar conciencia de los valores sociales bosquesinos, no las hemos podido ni imaginar ni pensar (por eso hablamos, en esa situación anterior, de una “capacidad restringida de acción”).

Nuestro discurso teórico, social y políticamente comprometido, por aspirar a ser operativo en el nivel administrativo y planificador del progreso de las estructuras de poder del país, tiene su carácter científico, no en primer instancia por caber y justificarse en la tradición académica de una de las diversas “escuelas” antropológicas del mundo, sino principalmente por sustentarse, por un lado, en hechos objetivos descriptivos y, por el otro, en la coherencia lógica con la que evoca, explícita y traza la lógica de vida

subjetiva de los actores bosquesinos. Su eficiencia social y políticamente operativa se basa en la evaluación crítica y la redefinición de los términos usados “de manera común y corriente” por el “sentido común” de la tecnocracia. El trato crítico y redefinitorio dado al discurso tecnocrático desarrollista subvierte su “sentido común”, su “naturalidad”, cuestiona su validez, lo relativiza y obliga a los responsables del desarrollo “pensar” sobre lo que hasta ahora no han reflexionado. Este impulso “puede”, de por sí, significar el inicio de un cambio, de una nueva dinámica.

Sabemos, sin embargo — y las discusiones en el seno de nuestra institución (el IIAP) nos lo han demostrado ocasionalmente —, que el impulso hacia esta nueva comprensión no es siempre recibido. A veces es recibido sólo por algunas personas que ya, por sus propias experiencias negativas con proyectos, han sentido frustraciones e inquietudes frente a la incoherencia entre el discurso de los proyectos y sus resultados reales. En este caso, los efectos del impulso quedan, aislados y marginales, en algunas personas.

Las resistencias más generales de los profesionales urbanos a tal impulso y al cuestionamiento del sentido común son comprensibles. Las rutinas de los discursos etnosuficientes y del pensamiento tecnocrático que les está vinculado tienen su justificación sólida en los beneficios materiales — diplomas, ingresos, becas, promoción profesional, financiamientos internacionales — que éstas procuran a sus autores. Pensemos sólo en la lógica unitaria y general (su *forma de ejercicio de la racionalidad*) que subyace actualmente al conjunto de los formularios emitidos y las exigencias formuladas por fuentes financieras — desde el Banco Mundial hasta la Comisión Europea, pasando por las ONGs como Oxfam y JIVOS — y que orienta solapadamente (sin que las personas que los llenan y les corresponden se den cuenta) la concepción misma de los proyectos de desarrollo, condicionando así de manera determinante el acceso a los fondos que hacen posible la ejecución de los proyectos y, con ella, el cobro de sueldos, viáticos y equipos por parte de los expertos urbanos; y vemos en seguida que un impulso para cambiar esta lógica tecnocrática dominante y financieramente rentable sólo tiene chance de ser recibido en mayor escala cuando se apoya sobre formas de un contrapoder: académico, social, político. Ciertas tendencias del movimiento “altermundialista”, vinculados a los Foros Sociales Mundiales y los movimientos que militan para una política consecuente que remedie al cambio climático, podrían ser una fuerza de apoyo. En el Perú, las organizaciones indígenas, los movimientos para los derechos económicos,

sociales y culturales (DESC) y para la defensa de la calidad de vida y el medio natural tienen afinidad con nuestro enfoque.

\*\*\*\*\*

Después de los últimos párrafos, algo filosóficos, del **CAPÍTULO I** que explicaron y justificaron nuestro método científico aplicado en este libro y antes de abordar el estudio temático **a partir del CAPÍTULO III** de nuestro trabajo, damos al lector en el **CAPÍTULO II** un resumen de las características de las tres comunidades en las que se han efectuado las investigaciones de nuestro proyecto: Santa Rosa (SR) en el bajo Ucayali, Santa Elena (SE) en el medio Tigre y Pucaurquillo huitoto (PH) en el río Ampiyacu. Algunas otras comunidades, observadas en tiempos anteriores, están ocasionalmente mencionadas en nuestro texto: Sapuena en el bajo Ucayali (SA), 28 de Julio kichwa (28J) en el medio Tigre, Pucaurquillo bora (PB) y Brillo Nuevo bora (BN) en el Ampiyacu. Este capítulo se termina sobre un resumen del recorrido descriptivo y teórico que ha adoptado este tomo a partir del capítulo III.

# CAPÍTULO II : LAS TRES COMUNIDADES DE REFERENCIA

## *Santa Elena*

Santa Elena es una comunidad kichwa del medio río Tigre, situada en la orilla de una cocha que tiene salida al río. Su posición en coordenadas planas UTM es: 0534262 UTM 9611721.

La capital del distrito del Tigre, Intuto, se encuentra a 120 min. en pequepeque, donde los comuneros se abastecen en medicinas, combustible, víveres, ropa y enseres domésticos y venden ocasionalmente sus productos. La municipalidad distrital, el juez de paz y la policía brindan sus servicios y recursos a los comuneros.

Santa Elena es una comunidad reconocida, inscrita en el registro público y titulada. Las tierras aprovechadas por los comuneros abarcan terrazas bajas, medianas y altas que los comuneros explotan por una horticultura diversificada y adaptada a los diferentes medios. El bosque y las aguas siguen propiciándoles recursos proteínicos.

Fuera de las 38 viviendas de material rústico (irapay, pona, pocas casas de tablas) la comunidad cuenta con una escuela y un puesto de radiofonía de cemento, una iglesia, un local comunal y un calabozo de tablas. FONCODES, en 2003, financió una vereda peatonal y un puerto de cemento construidos con la mano de obra pagada de los comuneros.

La comunidad se compone de 38 unidades domésticas (casas) que albergan un total de 210 habitantes, de los que 113 (53.81%) son hombres y 97 (46.19%) mujeres. De los hombres, un poco más de la mitad (59, 55.14%) tienen más de 17 años, lo que es el caso de un poco menos de la mitad de las mujeres (48, 44.86%).

Las autoridades formales de la comunidad son: el teniente gobernador, el agente municipal y el apu. Otros cargos que ejercen cierta autoridad son: el maestro mestizo y los tres pastores evangélicos.

La caza, la pesca y la horticultura son las actividades que satisfacen las necesidades cotidianas. Su producción está destinada al consumo familiar y, en parte, a la venta. Otros ingresos monetarios resultan de la cría de animales domésticos, de la administración de tres bodegas y de la radiofonía, de jornales eventuales y de extracción de madera.

Por actividades cotidianas — pesca, horticultura, cría de animales domésticos, y administración de tres bodegas — la comunidad obtuvo en

2005 un ingreso total de S./ 87,041; por actividades eventuales — caza, extracción de madera, jornales y administración de la radiofonía — S./ 28,291. Si asumimos un ingreso anual total de S./ 115,333, el promedio de ingreso de las 38 unidades domésticas es de S./ 3035.<sup>2</sup>

## *Pucaurquillo huitoto*

Pucaurquillo es una comunidad huitoto del bajo río Ampiyacu, un afluente del bajo Amazonas. Su posición en coordenadas planas UTM es: 0173679 UTM 9630863.

Pebas, la capital del distrito de Pebas, se encuentra a 45 min. en pequepeque. En esta pequeña ciudad de 3000 habitantes, los comuneros se abastecen en combustible, víveres, ropa y enseres domésticos, venden sus productos y efectúan trámites administrativos y judiciales. Diariamente hay comuneros que se desplazan a Pebas, movilizándose en botes con pequepeque que manejan unos diez dueños, que suelen cobrar S./ 1,00 por viaje y persona.

Pucaurquillo está reconocido, inscrito en el registro público y titulado. Sus tierras abarcan terrazas bajas, medianas y altas, así como colinas de altura. Los comuneros explotan el conjunto de estos ecosistemas con una horticultura diversificada y adaptada a los diferentes medios. El policultivo con manchales de diferentes asociaciones de cultivos caracteriza esta horticultura. El bosque y las aguas siguen ofreciéndoles recursos proteínicos, a pesar de que la comunidad permanece por más de 70 años en este mismo sitio. En los últimos años, los comuneros han observado una disminución significativa del rendimiento de su pesca que es la consecuencia del ingreso a la cuenca de botes congeladores de pescadores del Amazonas que operan con una gran cantidad de redes y agotan los recursos de las cochas.

El pueblo está situado en una terraza alta que cae abruptamente — en forma de barranco — al río. En la ribera opuesta del río hay restingas bajas y medianas, fertilizadas por las aguas del Amazonas que penetran al Ampiyacu a través de una planicie de bajiales. Estas tierras son cultivadas en tiempo de estiaje con cultivos de corto ciclo vegetativo (maíz, ciertas variedades de yuca y plátano, tabaco).

46 viviendas conforman la comunidad. En sus materiales de construcción predominan hoy en día las tablas y el irapay. Algunas casas están techadas con calamina y tienen piso de cemento. Dos casas están parcialmente construidas con ladrillos. En el centro del pueblo se yergue

<sup>2</sup>En 2005, 1 USD valía aproximadamente 3.30 Soles peruanos.

la maloca, una “casa grande” de arquitectura propiamente huitoto, en la que anteriormente se alojaba todo un linaje (familia extensa). Hoy en día sirve para celebrar fiestas huitoto, presentar danzas folclóricas y mercado artesanal a los turistas y reunir a los comuneros en asamblea comunal. El curaca y algunos hombres preparan allí casi diariamente su polvo de coca, conversando juntos y lamiendo “ampiri” (pasta de tabaco).

Pucaurquillo huitoto comparte con la comunidad vecina y cercana, Pucaurquillo bora, una serie de infraestructuras que están mayormente situadas en territorio bora: jardín de infancia, escuela primaria y colegio secundario, local comunal, puesto de radiofonía, posta de salud, oficina del registrador civil y la sede de la Federación de las Comunidades Nativas del Ampiyacu (FECONA). Ésta última es de tablas y calamina; los otros locales han sido construidos con ladrillos, cemento y calamina. La iglesia evangélica, del mismo material, se encuentra también en el territorio bora.

En los años 1990, FONCODES ha construido, con la mano de obra indígena, una vereda peatonal que recorre toda la comunidad y la vincula a la comunidad vecina de los Bora.

La comunidad se compone de 46 unidades domésticas (casas) que albergan un total de 218 habitantes, de los que 130 (59%) son hombres y 88 (41%) mujeres. Este desequilibrio se debe mayormente a que las jóvenes buscan trabajo – y pareja – en la ciudad. De los hombres, un poco más de la mitad, 72 (55.3%), tienen más de 18 años, lo que es el caso también de las mujeres (51, 58%).

Las autoridades formales de la comunidad son: el presidente, el curaca, el secretario, el tesorero y dos vocales. Otros cargos que ejercen cierta autoridad son: el director del colegio y los dos pastores evangélicos.

La caza, la pesca y la horticultura son las actividades que satisfacen las necesidades cotidianas. Su producción está destinada al consumo familiar y, en parte, a la venta. Otros ingresos monetarios resultan de la artesanía, el folklor, la cría de animales domésticos, la administración de cuatro bodegas, la venta de tablas, el servicio de transporte, jornales eventuales y la extracción de madera.

Por actividades cotidianas — pesca, horticultura, artesanía, folklor, cría de animales domésticos, administración de cuatro bodegas y venta de tablas — la comunidad, en 2005, obtuvo un ingreso total de S./ 44,097; por actividades eventuales — caza, extracción de madera y jornales — S./ 156,932. Si asumimos un ingreso anual total de S./ 201,000, el promedio de ingreso de las 46 unidades domésticas es de S./ 4370.

## *Santa Rosa*

Santa Rosa es una comunidad “mestiza” en la orilla derecha del bajo Ucayali ubicada a poca distancia de la ciudad de Requena, donde los comuneros suelen hacer sus compras, vender los productos de sus chacras y efectuar trámites administrativos. Su posición geográfica es: 636784-64 UTM 9450111.69.

El término “mestizo” revela toda su problemática en el caso de esta comunidad. Los abuelos y padres de los adultos actuales han sido todos indígenas de diferentes pueblos: Asháninca, Kokama, Yahua, Kichwa y Jebero. Los pocos ancianos de hoy en día saben hablar su lengua indígena. La aglomeración de personas de varios pueblos originarios de la Amazonía es el resultado de un proceso histórico largo de trabajo y migración con patrones, de regreso al Ucayali, de desplazamientos en búsqueda de terrenos estables y de constitución de una comunidad “campesina”. A pesar de reconocerse actualmente como “mestizos”, los comuneros están contemplando la posibilidad de hacerse reconocer como “comunidad indígena” en razón de las ventajas que procura este estatus: titulación comunal, proyectos del Estado y de ONGs, derechos reconocidos por el convenio 169 de la OIT, etc.

La comunidad ha sido titulada mediante la parcelación de 543 ha de tierras en altura en el año 1997. Los comuneros, sin embargo, utilizan las tierras de su ámbito sin conformarse a los límites de las propiedades, pues éstos no han sido marcados en el bosque. En 2002, sólo 65 ha de las tierras tituladas han sido cultivados, la mayoría de las chacras habiendo sido establecida fuera del perímetro titulado.

Como en todo el bajo Ucayali, los Santarrosinos prefieren cultivar en las restingas bajas y medianas por su mayor productividad. Éstas se sitúan en ambos lados del río. Sin embargo, a consecuencia de inundaciones mayores que han destruido sus cosechas hace unos pocos años, un mayor número de comuneros ha vuelto hacer chacras en terrenos de altura que son propicios a una mayor diversidad de cultivos (cultivo mixto y policultivo) y a la fruticultura.

La pesca en el Ucayali y en las quebradas y cochas cercanas es abundante todo el año y procura la alimentación proteínica diaria. La caza de animales pequeños (majás, añuje, ratón, carachupa), efectuada a menudo con trampas, procura carne ocasionalmente, mientras que el mitayo grande (sajino, huangana, venado, sachavaca) es escaso y sólo se consigue a varios días de camino de la comunidad, ya que los bosques cercanos están recorridos por comuneros de varias comunidades aledañas, de Genaro Herrera y de Requena.

El pueblo de Santa Rosa, situado en una terraza alta no inundable en la margen derecha del Ucayali, tiene un aspecto nucleado, pues la mayoría de sus 52 casas se agrupa a lo largo de dos calles que forman una T y en cuyo punto de encuentro se ubica un campo de fútbol. Unas pocas casas se hallan dispersas a cierta distancia de este núcleo. Las viviendas son de material rústico (pisos y paredes de pona, techos de irapay). Su construcción en general es más simple y rudimentaria que en las dos otras comunidades descritas, pues a menudo carecen de paredes o sólo tienen un cuarto. La escuela y el jardín de infancia son los únicos edificios de cemento y ladrillo. Una casa con piso de cemento abriga el molino de arroz, que fue donado en los años 1990 por un proyecto de FONCODES. El molino es usado sólo ocasionalmente, a tal punto que la casa se ha deteriorado sin suscitar la preocupación de los comuneros.

Las 52 unidades domésticas albergan un total de 301 habitantes; 160 (53%) son hombres; 141 (47%) son mujeres. De los hombres, 70 (55%) son mayores de 18 años, de las mujeres, 59 (45%).

Las autoridades formales corresponden a las que se suelen elegir en las comunidades “campesinas”: teniente gobernador, agente municipal, secretario de actas y archivos, tesorero y vocales. La asamblea comunal, que reúne todos los comuneros mayores de edad, elige a estas autoridades y toma las decisiones sobre todos los asuntos comunales (trabajos públicos, celebración de fiestas y campeonatos, aceptación de proyectos, donaciones etc.).

Los maestros son originarios de otras comunidades y tienen que alquilar su habitación y comprar sus medios de sustento en la comunidad o en Requena.

La religión no convoca a actividades regulares, a pesar de que la comunidad se reconozca como católica, tenga un promotor católico y haya rechazado en los años 1990 la llegada de predicadores de una secta protestante. Existe una capilla, pero carece de cuidado.

En cuanto a los ingresos monetarios, Santa Rosa obtuvo en el año 2002 S./ 100'121.00 por productos de las actividades cotidianas: horticultura, elaboración de fariña, recolección de frutas silvestres, pesca, crianza de animales, artesanías y administración de bodegas. La última actividad sólo concierne 3 unidades domésticas, y la artesanía dos. Desde luego, la artesanía no juega un papel de importancia comparable al que juega en Pucaurquillo huitoto. Entre los productos hortícolas, sólo el maíz, el arroz, la yuca y el plátano procuran ingresos a más de la mitad de las unidades domésticas. Entre ellos, el arroz por sí sólo cubre el 19% del total de los ingresos por actividades cotidianas y beneficia a

29 unidades domésticas (56%). Sachapapa, pepino, chichayo, pijuayo y toronja procuran dinero a entre 25% y 50% de las unidades domésticas. Los restantes 19 cultivos son fuentes de dinero de diferentes unidades domésticas pero en pequeño número. 19 unidades domésticas elaboran y venden fariña, pero ésta, con sus S./ 2570.00, sólo cubre 1.8% de los ingresos. Los ingresos por frutas silvestres recolectadas alcanzan casi S./ 8000.00 y benefician a menos de un tercio de las unidades domésticas. La pesca, en cambio, ha procurado ingresos a casi todas las unidades domésticas (90%), pero en escala modesta (8% del total de los ingresos por actividades cotidianas). La crianza de animales se sitúa en un eslabón igualmente general aunque un poco mayor de los ingresos familiares, ya que beneficiaba al 92% de las unidades domésticas con un 13% del total de los ingresos por actividades cotidianas. Este cuadro de ingresos muestra la variedad de las fuentes y la variabilidad de su distribución entre las unidades familiares. Cada unidad doméstica parece escoger las alternativas de ingreso según su gusto de trabajo y las oportunidades de mercado.

Al lado de las actividades cotidianas se observan actividades eventuales que corresponden a iniciativas esporádicas y a ciertas oportunidades de mercado: caza, extracción de madera y de hojas de irapay, corte de leña y recolección de miel. El conjunto de estas actividades oportunistas ha producido un ingreso anual total de S./ 16'965.00, que representan sólo un 17% en comparación con los S./ 100'000 de los ingresos por actividades cotidianas. El mayor rubro de ingresos oportunistas constituye la leña que ocupa un 40% de las unidades domésticas, a las que beneficia con el 60% del total de los ingresos oportunistas, es decir con S./ 10'170.00. Dos otros rubros tienen mediana importancia tanto en cuanto a su volumen de ingreso como en cuanto a la participación de las unidades domésticas. La caza beneficia a 14 unidades domésticas (27%), la extracción de hoja de irapay a 15 (29%); la primera procura 17% de los ingresos oportunistas (S./ 2855.00), la segunda 16% (S./ 2685.00). Los rubros restantes – extracción de madera y recolección de miel – sólo tienen importancia marginal. He aquí nuevamente un contraste notable con la situación económica en Pucaurquillo que se caracteriza por un auge de ingresos por extracción maderera.

El ingreso monetario anual de esta comunidad es de S./ 117'086 y el ingreso promedio anual de las Unidades Domésticas es de S./ 2252.

## *Síntesis económica comparativa*

En el cuadro siguiente resumimos a fines comparativos los ingresos anuales de actividades cotidianas y oportunistas por comunidad con sus promedios por habitante.

CUADRO 1

	Ingreso anual por actividades cotidianas	Ingreso anual por actividades oportunistas	Ingreso anual total	Ingreso promedio anual por unidad doméstica	Ingreso promedio anual por habitante
Santa Elena	87'041.00	28'291.00	115'333.00	3035.00	549.00
Pucaurquillo	44'097.00	156'932.00	201'029.00	4370.00	922.00
Santa Rosa	100'121.00	16'965.00	117'086.00	2252.00	389.00

Si calculamos en base a estas cifras el ingreso promedio diario en dólares por unidad doméstica y por persona, obtenemos, para Santa Elena, USD 2.55 y 0.46, para Pucaurquillo huitoto, USD 3.67 y 0.76, y para Santa Rosa, USD 1.89 y 0.33. En todos los casos, el ingreso diario por persona se sitúa netamente debajo de un dólar, mientras que el ingreso doméstico diario varía entre USD 1.89, 2.55 y 3.67. Esta última cifra (Pucaurquillo), que es casi el doble de la primera (Santa Rosa), se explica por la bonanza económica debida al auge de la extracción maderera en el río Ampiyacu.

El hecho que las personas en las tres comunidades ganan en promedio menos de un dólar diario ubica a estas comunidades en la categoría de “extrema pobreza”. Los economistas asumen que, en condiciones de tan bajos ingresos monetarios que caracterizan la “extrema pobreza”, los pobladores rurales amazónicos no satisfacen sus necesidades, son menesterosos y sufren de un bajo estándar y calidad de vida.

En el estudio que sigue adoptamos una posición crítica frente a la apreciación de la vida bosquesina en términos puramente **cuantitativos**. Evaluar el estándar de vida, el bienestar, de la población bosquesina exige recorrer a criterios **cualitativos** y referirse a las vivencias subjetivas de los sujetos – su *lógica de vida subjetiva* – si se quiere evitar un juicio *etnosuficiente* sobre una realidad vivencial ajena a la de los economistas, expertos, desarrollistas, políticos y técnicos urbanos. A fin de poner en evidencia esa exigencia, empezamos nuestro estudio analítico y descriptivo con una evaluación crítica de la doctrina económica liberal

clásica, para, luego, plantear una visión más amplia, más “humanista”, de las necesidades humanas, que, en fin de cuentas, la sociedad bosquesina logra satisfacer en mayor grado que la sociedad urbana, por lo que, en vez de considerarla “atrasada” o “sub-desarrollada”, se debe situarla “en la punta del progreso humano”.

## ***Resumen del recorrido descriptivo y teórico de este libro***

El contenido principal de este libro se encuentra en los **CAPÍTULOS III y siguientes**. Lo iniciamos con una evaluación crítica de los conceptos económicos neoliberales que sustentan los proyectos de desarrollo y que los llevan al fracaso por no captar las motivaciones reales de la población meta: los bosquesinos. La sicología de los economistas neoliberales es simplista – para no decir, “primitiva” –, por lo que no es capaz de contemplar y tomar en cuenta la complejidad y diversidad socio-cultural humanas. Esta sicología “primitiva” reduce a la persona humana a un ente manipulable por fuerzas propagandísticas y sometido exclusivamente al deseo de dinero y de consumir. Que esta estrategia simplista y brutal no siempre tiene éxito y, al contrario, suscita resistencia, los bosquesinos nos lo comprueban.

La descripción e interpretación de la sociedad bosquesina inicia con la constatación de la **insuficiencia de la doctrina económica liberal** clásica (particularmente, en la forma en que ella se traduce en los discursos y las decisiones políticas) para dar cuenta de la “socio-economía” bosquesina, es decir, del conjunto de las satisfacciones bosquesinas. Para sustentar esta constatación, examinamos críticamente la noción de “necesidades”, dándoles su contenido bosquesino en función de las satisfacciones de las que goza el bosquesino en su vida cotidiana. Planteamos, entonces, que el bosquesino satisface todas sus necesidades de acuerdo a su estándar de vida y de bienestar (mientras que la sociedad urbana le ve siempre como un ser necesitado, carente, pretendiendo — con su habitual *etnosuficiencia* — que el único estándar de vida “digno” y universalmente valioso es el urbano). Todo lo que el bosquesino desea sin esforzarse a alcanzar lo deseado o limitándose a pedirlo al Estado, las ONGs etc. llamamos *desiderata*. A cada una de las necesidades de sociabilidad, movilidad y sexualidad y sus modos de satisfacción placentera dedicamos un acápite, pues se trata de fuentes y campos de *sublimación* del deseo sexual que permean las actividades de la vida cotidiana y las motivan. Hemos dado al examen de estas necesidades y satisfacciones un peso importante en nuestro

trabajo porque ellas motivan las actividades bosquesinas y, desde luego, *condicionan* la **libertad** del bosquesino. En nuestro escrutinio teórico de las nociones y conceptos de uso común hemos llegado a abandonar el término de “**dependencia**” que hacía parte de nuestro planteamiento inicial, tal como está formulado en el título de nuestro proyecto. Lo hemos remplazado con el concepto de **condicionamiento** que, a nuestro parecer, indica con mayor precisión que la libertad personal no es algo abstracto, absoluto o arbitrario – o algo “dependiente” (por ejemplo, del mercado) – sino siempre se mueve en un marco *real*: esta realidad está dada, por un lado, por el entorno material (local, natural, antrópico, es decir: modelado por el ser humano, y social) en que la persona vive cotidianamente, y, por el otro lado, por la forma de la sublimación del deseo sexual que es interna a la persona y se manifiesta en la memoria, los discursos, los sueños, las rutinas, las necesidades y la manera de satisfacerlas, es decir, en el registro corporal, mental y discursivo de su experiencia vivencial que está socialmente orientada desde el nacimiento y la temprana educación de la persona. Desde luego, el bosquesino ejerce su libertad en las condiciones externas — materiales y sociales — del lugar donde vive y en las condiciones internas — aspiraciones y hábitos — formadas y adquiridas en la trayectoria de su vida. A fin de hacer resaltar esta propiedad de la sociedad bosquesina que es la **libertad condicionada** de las personas, la contrastamos con el “**constreñimiento**” al que está expuesta la persona urbana.

Los acápites siguientes exponen, precisamente, las condiciones sociales de la **autonomía** y **libertad** de las unidades domésticas y de las personas adultas en las que los bosquesinos ejercen prácticamente la libertad: la solidaridad, la reciprocidad y la generosidad *vs.* la envidia, el egoísmo. Luego, demostramos cómo estas condiciones sociales contribuyen a crear igualdad material y social.

En la segunda parte, a partir del acápite 14, abordamos la problemática del contenido que tiene la noción de “**autoridad**” en una sociedad igualitaria como la bosquesina. De manera pragmática distinguimos “liderazgo” (una forma de autoridad que se entrena en talleres de ONGs), “autoridad formal” (correspondiente a cargos formales) y “autoridad real” (“informal”, respetada y escuchada por ser capaz de controlar las fuerzas sociales, humanas y naturales). Se vuelve evidente que con el término de “autoridad” el bosquesino designa a diferentes personas que en la práctica ni cumplen con las mismas funciones, ni suscitan en los comuneros las mismas conductas. El término de “autoridad”, desde luego, confunde varias realidades, pero el promotor urbano lo suele entender con el

sentido que se da a esta palabra en la ciudad, cuando demostramos que en este sentido, precisamente, la “autoridad” no “funciona” en la sociedad bosquesina, no tiene la supuesta eficiencia social.

Sólo si comprendemos a qué realidad factual corresponde el concepto de “autoridad” en una sociedad igualitaria, podemos avanzar en nuestro análisis hacia la comprensión del fenómeno de la “*democracia*” en la sociedad bosquesina. Para este efecto, procedemos nuevamente de manera contrastiva. Caracterizamos, primero, la democracia formal que rige los Estados democráticos actuales, ilustrando su funcionamiento práctico — corrupto — en la economía liberal. Llamamos “formal” esta democracia por existir sus principios meramente en el papel y no en la realidad social, económica y cultural. Luego, describimos el funcionamiento práctico de la democracia bosquesina, que llamamos “activa” por realizarse en las actividades e interacciones diarias. Finalmente, examinaremos el complejo juego del funcionamiento de las instituciones democráticas formales (elecciones, autoridades elegidas, federación, comunidad y asociaciones) cuando los principios de la *democracia activa* bosquesina prevalecen en las vivencias cotidianas y la autonomía y libertad personal tienen la oportunidad de volverse egoístas por el uso corrupto del dinero.

Las interferencias en la vida de una comunidad de instituciones democráticas formales y de las prácticas democráticas activas nos obligan a volver sobre la noción de “relación social” que definimos en el primer tomo. A fin de distinguir claramente el tipo de relaciones sociales que predomina en la ciudad del que prevalece en la comunidad bosquesina definiremos, por un lado, las *relaciones sociales formales e impersonales* y, por el otro, las *relaciones sociales personales y complejas*. Esta distinción, creemos, echa una luz sobre el “ambiente social” particular que todo visitante urbano experimenta cuando convive un tiempo en una comunidad bosquesina.

Para concluir esta obra, abordaremos y comentaremos unas nociones que las élites frecuentemente usan cuando hoy en día quieren caracterizar a los indígenas y a los “riberños” o “campesinos” amazónicos, a los que nos referimos con el término de “bosquesinos”. Uno de los resultados más sobresaliente de nuestra investigación y del trabajo de explicitación conceptual es que ahora tenemos criterios objetivos para definir qué cosa es la “*identidad bosquesina*”. Se suele hablar mucho de “identidad” en la Amazonía, pero sin dar a esta palabra un sentido preciso y definido. Para nosotros, la identidad bosquesina está objetivamente constituida por el conjunto de los valores sociales bosquesinos que hemos puesto en evidencia y sustentado con las conductas observadas en las personas

bosquesinas. En el acápite finale damos, entonces, a título de resumen, la lista de estos valores sociales constitutivos de la identidad bosquesina. Este conjunto de valores explicitados por nuestro estudio nos procura los criterios según los cuales podemos, en diálogo con las comunidades, **evaluar el impacto socio-cultural**, que tendrá cualquier proyecto, que el Estado u otro organismo o empresa propone desarrollar en territorio bosquesino, satisfaciendo de esta manera la obligación de “**consulta**” que figura en el Convenio 169 de la OIT.

En la visión de la élite, el afán principal del bosquesino es ganar más dinero. En el transcurso de este volumen nos toca relativizar este afán, pero en un acápite final volvemos sobre el tema del “dinero” para describir un manejo bosquesino del dinero que se parece en muchos aspectos al gusto de “mitayar”. Podemos decir, entonces, que el dinero es, hasta cierto punto, para el bosquesino, una nueva forma de “**mitayo**”.

Contemplamos en un acápite aparte el desfase, la distancia entre la visión que tienen las élites regionales del bosquesino y la realidad bosquesina tal como la hemos analizado. Aceptar esta realidad conforme a nuestro análisis obliga a los responsables políticos y tecnocráticos a reflexionar para formarse una nueva idea del llamado “**desarrollo sostenible**” – una idea nueva en cuanto a sus métodos, contenidos, fines y formas.

Y, finalmente, concluimos este tomo con una especulación sobre la “**peruanidad**” la que nos hace pensar que varios valores sociales, identificados por nosotros como bosquesinos amazónicos, están presentes, de manera no dominante, sino marginal, – en ambientes sociales circunscritos a determinadas situaciones – en la sociedad peruana y que son ellos los que dan el calor afectivo a la “peruanidad” tal como lo “sienten” los ciudadanos de este país.<sup>3</sup>

A pesar de que estimamos que el estudio de la sociedad bosquesina no está totalmente acabado – faltaría definir lo que es “ciudadanía bosquesina” y tener ideas más precisas sobre las funciones de dinero en la sociedad bosquesina (que son temas que podrían tratarse en un tercer volumen) –, pensamos que el presente texto ofrece una cosecha abundante de hechos observados y una interpretación novedosa de la sociedad bosquesina. La base de datos disponible en el IIAP sustenta

---

<sup>3</sup> Damos toda la razón a una observación de nuestro lector crítico, el colega huitotólogo colombiano Juan Álvaro Echeverri, quien ha percibido con claridad que los llamados “valores bosquesinos” aquí explicitados y la forma de la “identidad” vinculada a ellos, son compartidos, en gran parte, por muchas sociedades rurales del mundo y que, lo que decimos de la “peruanidad”, también vale para otros países de América Latina. Nos hemos limitado, en nuestro texto, a enfocar la sociedad peruana en la que ha tenido lugar la presente investigación.

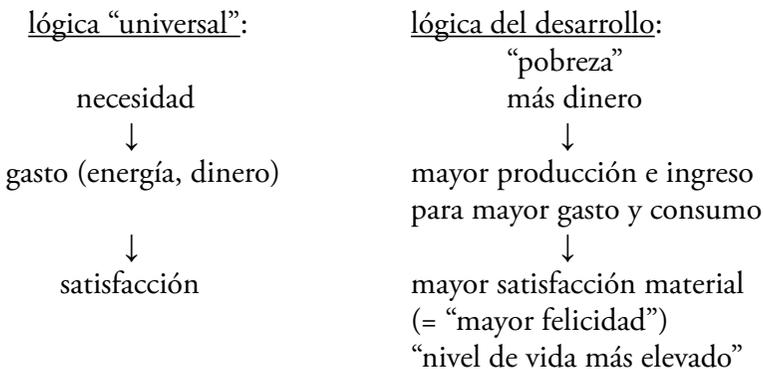
lo que estamos exponiendo. Pero, antes de todo, esperamos que esta interpretación logre cuestionar los prejuicios *etnosuficientes* de los lectores urbanos frente a la sociedad bosquesina, formar en los lectores urbanos una visión *positiva* de la sociedad bosquesina y despertar la inquietud por *nuevas políticas de desarrollo* que tomen en cuenta las cualidades positivas de la sociedad bosquesina. Comprender ¿qué significa para los bosquesinos "autonomía", "libertad", "autoridad" y "democracia"? sólo tiene sentido si la comprensión de estos conceptos tiene un alcance social, es decir, si el lector, gracias a esta nueva comprensión, se convence de una nueva necesidad: la de políticas alternativas de promoción social y de desarrollo en beneficio de la población rural amazónica que se adecuen a las maneras bosquesinas de satisfacer las necesidades y a los principios que rigen la sociedad bosquesina y su democracia activa.

El lector bosquesino, por su parte, descubrirá lo que – de alguna manera – “ya sabe”, pero sin haberlo “pensado así”, es decir: sin haber sabido expresarlo porque su tipo de sociedad siempre ha sido ignorada de la sociedad dominante, cuyo sistema educativo y discurso supuestamente “civilizador” se esforzaron a inculcarle, desde la escuela y a través de las actividades misioneras, los valores sociales que sustentan la sociedad capitalista y la economía liberal (la ley del más fuerte, la acumulación de bienes y capital, la competitividad, el egoísmo, el individualismo...). Eso explica por qué al bosquesino, hasta ahora, le han faltado las palabras que le hubieran permitido expresar y valorar sus propios valores sociales y defenderlos ante los actores de la sociedad nacional, afanados a imponerle un modelo social ajeno, cuyo fracaso social y ecológico se vuelve cada día más evidente. La dominación es una realidad que se nos revela, precisamente, en la imposición de valores sociales ajenos, urbanos, a través de la educación escolar, que ha quitado al bosquesino el espacio social y la iniciativa de expresar con su voz y sus palabras sus propios valores. Nuestro trabajo quiere dar al bosquesino esta voz y las palabras adecuadas para que él pueda identificar en sus conductas y representarse verbalmente sus valores a fin de nombrarlos y reivindicarlos.

# CAPÍTULO III : CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN DOMINANTE DE “NECESIDADES”

## *La insuficiencia de la doctrina económica liberal clásica*

La teoría económica liberal clásica, cuya lógica subyace a las políticas y los proyectos de desarrollo diseñados, particularmente, en los países “neo-liberales” del Sur (bajo los imperativos del FMI, BM y presiones de los países del Norte), asume que el ser humano, en general y siempre, actúa movido por la siguiente lógica:



El ser humano es un ser siempre menesteroso que trabaja para satisfacer sus necesidades, supuestamente ilimitadas; al trabajar, obtiene dinero con que consume, satisfaciendo así sus necesidades. Los bosquesinos, siendo “(extremadamente) pobres”, carecen de dinero para satisfacer sus necesidades; desde luego, hay que ayudarles a que aumenten su producción y, con eso, sus ingresos, para que puedan consumir más y satisfacer las necesidades que hasta ahora quedan insatisfechas. Es eso el objetivo de los “proyectos de desarrollo”.

Esta lógica asume que el mercado es el lugar donde el ser humano satisface sus necesidades y que la satisfacción consiste en el consumo de bienes y servicios adquiridos en el mercado.

Al observar sólo superficialmente la vida bosquesina, nos damos cuenta en seguida que eso es sólo parcialmente el caso. No todas las necesidades diarias están satisfechas con bienes o servicios comprados en

el mercado. El bosquesino consume en parte lo que él mismo produce o adquiere en la naturaleza, sin recurrir al uso de dinero. Además, satisface plenamente necesidades humanas que los habitantes de la ciudad sólo satisfacen en grado menor: la movilidad y la sociabilidad, de las que hablaremos más adelante.

Al observar la vida bosquesina de manera más detenida, durante largas épocas de convivencia, descubrimos que la satisfacción del bosquesino no se limita al consumo, como lo pretende la lógica económica convencional, sino permea la totalidad de la vida cotidiana y que, desde luego, debemos asumir una variedad de necesidades que la economía de mercado ignora, pues se trata de necesidades que el mercado, precisamente, es incapaz de satisfacer.

En términos genéricos, tales como aparecen en los rubros de la macroeconomía, el mercado satisface las “necesidades básicas” de alimentación, vivienda, vestimenta (acomodación corporal), salud. La cultura (acceso a información, conocimientos, diversión: libros, periódicos, música, videos, teatro, internet ...) no aparece como “necesidad básica” y, considerada un lujo, está ausente de las políticas de desarrollo, a pesar de que una parte del mercado fomenta este tipo de consumo. La educación, que prolonga la familia en la formación de las nuevas generaciones, es reconocida como “necesidad básica”, pero ha escapado por mucho tiempo a los intereses del mercado y ha sido asumida como una obligación del Estado. En los tiempos recientes de la expansión de la economía neoliberal, se ha observado la tendencia a “rentabilizar” la educación, es decir, de convertirla en un bien de consumo por el cual el educando tiene que pagar. Las escuelas privadas para hijos de las clases sociales privilegiadas ya tienen una larga historia, así como las academias que preparan al ingreso en una universidad, pues tienen que remediar a las deficiencias de los colegios públicos y, de hecho, crean un filtro económico para el ascenso social. La multiplicación de las maestrías universitarias en años recientes — sea vía cursos asistenciales, sea a distancia vía internet — se explica, precisamente, por haberse vuelto un negocio de las universidades — aun estatales —, pues incumbe a los alumnos de financiar la totalidad de los gastos y beneficios institucionales.

El gusto de consumo es tomado en cuenta por el marketing (la publicidad, promoción de ventas ...) a nivel de la economía empresarial: el marketing responde, en primera instancia, no a “necesidades básicas”, sino despierta deseos y crea desiderata. De hecho, no es el *mercado* que amplía el abanico de bienes consumibles — el mercado de por sí no “hace” nada —, son las *estrategias de conquista* del mercado de las empresas

las que hacen que cada día aparezcan nuevos productos consumibles en los lugares de mercado. Estas estrategias de conquista del mercado utilizan la manipulación psicológica de los consumidores. Las empresas producen bienes apostando a formas culturales y estéticas (moda) que correspondan al gusto de los consumidores, a menudo asociándolas, en sus campañas publicitarias, con fantasmas sexuales (con mujeres calatas, seductoras, provocadoras... que los consumidores desean y que las consumidoras quieren ser imitándolas). Las empresas productoras y vendedoras no sólo responden a gustos ya existentes, sino crean nuevos gustos mediante la promoción de nuevas formas culturales e innovaciones técnicas, esforzándose a crear *modas* (las “marcas” de vestimentas, zapatillas, gaseosas, whiskys, cervezas y de toda clase de cachivachis y bienes accesorios a la vida y superfluos en términos de “necesidades básicas”). Las empresas, creando siempre nuevos desiderata por sus innovaciones en la oferta, ya no apuntan a satisfacer “necesidades básicas” sino a despertar nuevos deseos, con el fin de aumentar el consumo, y, por ende, las ganancias de las empresas productoras y comercializadoras. Esta trayectoria innovadora, que muchos llaman “progreso”, se realiza con cierto éxito en una sociedad totalmente monetarizada. Decimos “con cierto éxito”, pues el acceso al consumo en esta sociedad es desigual por la distribución desigual de la riqueza y los ingresos, y hay sectores populares pobres que están excluidos del consumo de lujo y no pueden participar en el consumismo de marras.

El bosqueño está expuesto a los tentáculos publicitarios y promocionales del marketing cuando visita la ciudad o mira la televisión, pero su exposición no tiene la intensidad que soporta el ciudadano urbano. La confrontación ocasional con las ofertas del mercado, sin embargo, despierta sus deseos y hace que formule desideratas. Ingresos coyunturales oportunistas importantes (PH: madera; SR: arroz, leña, pescado; SE: plátano, peces ornamentales, camu-camu, madera) le permiten a veces satisfacer estos desiderata: comprar truzas, pantalones, zapatillas, faldas y blusas de moda, juguetes, una radio, un televisor, un generador de corriente, ... Los comuneros que son maestros o enfermeros en actividad o jubilados y reciben un sueldo o una pensión mensual se endeudan con un banco o un usurero para satisfacer tales desiderata (PH, SE, SR). Este tipo de consumo, desde luego, es esporádico, casual, y no todos los comuneros tienen acceso a ello. La cotidianidad bosqueña, más bien, se caracteriza por escasez de dinero, un consumo mercantil modesto y un sustento con productos propios. A esta cotidianidad de gastos monetarios modestos, sin embargo, se añaden, ocasionalmente,

oportunidades de lo que llamamos “consumo suntuario”: ingresos puntuales masivos, que permiten un consumo abundante en el mercado. Más adelante fundamentaremos y precisaremos estas afirmaciones.

La satisfacción de los gustos de consumo mercantiles en las comunidades bosquesinas no es diaria como en la ciudad y, a menudo, por la escasez crónica de dinero, no hay ni para asumir los gastos de salud cuando se presenta una enfermedad en la familia. Esta situación los economistas y desarrollistas la llaman “pobreza”, afirmando que la “economía de subsistencia”, atribuida a los bosquesinos, no logra satisfacer las necesidades humanas. Tal visión sólo tiene razón de ser, si asumimos que las necesidades humanas sólo se satisfacen por el consumo, y, en particular, por el consumo mercantil, y que la satisfacción humana se reduce al consumo de mercancías. La observación detenida de la vida cotidiana bosquesina nos enseña que esta visión es falsa, o, por lo menos, parcial, pues generaliza a toda la humanidad principios que los primeros economistas modernos del siglo XVIII (Adam Smith y otros) han postulado para fundamentar y explicar “científicamente” la economía en un Estado en vías de industrialización. Desde entonces, sin cambio fundamental a pesar de los cambios técnicos, sociales y ecológicos en las sociedades industriales y postindustriales desde el siglo 18, la ciencia económica ha mantenido la idea que el mercado, como mecanismo abastecedor y distribuidor de bienes, satisface las necesidades humanas y, por ende, es el mejor garante del bienestar humano. La doctrina económica del neoliberalismo, actualmente dominante y promotora de la globalización, adhiere estrictamente a ese credo ya antiguo. Por eso, la doctrina neoliberal no merece el componente “neo-“. Lo nuevo, que actualmente ocurre en la tendencia hacia la llamada “globalización”, no reside en la doctrina económica, sino en su pretensión a la implementación política absolutamente consecuente, cuando anteriormente había sido moderada por mecanismos de redistribución y cierto respeto de criterios de equidad social y económica (pensamos por ejemplo en el modelo alemán de la “economía social de mercado” de la post-guerra o en la existencia de una central nacional de planificación socio-económica en los gobiernos gaullistas en Francia; también el modelo económico keynesiano adoptado por EEUU después de la crisis de finales de los años 20 del siglo XX, preveía una regulación gubernamental). La colusión actual entre los actores económicos empresariales y los políticos — que se vuelve visible no sólo en las nuevas leyes y reglamentos nacionales e internacionales que subordinan los intereses sociales comunes a los intereses empresariales particulares, sino también en las prácticas de corrupción que permean

el funcionamiento de todas las democracias formales actuales — apunta a abolir los mecanismos estatales reguladores vigentes durante la mayor parte del siglo XX y que fueron conquistados por las luchas y aspiraciones sociales de las clases menos favorecidas (los partidos socialistas y los frentes populares occidentales en Europa, ciertos “gobiernos revolucionarios” y partidos progresistas en América Latina).

La ya antigua doctrina económica liberal, que los personajes políticos de hoy, financiados y promocionados por las empresas, y las instituciones financieras como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) aspiran a aplicar con las últimas consecuencias mundiales, — esta misma doctrina los responsables de un supuesto desarrollo en los países del Sur — que llamamos “desarrollistas” — la han hecho suya, y sus *aprioris* — su ideología — subyace a todas sus propuestas. Lo podemos demostrar mediante las siguientes ecuaciones implícitas en esas propuestas:

mayores ingresos = mayor acceso al mercado = mayor  
satisfacción de necesidades = mayor bienestar = mayor  
felicidad

Estas ecuaciones orientan los proyectos que los desarrollistas conciben, planean y ejecutan “en beneficio” de la sociedad bosquesina, que carece del nivel de consumo mercantil urbano y que, desde luego, dizque, no satisface sus necesidades, es menesterosa y “pobre”.

Este diagnóstico de la “pobreza” toma como nivel económico referencial el medio urbano de clase media que beneficia de ingresos monetarios regulares y suficientes para abastecerse diariamente — e inclusive en casos de emergencia de salud — de los bienes y servicios ofrecidos en el mercado. Se estima (1) que esta clase social satisface el conjunto de sus necesidades básicas en alimentación, acomodación (vivienda, vestimenta), salud y educación, (2) que su nivel de consumo debería generalizarse a toda la población y (3) que una mayor participación de la población rural en el mercado por medio del aumento de su producción le dará acceso a este nivel urbano de consumo y significaría, se dice, mayor bienestar para ella.

La doctrina económica liberal afirma que el ser humano es racional y que su racionalidad económica consiste en alcanzar los mayores beneficios con el mínimo de costos (teoría de la maximización). Para la empresa, el mayor beneficio se expresa en términos de ganancias monetarias; para el consumidor, el mayor beneficio consiste en la mayor cantidad o calidad

de un bien o servicio al menor precio. En ambos casos, el dinero es, a la vez, el referente para apreciar y justificar el comportamiento racional del actor económico y su factor motivador. El motor de toda la economía, vista desde la perspectiva liberal, es el afán de los actores económicos — las empresas y las personas — de ganar más dinero, sea vendiendo más a mayor precio, sea comprando más o mejor a menor precio.

Consecuentes con esta visión, los desarrollistas suponen que los bosquesinos son personas que tienen un comportamiento económico conforme a la doctrina liberal y que, desde luego, este comportamiento es motivado por el afán prioritario de obtener mayores ingresos en dinero y salirse de la pobreza por medio de un mayor consumo mercantil.

El fracaso de los proyectos de desarrollo productivos en las comunidades bosquesinas (Gasché 2004) hasta la fecha no ha cambiado la posición dogmática de los políticos y promotores del desarrollo. Aun cuando se innova en las temáticas, promoviendo, por ejemplo, el econegocio y el ecoturismo, el papel decisivo y supuestamente motivador sigue jugando la voluntad de ganar más dinero que se imputa al actor bosquesino.

### ***“Economía” bosquesina***

Pensamos que unas observaciones simples, que podrían hacer los mismos desarrollistas si se interesaran al destino de sus proyectos más allá del periodo de su financiación, contradicen el *a priori* económico liberal. Si los bosquesinos estuvieran tan motivados por ganar más dinero, (1) ¿por qué, en San Antonio del Pintuyacu (afluente del Nanay), el criadero de chanchos de raza construido con cemento por los mismos comuneros con el apoyo y a sugerencia de FONCODES ha sido abandonado apenas terminado el proyecto oficial, los chanchos vendidos, matados o, en una o dos familias, en seguida cruzados con chanchos criollos? (2) ¿por qué las dos piscigranjas en Santa Rosa (Bajo Ucayali), implementadas con el apoyo de FONCODES y Caritas, están fuera de uso y el molino de arroz, donado por FONCODES, es usado sólo casualmente? (3) ¿por qué en Santa Elena (Medio Tigre) las 17 jaulas para crianza de peces en la cocha, promovidas en 2001-2002 por la ONG italiana Terra Nuova, se han dejado deteriorar y desaparecieron 6 meses después de la salida de la ONG? (4) ¿por qué, en Pucaurquillo huitoto (Bajo Ampiyacu), 16 piscigranjas ya acabadas o a medio hacer, promovidas en los años 1990 por FONCODES e instaladas con mucho trabajo por los mismos comuneros, están vacías y no producen? El mercado para estos productos no falta y está cerca, en Iquitos, hay demanda constante de carne de

chanchos; en Requena, el pescado se compra a diario y el arroz pilado se podría vender a mayor precio, y en Pebas, hay días en que falta el pescado en el mercado local. El pescado en SE se podía salar y vender en Iquitos. Los ejemplos de este tipo se podrían multiplicar al infinito y en campos tan variados como el cultivo de camu-camu, la crianza de gallinas, la reforestación, la crianza de majás etc. “Ahí está la plata”, dicen los promotores, pero parece que el bosquesino no entiende.

¿Podemos satisfacernos con esta constatación o hay que comprender algo más?

Para comprender la contradicción que observamos entre los proyectos de desarrollo que pretenden procurar mayores ingresos a los bosquesinos y el desinterés de éstos en las actividades que harían posible estos mayores ingresos debemos evaluar críticamente las nociones de “necesidad” y “bienestar” con que los desarrollistas suelen justificar sus propuestas.

“Necesidad” y “bienestar” son palabras que están en la boca de cualquiera y se manejan con frecuencia en los discursos políticos y desarrollistas para justificar cierta urgencia de acción y su motivación. Todo el mundo piensa saber de qué se habla cuando se pronuncia estas palabras. Al oponer “necesidad” a “deseo” y “bienestar” a “disciplina”, y al precisar los elementos del contraste entre ambos términos de cada par, esperamos echar una nueva luz sobre el sentido de estas palabras e inducir un uso más cauteloso y juicioso vinculado a un actuar alternativo que no obedezca a las lógicas desarrollistas habituales proyectados sobre el ámbito bosquesino, pero que se acerque más a la *lógica de vida* subjetiva de esta población.

## *Necesidades y desiderata*

Reconocemos que el bosquesino nos manifiesta su deseo de tener más dinero y de poder comprar más cosas. Pero ¿podemos concluir por eso que él está motivado para hacer lo necesario y lo posible para satisfacer este deseo? Ciertamente no, pues eso, precisamente, nos demuestran los ejemplos citados de los proyectos fracasados. Para ver más claro en esta situación aparentemente contradictoria y que desmiente la racionalidad económica liberal, nos parece importante reconocer, por un lado, que el bosquesino, en sus actividades y por medio de ellas, satisface sus necesidades; pero que, por otro lado y además de estas necesidades que él satisface diariamente, tiene deseos de consumo inspirados por el mercado y orientados hacia él. Cuando este deseo cuaja en un objeto (un bien o un servicio) preciso y formulado, llamamos este objeto un “desideratum” (plural: “desiderata”): un par de zapatillas o un pantalón de última moda,

una motosierra, una radio, un televisor... De esta manera distinguimos las *necesidades* que el bosquesino satisface cotidianamente, sin distinguir *a priori* si recorre o no al mercado, y los *desiderata* que el bosquesino no satisface, de los que sueña, o que sólo satisface ocasionalmente, cuando se presenta la oportunidad de un mayor ingreso, sea por un adelanto (endeudamiento o préstamo), sea por una venta o un servicio coyuntural, excepcional (madera, cosecha de arroz, jornales trabajados).

Al afirmar que el bosquesino satisface sus necesidades y que lo que no satisface son sus *desiderata*, ponemos al bosquesino en un mismo horizonte que el urbano: ambos satisfacen sus necesidades, aunque cada uno en un nivel diferente de consumo, y ambos tienen *desiderata* que no satisfacen o sólo ocasionalmente. Con eso reconocemos que la palabra “satisfacción” tiene, en cada caso, un contenido diferente y que lo mismo vale para los *desiderata*: el bosquesino sueña de una red-trampa, de un pequepeque o de una motosierra, el urbano de un carro o de una lavadora eléctrica. La necesidad y su satisfacción son nociones relativas. El sujeto bosquesino no tiene las mismas necesidades que el sujeto urbano, aunque pueda desear todo aquello que tiene el sujeto urbano (mientras que éste puede desear ciertas ventajas de la vida bosquesina — independencia, tranquilidad, cercanía de la naturaleza —, sin desear sus condiciones materiales, lo que él llama “pobreza”). Sus necesidades el bosquesino las satisface diariamente, no así sus *desiderata*; el sujeto urbano, igual.

Con este enfoque hemos dado, a nuestro parecer, un paso importante para acercarnos a la realidad bosquesina sin los prejuicios urbanos y los de la economía liberal. En vez de apreciar al bosquesino como un ser fundamentalmente carente e incapaz de satisfacer sus necesidades básicas, como lo ven los desarrollistas, es decir, en vez de ver al bosquesino desde una perspectiva siempre y fundamentalmente negativa, lo reconocemos como un ser humano plenamente capaz de satisfacer *sus* necesidades (que no son *nuestras* necesidades urbanas), es decir, lo vemos como un ser positivo, que, satisfaciendo sus necesidades, es un ser racional, aun cuando su racionalidad no es la misma que la que orienta y motiva al sujeto urbano o la que los economistas liberales consideran – erróneamente – ser la racionalidad universal, la única valedera.

Esta posición valorativa, positiva, en la apreciación del sujeto bosquesino, crea un punto de partida nuevo para proyectos de desarrollo. Éstos, desde luego, ya no apuntan a remediar a una supuesta “pobreza”, a supuestas carencias congénitas, ni a pretendidas “necesidades”; éstas, el bosquesino las satisface. **Los proyectos de desarrollo, al contrario, tendrán el propósito de satisfacer *desiderata*, es decir, objetivos que**

**el bosquesino desea, sin que esté forzosamente dispuesto a hacer los esfuerzos posibles y necesarios para su satisfacción.**

Después de resumir de esta manera el fondo de nuestras experiencias y de nuestro planteamiento, nos parece importante explayarlo con más detalles a fin de dar a entender al lector todos los alcances que se derivan de dicho planteamiento.

El uso *etnosuficiente* de la noción de “necesidad”, tanto en los discursos políticos, como en una gran parte de los discursos académicos, nos obliga a plantear una posición teórica “discutible” frente a esa noción “de sentido común” y, desde luego, a definirla explícitamente. De hecho, la “pobreza” de la población bosquesina se suele argumentar con “necesidades” no satisfechas. La no satisfacción de necesidades se diagnostica entonces tomando como medida referencial el estándar de vida urbano. Por consiguiente, la vida bosquesina aparece como una vida carente de una serie de elementos que satisfacen necesidades diarias en la vida urbana: desagüe, agua corriente, electricidad, pistas carrozables, disponibilidad de fármacos industriales y servicios médicos, nivel de ingreso, alimentos, etc. De esta manera se formula una apreciación objetiva por medio de la comparación, pero ésta no toma en cuenta la apreciación subjetiva del actor bosquesino. Además, la apreciación objetiva valora, *a priori* y subjetivamente, el universo urbano como superior y como referente universal del estándar de vida y el universo bosquesino como inferior, menesteroso y aspirando al estándar de vida urbano. Tal posición parece confirmada por las solicitudes de dinero y apoyo que formulan los bosquesinos frente a visitantes provenientes de la ciudad o frente a las instancias locales y regionales de la administración pública o de las ONGs.

Nuestras observaciones realizadas durante varios decenios en las comunidades amazónicas que no se limitaban a registrar lo que los bosquesinos decían (“solicitando” a menudo su palabra), sino, además, comparaban sus palabras con sus actos (lo que en la realidad “hacían”), nos revelan que este tipo de discurso no refleja las motivaciones del bosquesino entendido como un *actor* subjetivamente motivado, sino su posición de *sumiso* a un Estado y una sociedad nacional paternalistas, dominantes, que ofrecen oportunidades (ayudas, proyectos, regalos...), que al bosquesino le gusta aprovechar (aceptando las propuestas de los actores urbanos) o que el bosquesino toma la iniciativa de promover formulando solicitudes frente a los poderes urbanos. Lo confirman los múltiples proyectos realizados con comunidades bosquesinas en los últimos años (1) cuyas actividades han cesado tan pronto se paró el flujo

financiero o de regalos, y (2) cuyas infraestructuras han sido abandonadas (generadoras de luz, piscigranjas, molinos de arroz, galpones de pollos, establos de cerdos, plantaciones remontadas, etc.) desde que el proyecto se terminó o que se entregaron los materiales. Todos estos proyectos y ofertas habían encontrado la aceptación *verbal* positiva de los comuneros (inclusive su firma en documentos de solicitud y compromiso), pero, *en los hechos*, no han comprometido a los comuneros como actores motivados. La divergencia entre el discurso bosquesino — aprobatorio o solicitante — frente a un actor de la sociedad dominante y las motivaciones propias del bosquesino para actuar caracteriza lo que llamamos la “ambivalencia” de los sujetos dominados (Gasché 2008). Las propuestas de proyectos o ayudas de las instancias urbanas han sido concebidas por los expertos en función de “necesidades”, que no son otra cosa que las “carencias” que aparecen cuando se compara el marco material de la vida urbana con el de la vida bosquesina. Y los mismos bosquesinos expresan sus “necesidades” en función de lo que saben que el promotor urbano está dispuesto a “dar”, con el fin de tener acceso — oportunamente, coyunturalmente — a las donaciones y apoyos, sin que la aceptación de éstos les comprometa con actividades o responsabilidades por más tiempo que dure el proyecto y la llegada de recursos materiales o financieros. Por esta razón, los proyectos de desarrollo realizados en comunidades bosquesinas suelen fracasar y las infraestructuras perderse.

Las necesidades que orientan a los expertos en la concepción de los proyectos y ayudas no corresponden a necesidades para cuya satisfacción el bosquesino se compromete activamente. Las actividades del bosquesino son motivadas por necesidades de otra índole, pues las que los expertos proyectan sobre los bosquesinos no les motivan, aun cuando se les da los medios y conocimientos de los que carecen. Las necesidades subjetivamente valoradas y priorizadas por los expertos urbanos y atribuidas por ellos a los bosquesinos no corresponden a las necesidades que motivan las actividades de los bosquesinos; sólo corresponden a desiderata coyunturales, oportunistas.

De esta situación deducimos que lo que motiva las actividades bosquesinas no es lo que los expertos urbanos imaginan y asumen *a priori* y con lo que quieren orientar e influenciar las actividades bosquesinas. Al no corresponder a estas expectativas de los promotores urbanos, los bosquesinos manifiestan la vigencia de sus propios valores y su *autonomía* en relación a los valores que determinan las razones de actuar en la ciudad. Esta autonomía constituye el universo de *libertad* en el cual el bosquesino elige y decide según sus criterios y preferencias “propios”. (La definición

del contenido de este adjetivo “propio” se encuentra en nuestro marco teórico que hemos empezado a exponer en el primer tomo de esta obra y que seguiremos exponiendo a continuación).

Frente al uso objetiva y etnosuficientemente valorado de la noción de “necesidad” que lleva al fracaso de los proyectos, proponemos manejar una noción subjetiva de “necesidad” que nos permite comprender al actor bosquesino como potencial autogestionario de *su* desarrollo. **Sólo lo que el bosquesino está subjetivamente motivado y dispuesto a realizar por medio de sus actividades contribuye a un desarrollo real, es decir, duradero.**

Frente al abuso tecnocrático de la noción de “necesidad”, que ha inducido propuestas de desarrollo y métodos de promoción siempre fracasados, nos incumbe instaurar un uso de esta misma noción que tome en cuenta las motivaciones subjetivas de los actores bosquesinos y que, en función de estas motivaciones subjetivas, nos lleve a plantear alternativas de proyectos y métodos que respondan a y se articulen con éstas.

Respondiendo a esta exigencia, tomamos la noción de “necesidad” en el sentido más limitado que tiene cuando hablamos, por ejemplo, de “las necesidades del hombre de Neanderthal, del Quichua incáico, del hombre en la Edad Media”, etc. En este uso, las necesidades son *relativas* a una época, a una sociedad; cada una tiene sus necesidades propias que no son las mismas o sólo parcialmente. En cambio, el uso tecnocrático de la palabra erige el modelo de la civilización urbana post-industrial y “occidental” como referente universal y *absoluto*, en comparación con el cual todas las otras sociedades y civilizaciones actualmente existentes sólo pueden ser “carentes”, menesterosas; y este uso tecnocrático, al mismo tiempo, implica que se asume que la mayoría de los seres humanos del globo terrestre no satisfacen sus necesidades y sólo las satisfarán cuando habrán alcanzado el estándar de vida urbano post-industrial.

La atribución de un valor absoluto a la palabra “necesidad” y su identificación con el estándar de vida urbano manifiestan la posición dominante de la sociedad urbana y sus élites tecnócratas frente a cualquier otro estándar de vida y forma de sociedad. La indiferencia de estas élites frente al fracaso de sus proyectos y su apego al valor absoluto de “las necesidades” y al modelo socio-económico urbano se arraiga en los beneficios que los proyectos de desarrollo traen en mayor cantidad a ellas mismas que a los bosquesinos, y eso en forma de sueldos, viáticos y equipos que les permiten mejorar su propio estándar de vida urbana. Son éstos los incentivos que animan la subjetividad de los tecnócratas urbanos a formular siempre nuevos proyectos para drenar hacia ellos el

dinero de los fondos nacionales e internacionales, privados y públicos, sin preocuparse del fracaso de sus iniciativas, las que, sin embargo, procuran al bosquesino ingresos o insumos coyunturales que corresponden a sus expectativas, pero que no se vuelven factores de desarrollo por falta de la motivación subjetiva de parte del bosquesino. **El bosquesino dizque “pobre” no es más que un pretexto discursivo para conseguir fondos que benefician en mayor escala a la tecnocracia urbana que a la sociedad rural.**

Tomar la palabra “necesidad” en un sentido relativo tiene como consecuencia que se acepte que el bosquesino satisface sus necesidades y no es un ser *a priori* carente y “pobre”. Así como se asume que el romano de la Antigüedad o el bushmano de África del Sur han satisfecho — a su manera — *sus* necesidades, asumimos que el bosquesino — a su manera — satisface *sus* necesidades, y, por consecuencia, lo que no satisface, *no* son *sus* necesidades. Visto de esta manera, el bosquesino se vuelve un ser plenamente responsable y capaz de satisfacer sus necesidades (cuando, al contrario, en el discurso tecnocrático, aparece como irresponsable, ignorante, atrasado, pobre y necesitado: una lacra del subdesarrollo). A consecuencia, comprendemos las actividades del bosquesino — su manera de organizar su vida y su trabajo — como motivadas por las necesidades y como medio para satisfacerlas. Al revés, todo aquello que el bosquesino puede expresar verbalmente como “necesidades”, pero para cuya satisfacción no está dispuesto a modificar *sus* actividades y se limita a esperar la beneficencia del Estado y de la sociedad dominantes y paternalistas, — todo aquello no lo llamamos “necesidades”, sino “desiderata” (plural de “desideratum”). El hombre es una “máquina deseante”, según el filósofo francés Gilles Deleuze, pero sólo lo poco de sus deseos que logra realizar por sus actividades son “necesidades” *reales*, pues las satisface. Lo que no satisface, queda deseo, son “desiderata”; éstos precisamente incitan al bosquesino a pedir que sean satisfechos por el Estado y la sociedad paternalistas. De ahí las solicitudes de las comunidades y su aceptación de todas las ofertas materiales, sin cambiar por lo tanto sus actividades y comprometerse activamente con un proyecto más allá de la aceptación de la afluencia pasajera de beneficios materiales.

La experiencia de los proyectos en el medio bosquesino demuestra claramente que la satisfacción de un desideratum no crea una necesidad que motiva nuevas actividades para satisfacerla — y desencadenaría un “proceso de desarrollo”. Éste no tiene lugar. Las ruinas de los proyectos e infraestructuras que se observan en casi todas las comunidades bosquesinas nos lo atestiguan. Al inicio, han satisfecho un desideratum, mas no una

necesidad (al revés de lo que pretendían siempre los tecnócratas). Al mismo tiempo, son la prueba del ejercicio de una autonomía bosquesina, que está arraigada en el universo bosquesino (no urbano) de necesidades.

Sólo si reconocemos al bosquesino como un ser capaz de satisfacer sus necesidades, le reconocemos la dignidad humana, anclada en su autonomía objetiva (frente a los valores dominantes) y en su libertad subjetiva (frente a las opciones que se le presentan en su cotidianidad), — dignidad que, sin cuestionamiento, solemos atribuir a la persona urbana —, y renunciamos a apreciarlo como persona de “segunda categoría” (García 2007) —, es decir: pobre, menesteroso, subdesarrollado, improductivo, indolente, perezoso, inculto, ignorante.... Cualquier participación nuestra en un proceso de desarrollo debe motivarse en este reconocimiento y, desde luego, enfocar al bosquesino como actor social *positivo*, con quien se debe construir el desarrollo (cuando, hasta ahora, prevalece una imagen *negativa* del bosquesino a la cual los promotores pretenden “remediar” con sus proyectos).

De este cambio de enfoque, las personas socialmente motivadas entre los tecnócratas — ¡y las hay! — deberían enterarse y esforzarse a comprender el universo socio-cultural en detalle y en su lógica intrínseca, subjetiva, si quieren participar en un proceso de desarrollo activamente sostenido por los mismos bosquesinos.

La distinción que hemos claramente formulado entre necesidades y desiderata, si comparamos la realidad bosquesina en dos épocas, pongamos, separadas de 30 años, parece tener contenidos diferentes, de manera que hoy observamos objetos en una comunidad que parecen haberse vuelto necesidades, cuando, veinte años atrás, sólo han sido desiderata.

*En 1980, en el Ampiyacu, había comunidades que no tenían motor fuera de borda y sus habitantes se movilizaban en canoa y a remo, inclusive a largas distancias; algún maestro, enfermero o comerciante eran propietarios de un motor fuera de borda. Nadie tenía motosierra. Treinta años después, los pequeques están difundidos entre casi la mitad de los comuneros; los que trabajan la madera, han recibido su motosierra de su habilitador. Los techos en calamina y los pisos y paredes de tabla son mayoritarios en Pucaurquillo, cuando, hace 30 años, eran excepciones notables. Eso nos permitiría decir que hoy en día estos objetos, que antes eran desiderata, ya se han vuelto ser una necesidad porque los dueños hacen los esfuerzos necesarios para mantener estos*

*equipos en estado de funcionamiento, es decir, se esfuerzan en sus actividades diarias de ganar el dinero necesario para la compra de insumos y repuestos. Sin embargo, la realidad no es tan simple, pues vemos que los motores a menudo no son propiedades estables. Una enfermedad o los estudios de un hijo en la ciudad hacen que el dueño venda su pequepeque para obtener dinero en efectivo. Un dueño de motosierra puede ver su instrumento confiscado por su habilitador, si no ha producido la cantidad de madera suficiente para cancelar su deuda. A mediados de los años 80, cuando la comercialización ilegal de la coca tenía cierto auge, se veía en las casas radios y equipos de sonido potentes, motores fuera de borda nuevos y otros atuendos de lujo. Pero todo eso volvió a desaparecer cuando este negocio se interrumpió por la intervención de la federación (FECONA) y las amenazas de la policía.*

La transición de un objeto de un desideratum a una necesidad es un proceso lento y complejo, que no va en línea recta hacia adelante, sino que hace muchos retornos debidos a las oportunidades cambiantes de ingresos en las comunidades.

*En **Pucaurquillo**, el mayor nivel de consumo material, en comparación con **Santa Rosa** y **Santa Elena**, se debe al auge de la extracción de madera, a los aportes regulares de las visitas turísticas (las que sin embargo están ahora disminuyendo) y al negocio de las artesanías en el cual todas las unidades domésticas están implicadas.*

El visitante de una comunidad bosquesina, desde luego, debe examinar el haber material de las unidades domésticas con reserva, tomando en cuenta que las propiedades de objetos industriales (aparatos, máquinas) a menudo son transitorias. Un comunero disfruta durante un tiempo de su motor o de su televisor; pero ocurre que una urgencia (salud, escolaridad...) le obliga a venderlo nuevamente. Y de esta manera, que es su manera, el bosquesino está ahorrando dinero invirtiéndolo en objetos de los que goza un tiempo, pero que puede volver a vender en caso de una necesidad mayor. Eso nos demuestra que objetos que parecen responder a una necesidad, en el fondo, revelan ser desiderata a los que renuncia cuando la satisfacción de una mayor o verdadera necesidad se lo exige.

## *Bienestar y disciplina*

En los antecedentes de nuestro marco teórico, hemos usado el concepto de *bienestar* para designar el estado general de satisfacción que el bosquesino alcanza por medio de sus actividades. Su dignidad humana reside precisamente en su capacidad de satisfacer sus necesidades y de asegurar su bienestar. La situación general de bienestar que diagnosticamos para las comunidades examinadas no excluye coyunturas dolorosas causadas por accidente, enfermedad, maldad y muerte o frustraciones por escasez. Pero se trata precisamente de momentos pasajeros que, si bien pueden modificar transitoriamente la orientación de las actividades cotidianas, no cambian la referencia a un bienestar comúnmente aceptado y activamente perpetuado.

El *bienestar* se describe en términos de las necesidades satisfechas y de las satisfacciones manifestadas en la ejecución de las actividades. La contraparte subjetiva de estas percepciones objetivas es la *disciplina* personal implícita en las actividades y conductas. Ella se manifiesta en el carácter repetitivo de las mismas acciones, de los mismos gestos y discursos, de los mismos comportamientos, de los mismos ritmos y sucesiones en las actividades. En este sentido, cualquier proceso técnico es la manifestación de una disciplina que regula las conductas humanas mediante valores, conciencia discursiva y gestual y automatismos afectivos, motrices y verbales. Pero los contenidos de la disciplina no son universales. La disciplina que manifiesta una persona urbana opera en campos de realidad distintos de los que abarca la disciplina bosquesina. Por ejemplo, el respeto de un horario, la especialización laboral, el manejo de un ambiente enteramente humanizado, la adecuación afectiva a un marco social laboral (formación de afectos secundarios) y la sumisión a una jerarquía social que confiere poder de mando a sus diferentes eslabones hacen contrastar la disciplina urbana con la disciplina bosquesina que se expresa (1) en la *pluriactividad* que exige de la persona bosquesina la capacidad de manejar un gran número de técnicas de adquisición y de transformación en función de la variedad de los recursos y biotopos accesibles y de los ritmos diarios y estacionales (climáticos, hidrológicos, biológicos), es decir, en relación con un medio natural poco antropizado (poco transformado por el ser humano); (2) en la cooperación familiar que sitúa el trabajo en el mundo de los afectos primarios; (3) en el ejercicio de la *solidaridad*, cumpliendo con derechos y obligaciones sociales implícitas en las relaciones sociales, (4) en el respeto de la *reciprocidad*, no sólo frente a parientes, aliados u otros miembros de la comunidad, sino también frente a las *fuerzas de la naturaleza* (“espíritus”, “almas”, “dueños” de

animales y plantas, “madre de monte”) con las que el bosquesino mantiene relaciones de intercambio y de control mutuo (para tratar malestares, enfermedades...) cuya significación social se expresa en el uso de términos de parentesco con que el bosquesino se dirige a estas fuerzas o “seres”, (5) en el reconocimiento de una autoridad que reposa sobre su capacidad de control de las fuerzas de la naturaleza (mediante “curaciones”, “visiones”, “investigaciones”), y no sobre el ejercicio material del poder (violencia, constreñimiento).

En este contraste entre los contenidos de la disciplina se arraigan los malentendidos de los visitantes urbanos que juzgan las conductas bosquesinas en función de sus propios criterios de disciplina a que se someten: un bosquesino que duerme en su hamaca a las 10 de la mañana es un perezoso (sin tomar en cuenta que ha regresado de la caza o la pesca a las 4 de la mañana, comido el producto de su labor y luego descansado); un bosquesino que no aparece en la labor planificada por el promotor es un incumplido (cuando esta planificación se ha hecho sin tomar en cuenta los derechos y obligaciones del bosquesino quien, en razón de éstos, tiene que participar en una minga o realizar una labor ya decidida); un padre que no corrige a su hijo rabioso es un irresponsable (cuando, para el bosquesino, son las especies naturales ingeridas las que confieren a una persona sus cualidades, las “dietas” siendo una forma común de disciplina en el medio bosquesino y “dieta” un componente esencial del proceso educativo y formativo, el cual, desde luego opera no sólo con medios sociales, sino también con medios naturales interpretados por el bosquesino como siendo “sociales”). Un bosquesino que no levanta la voz es un tímido (cuando el bosquesino siente la fuerza de la voz como una agresión y el signo de una voluntad de imposición que es incompatible con su respeto de la libertad). La práctica bosquesina de libertad resulta de la ausencia de poder de mando en la comunidad y de la igualdad (ausencia de jerarquía) entre las unidades domésticas de las que ninguna puede arrogarse el derecho de dar una orden a otra (cuando el ciudadano urbano siempre vive y trabaja bajo el mando de alguien, — en última instancia bajo el mando de la ley y sus sanciones; que ésta también se aplica al bosquesino es teóricamente justo, pero debe ser matizado por los resultados de nuestras encuestas.).

Se vuelve así evidente que *bienestar* y *disciplina* “en términos bosquesinos” difieren notablemente de lo que la persona urbana entiende bajo estas palabras. El abuso, la inmodestia que comete el ciudadano urbano consiste en pensar que bienestar y disciplina significan lo mismo para él y el bosquesino y en erigir en objetivos y universalmente válidos

los contenidos de *sus* nociones y querer someter a los bosquesinos a *sus* exigencias. Una actitud y voluntad de respeto de la alteridad, al contrario, exigiría del ciudadano urbano que reconozca los contenidos de sus palabras como subjetivos y de validez limitada a su propio universo socio-cultural y que se esfuerce a descubrir el sentido bosquesino de estas palabras para comprender las condiciones y motivaciones propias de su interlocutor en el proceso de desarrollo en el cual ambos participan. A la hora, estamos lejos de tal abertura. Nuestra propuesta metodológica basada en la convivencia, el interaprendizaje y la reciprocidad ofrece la posibilidad de una práctica alternativa.

Al pretender explicitar los contenidos de *bienestar* y *disciplina* “en términos bosquesinos”, corremos el riesgo de un malentendido, pues, con esta expresión, no nos referimos a términos pronunciados por los mismos bosquesinos, sino derivados de la observación de sus actividades y conductas (su praxis). Tratando de comprender la lógica implícita en la praxis bosquesina nos topamos con la contradicción entre lo que el bosquesino hace y lo que dice, sobre todo cuando se expresa ante una autoridad urbana. Por un lado, los discursos bosquesinos que acompañan sus actividades son componentes de ella y no la explicitan; eso no es su fin. Por el otro, los discursos dirigidos a visitantes urbanos son imitativos y alienados por los valores dominantes que niegan los valores bosquesinos (los que, sin embargo, se manifiestan en la praxis, en los modos de actuar). En estas condiciones, coincidiríamos con las fuerzas dominantes y las reiteraríamos, si tomáramos el discurso bosquesino a la letra. Nuestros “términos bosquesinos”, para reflejar la lógica de vida subjetiva (implícita en la praxis), son derivados de la observación de las actividades y conductas (praxis), pero escogidos de tal manera que puedan ser entendidos, fuera de los tecnócratas, de los mismos bosquesinos. De tal entendimiento esperamos la formación de una conciencia política bosquesina que hasta la fecha no ha encontrado ni su “autenticidad”, ni su “propio” discurso.

He aquí una posición metodológica que merece ser precisada claramente. Para nosotros, la realidad bosquesina no es reductible a lo que el bosquesino dice y expresa. Los llamados “estudios socio-económicos” que suelen realizar los ministerios e, inclusive, estudiantes universitarios se basan casi exclusivamente sobre cuestionarios a los que los bosquesinos están “sometidos” a responder. De la misma manera, los promotores y expertos se desplazan hacia las comunidades para escuchar lo que los comuneros les dicen, mas no se toman el tiempo para observar lo que hacen y como lo hacen en su cotidianidad. Para ellos, su comprensión se basa exclusivamente en los discursos bosquesinos que ellos mismos han

suscitado con sus preguntas y que interpretan sabiendo de antemano lo que significan. No hay sorpresa, no hay descubrimiento, sólo confirmación del sentido común dominante.

*Cuando hemos invitado a los responsables de las ONGs OXFAM y HIVOS a visitar la cuenca del Ampiyacu y, fuera de la reunión y conversación con los comuneros de **Pucaurquillo** y los dirigentes de la FECONA, quisimos que asistan a unas actividades (minga) y vean los resultados del trabajo bosquesino (plantaciones de pijuayo y chambira, piscigranja), se cansaron rápidamente por andar – sudando – sobre los caminos medio encharcados y a través de purmas y espinas y, en vez de seguir observando lo que los comuneros hacen, han preferido visitar otra comunidad, río más arriba, para escuchar lo que otros comuneros dicen, sin tener las bases concretas, prácticas, para comprender el sentido real de sus palabras, el cual sólo se puede entender en su relación con las actividades y las conductas sociales observables en éstas. Como todos los actores urbanos, estos responsables de ONGs practican lo que hemos llamado el “fetichismo de la palabra”, pues asumen que el comunero resume y expresa su realidad en palabras ante el visitante urbano que las solicita y no toman en cuenta que el discurso que un bosquesino dirige a tal visitante es, por un lado, “interesado” (sobre todo si el visitante representa una organización financiera), y, por el otro, tiene un sentido relativo, cuyo valor real sólo se puede comprender comparándolo y contrastándolo con la praxis bosquesina.*

La realidad subjetiva del actor bosquesino reside antes que todo en lo que le mueve en su vida diaria, sus actividades, que, para él, en gran parte, implican evidencias que no necesitan expresarse y, desde luego, no entran en sus discursos y, por eso, escapan a la atención del visitante urbano. Desde nuestro punto de vista, el valor real, operativo, de los discursos bosquesinos sólo se deja comprender si situamos los discursos en la praxis diaria, en el quehacer cotidiano del bosquesino, en relación con las evidencias implícitas, no dichas, pero no por tanto irreales.

La convivencia, el interaprendizaje y la reciprocidad nos entrenan a percibir e interpretar esa dialéctica entre el sentido implícito en las actividades y el sentido verbalmente manifestado por el bosquesino

(concomitante con la actividad y parte de ella, o enunciado *a posteriori*), porque nos obligan a ejercer y experimentar nuestro propio lenguaje y nuestras propias conductas en el contexto de la alteridad socio-cultural para ver qué efectos producen en el otro y cuándo, en qué circunstancias podemos pretender haber llegado a un acuerdo con nuestro interlocutor que satisfaga las expectativas prácticas de ambos. Cuando el cumplimiento del acuerdo por cada uno corresponde a la expectativa del otro, el acuerdo se confirma *a posteriori* en las acciones, en la praxis. Este enfoque y esta exigencia dan a nuestro método científico un carácter experimental: la práctica real debe confirmar (o desmentir) nuestra hipótesis sobre un supuesto acuerdo o comprensión mutua (ver: Gasché 2002). Al confirmarse nuestra hipótesis, existe lo que llamamos *intercomprensión intercultural* (o mejor: *intersocietal*).

Hemos entrado en algunos detalles de nuestras posiciones teóricas para dar a comprender cuáles son sus características y sus fines y en qué vemos su naturaleza científica. A través de ella, se vuelve manifiesto que adherimos a la concepción de una *ciencia intersubjetiva*, afín a aquella que Klaus Holzkamp instauró en el dominio de la psicología (p.ej. Holzkamp 1985).

Este segundo acápite nos ha servido para relativizar doblemente las nociones tecnocráticas de “necesidad” y “bienestar”. Por un lado, tuvimos que reconocer que tanto el habitante urbano como el bosquesino satisfacen sus necesidades y, satisfaciéndolas, gozan de bienestar — cada uno según sus criterios anclados en su lógica de vida subjetiva. Eso nos plantea el reto de comprender con mayor profundidad la racionalidad bosquesina como un universo conceptual y motivador distinto del de la racionalidad urbana, en la que se basa la lógica tecnocrática y desarrollista. Por el otro lado, las nociones de “desideratum” y de “disciplina” nos han permitido restringir el uso tecnocrático de los dos términos de “necesidad” y “bienestar”, abriendo al mismo tiempo una nueva mirada sobre fenómenos que hasta ahora han sido subsumidos con estos dos términos únicos. De esta manera, nuestra comprensión se ha enriquecida y nos deja entrever que el fracaso de los proyectos de desarrollo — su abandono cuando se termina el financiamiento — no es producto de la fatalidad, sino de un error de los tecnócratas, que confunden *sus* necesidades y *su* bienestar con las necesidades y el bienestar propios del bosquesino.

Estas nociones nos han servido de guías exploratorias sobre el terreno de la *alteridad* bosquesina, es decir, el terreno de las propiedades socio-culturales que hacen que los bosquesinos viven en condiciones objetivas de vida y se orientan en una lógica de vida subjetiva distintas de las que

enmarcan y motivan al ciudadano urbano. Debemos, sin embargo, anudar el hilo de nuestro discurso teórico en una reflexión filosófica más general sobre la naturaleza del ser humano, si queremos — como pretendemos — diseñar una visión y explicitación amplias de lo que llamamos “sociedad bosquesina” y derivar de éstas los significados bosquesinos de “libertad”, “dependencia” y “constreñimiento”.

# CAPÍTULO IV: EL SER HUMANO ACTIVO: SOCIABILIDAD, MOVILIDAD Y SEXUALIDAD

## ***El ser humano — un ser siempre activo en sociedad.***

El ser humano vive siempre actuando (aun cuando duerme y sueña, su cerebro es activo y hace mover el cuerpo). Su actuar tiene una intención y una orientación hacia un resultado, — y S. Freud nos ha enseñado que los sueños también cumplen una función y prosiguen un fin. El sicólogo soviético N. Leontiev nos propone un marco teórico para la interpretación del ser humano considerado siempre como actor. Podemos dar cuenta de la vida humana en términos de *actividades*, que el sujeto-actor desarrolla a lo largo de su vida de todos los días. Nuestra vida es una secuencia de actividades, pero éstas siempre se desarrollan “en sociedad”, es decir, en una situación local, social e histórica concreta, específica. El ser humano nunca se observa como un ser natural, biológico genérico, sino siempre como una *persona* particular que es miembro de una sociedad que le rodea, en la que toma parte y donde sus actividades tienen sentido para él. Comprender un sujeto-actor, desde luego, significa que somos capaces de comprender la *persona* en su sociedad, y como la persona es siempre actor, comprenderla significa comprender sus actividades en sociedad. La persona es actor y, como tal, es el sujeto de su actividad; actuando como sujeto, junto con otros actores de un mismo lugar, crea su sociedad. La sociedad es la manifestación del ser gregario que es el ser humano. Desde que se observan, en la prehistoria, rastros de los ancestros humanos, el hombre vive en grupo. El tamaño varía a través de la historia, así como las características de las diferentes sociedades humanas, en el tiempo y en el espacio. Visto desde el sujeto humano, su vida se desarrolla necesariamente en contacto e interacción con sus semejantes. Llamamos *sociabilidad* la naturaleza siempre social del ser humano, y llamamos *socialidad* la satisfacción de esa necesidad subjetiva de vivir juntos, de relacionarse con otros en toda la vida diaria. Cómo se satisface en concreto esta necesidad, es asunto de cada sociedad. Cada sociedad se configura en un conjunto de relaciones que vinculan entre ellos sus miembros y cuya naturaleza varía entre diferentes tipos

de sociedad. Hay las que privilegian relaciones igualitarias, horizontales; otras conllevan fuertes jerarquías y desigualdades. A nosotros, en este trabajo, nos interesa caracterizar la sociedad bosquesina, particularmente desde el punto de vista de la subjetividad de sus actores.

## ***La etno-suficiencia vs. la alteridad como reto de investigación***

La sociedad bosquesina la podemos observar visitándola e investigar, dialogando e interactuando con sus miembros.

Para muchos investigadores sociales su trabajo es simple: él visita una comunidad, observa a la gente, dialoga con ella y llena cuestionarios; luego, con los datos apuntados, comprende, describe e interpreta la vida de la comunidad. Esta actitud sólo es posible, si el investigador ignora que él mismo es miembro de una sociedad distinta de la que observa y que, como tal, su mirada que observa, y sus preguntas que hacen hablar a sus interlocutores, están “orientadas” por su propia sociedad, en la que ha nacido, ha crecido, ha sido educado y, más tarde, se ha formado académicamente. El observador, espontáneamente, sólo ve lo que ha aprendido a ver, lo que para él tiene sentido de ser visto, porque su formación personal le ha dado este sentido que orienta su curiosidad. El observador, espontáneamente o a consecuencia de una problemática académica que motiva su investigación, hace preguntas que corresponden a *su* interés, — un interés que ya existe antes que él visite la comunidad. El investigador acrítico frente a su propio condicionamiento social no hará entonces más que seleccionar en la realidad de la comunidad que visita los hechos observables y registrables según los criterios de su sociedad de origen y proyectar sobre la sociedad observada y distinta de la suya una imagen compuesta de elementos pertinentes en su sociedad. Esta actitud inconsciente e ignorante de su propio condicionamiento social la llamamos *etno-suficiente*, refiriéndonos con el término “etno-“ al hecho de pertenecer a una sociedad y cultura particulares. El investigador etno-suficiente puede estar lleno de buena voluntad y tener una muy buena formación académica, pero se satisface con sus buenas intenciones y con sus conocimientos adquiridos, siendo él mismo producto de su propio proceso formativo en su sociedad. Él se limita a conocer y reconocer lo que su propia sociedad le ha proporcionado. No imagina que otras sociedades existen, en las que él podría descubrir sentidos de vida que su propia sociedad desconoce y que, desde luego, no han sido transmitidos o inculcados a él. No contempla la posibilidad de que los comuneros que

visita formen un tipo de sociedad distinta de la suya cuyas propiedades, precisamente, escapan a los esquemas de observación e interpretación que tienen sentido para él, pues ha sido educado y formado en ellos y se sirve de ellos para ubicarse y actuar tanto en su propia sociedad como en la sociedad distinta.

Por consecuencia, un elemento fundamental de nuestra mirada teórica sobre la realidad bosquesina es el reconocimiento de la existencia de sociedades distintas de la nuestra, de “sociedades otras”, y este reconocimiento nos recomienda usar el término de *alteridad* (del latín *alter* “otro”) para referirnos, a la vez, al fenómeno de la diversidad social humana, que no se deja reducir a “nuestro género humano universal”, y al fenómeno de nuestra etno-suficiencia *a priori* al acercarnos y comprender al Otro de manera espontánea, ingenua, objetivista y positivista (“lo que observo es *la* realidad”), es decir, sin evaluación crítica constante de nuestro propio condicionamiento social con el propósito de superarlo para descubrir y dar cuenta del Otro y comprender su ser distinto, su *alteridad*, en sus propios términos.

Con lo que acabamos de exponer, hemos integrado en un marco filosófico más amplio la relatividad de las necesidades y satisfacciones que antes mencionamos. Si el ser humano es, ante todo, actor — actor socialmente condicionado, es decir, un sujeto que siempre actúa en sociedad —, y si existen distintas sociedades que no permiten “abstraer” al ser humano y reducirlo a una supuesta humanidad genérica, universal, entonces, las necesidades y satisfacciones del sujeto son relativas a su sociedad. De la misma manera, la racionalidad del sujeto que subyace y orienta sus actividades que responden a sus necesidades y apuntan a su satisfacción es relativa a su sociedad. La racionalidad económica que la doctrina liberal postula para todos los seres humanos es *una* racionalidad que opera en *un* sistema social particular, el nuestro, urbano, industrial y post-industrial, y aún en éste con limitaciones, como lo han denunciado y comprobado economistas modernos más críticos frente a los *a priori* económicos dogmáticos clásicos (W. Kapp 1987, Bendixen 2003, A. Sen 1993).

Si aceptamos estos planteamientos teóricos, nuestra tarea consistirá en demostrar y fundamentar la racionalidad distinta y particular del sujeto-actor bosquesino. Si este sujeto está condicionado por la sociedad en que vive (y en esta “sociedad” englobamos el medio natural que esta sociedad “socializa” aprovechándolo, conociéndolo, transformándolo), y si el actor, así condicionado, orienta sus acciones de acuerdo a sus razones y entendimientos subjetivos, entonces tendríamos que dar cuenta, por

un lado, de sus *condiciones de vida* objetivas y, por el otro, de su *lógica de vida* subjetiva. En el primer tomo de esta obra, nos hemos concentrado mayormente sobre la descripción de las condiciones de vida objetivas del bosquesino, inclusive sobre las que han inducido cambios en la sociedad bosquesina. En esta parte, exploraremos con mayor detenimiento su lógica de vida subjetiva y nos proponemos ganar mayor comprensión del bosquesino como sujeto y como actor gracias (1) a la evaluación crítica de nuestras posiciones etno-suficientes — particularmente en el campo económico, como lo hemos constatado al inicio — (2) a la ampliación de nuestro ángulo de observación y (3) a la modificación del marco teórico “universalista” convencional.

Nuestro afán de superar los límites de observación e interpretación fijados por la doctrina económica liberal y modelos intelectuales académicos nos ha alentado a observar al bosquesino en su vida cotidiana, en sus actividades diarias, en sus manifestaciones espontáneas durante nuestras estadías convivenciales de cuatro veces un mes en el año 2005. A eso se añaden múltiples experiencias de convivencia en años anteriores. Evaluaciones económicas y sociales cuantitativas han acompañado nuestro proceso de investigación, pero la aplicación de cuestionarios — siempre practicada con medida — fue completada con la observación de la actuación de los comuneros en la vida cotidiana.

## ***La satisfacción de la sociabilidad: la socialidad***

Cuando vivimos en una comunidad y acompañamos a los comuneros en sus actividades, teniendo en nuestra mente la noción de “satisfacción”, nos vemos rápidamente obligados a reconocer que ésta no es un fenómeno puntual y limitado al momento del consumo, como lo define la economía liberal clásica y como lo asumen los proyectos de desarrollo. El bosquesino manifiesta satisfacción en todo lo que hace a lo largo del día. El ambiente de vida en el pueblo y en las actividades es alegre, relajado, comunicativo, amigable, acogedor. Riñas ocurren, pero son escasas; peleas matrimoniales también son ocasionales; ambas son generalmente producto de un exceso en el consumo de alcohol. Hay a veces enfermos y ancianos que se quejan y familiares que sienten preocupación por ellos y buscan remedio al sufrimiento. Conflictos latentes existen, pero los comuneros evitan que lleguen a declararse. En cambio, sería difícil identificar en una comunidad bosquesina personas frustradas, amargas, estresadas o malhumoradas, es decir, personas que

manifestarían en su vida diaria la falta de satisfacción. El bosquesino es rápido en detectar un amago de cólera en su interlocutor y en seguida se preocupa, quiere extinguirlo. El bosquesino nunca dice “no” a un pedido, siempre dice “sí”, porque eso es la respuesta de alguien que quiere ser amigo y que quiere — por lo menos en palabra — satisfacer la expectativa de su interlocutor, para que éste se sienta contento y satisfecho; que luego no cumpla lo acordado en los hechos, es otro asunto (en la sociedad loreta de Iquitos observamos conductas muy semejantes); el futuro no importa; la satisfacción y la armonía inmediata en una situación vivencial determinada es lo que cuenta y orienta la conducta del bosquesino. La armonía social — y, con ella, la sensación constante de satisfacción — es la regla y el ideal anhelado y es constantemente proseguida en la interacción social diaria.

Tenemos la hipótesis que en la sociedad bosquesina los conflictos no se arreglan hablando, pues el bosquesino siempre es reticente expresar verbalmente sus rencores, a fin de suprimir la agresividad en las relaciones interpersonales. Éstas siempre deben afichar paz y armonía. Por esta razón, la propuesta de enseñar a los bosquesinos como “negociar” conflictos con palabras — propuestas promovidas en los últimos años por ciertas financieras y ONGs, a fin de facilitar, dizque, la “gobernanza democrática” — está mal planteada. Los conflictos que se acumulan sin posibilidad de arreglo verbal tienen consecuencias diversas. Pueden incitar a una unidad doméstica (o un grupo de solidaridad) a separarse (provocando las escisión de la comunidad) o emigrar de la comunidad a otra o a la ciudad y escapar así a las tensiones que la abruman.

*En las antiguas sociedades indígenas guerreras (Awajún, Huampis, Huitoto, Bora, Ocaina etc.), la acumulación de conflictos desembocaba en guerras bajo la acusación mutua de “maldades” (“brujería”). Entre los Huitoto, Bora y Ocaina, conflictos y rencores entre parientes consanguíneos y aliados por matrimonio podían expresarse ritualmente en los cantos de beber (HT buiña, BO ijcho) durante las fiestas grandes: al ofrecer bebida (cabuana) durante la preparación de la fiesta, en la víspera del día del baile, un cuñado podía burlarse de un cuñado o una cuñada expresando algún rencor por la conducta de éste o de ésta en los días pasados. La persona así aludida y criticada debía aguantar los reproches y la burla y sólo podía responder con otro canto devolviendo al crítico un pate de bebida. En las fiestas importantes de los*

*Bora (y Ocaina) se cantaban en coro “cantos de insultos”, lléneba, al dueño del baile y sus familiares, que eran otra posibilidad ritual de exteriorizar rencores y conflictos. El dueño de baile y su familia tenían que aguantar estoicamente estas críticas e insultos y sólo podían “cantar en contra” con gritos y voces fuertes, tratando de confundir a los cantantes de lléneba para que perdieran el hilo de su canto y fueran, de alguna manera, ridiculizados y, desde luego, “vencidos”. La agresividad, finalmente, se convierte en risa y diversión.*

El arreglo de conflictos con el fin de satisfacer la sociabilidad bosquesina en el marco de sus valores de paz y armonía sólo tenía (1) o una “solución” verbal ritual, en la medida en que el conflicto se expresaba en discursos formales (cantos) que se dirigían a un público amplio de comuneros de diferentes comunidades, (2) o una “solución” violenta en la guerra, que, a su vez, era un elemento del orden ritual, pues distintas fiestas celebraban diferentes fases de la guerra, (3) o una “solución” por evitamiento, cuando una o varias unidades domésticas se separaban de una comunidad y fundaban un asentamiento a parte (escisión de la comunidad o emigración a otra comunidad o la ciudad). Desde luego, el “arreglo” consistía no en una solución razonada de los elementos causantes del conflicto, sino en lo que podríamos designar con el término psicoanalítico de “abreacción” que significa una salida de la energía libidinal agresiva (1) sea hacia un sustituto de la agresión: la crítica, la burla verbal y la risa, pero ritualizado, formalizado, (2) sea hacia la violencia agresiva, pero también disciplinada por el ritual, (3) sea hacia una neutralización por el corte en las frecuentaciones diarias estableciendo una distancia entre los grupos en conflicto.

*La escisión de la comunidad ocaina de **Puerto Izango** en el río Yaguasyacu (aficiente del Ampiyacu) en los años 80, por la que se creó la comunidad vecina de **Nueva Esperanza**, era el resultado de un conflicto entre dos grupos de comuneros. La situación de conflicto se volvió tolerable por el distanciamiento de los grupos en conflicto, mas no por eso se eliminó el conflicto, pues hasta nuestros días existe un rencor siempre latente entre los comuneros de ambas comunidades.*

Los conflictos, por lo tanto, siempre están presentes, pero latentes, solapados, en las comunidades bosquesinas. El arte de vivir bosquesino consiste en afichar siempre paz y armonía y reprimir la agresividad, la cólera y el rencor en las relaciones sociales diarias. Es ésta la buena conducta que se espera de todos los comuneros. Dar rienda suelta a los sentimientos de cólera y hostilidad es percibido como una conducta escandalosa, criticable, ya que conduce a una gritería y eventualmente a una pelea (aun entre mujeres), y sólo se la perdona a un borrachín que no sabe lo que hace, — aunque dos (o más) hombres o mujeres en este estado pueden causar riña y machetazos.

### *El placer*

La interacción social es buscada. Trabajar entre varios es más gustoso que trabajar solo. En el pueblo mismo, las personas se visitan mutuamente, conversan, se confían, ríen, chismosean, bromean, se provocan para hacer reír. Estas actividades de visita e interacción ocupan un tiempo importante en la vida diaria bosquesina y acompañan frecuentemente el trabajo artesanal (chambira en PH) y doméstico de las mujeres (preparación de masato en SE y SR, de casabe, cahuana o masato en PH). La ausencia de paredes en las casas (salvo un cuarto)(SR, SE) o la presencia de amplias terrazas (PH) facilitan el contacto espontáneo y verbal entre los habitantes de la casa y las personas que pasan.

La mujer, que a menudo va sola a la chacra, “dialoga” con ella, con sus cultivos, las malezas, los animales que encuentra: aprecia cada día la evolución, el crecimiento, la fructificación de sus cultivos y el desarrollo de las malezas, y observa los daños eventuales causados por animales dañinos: añuje, ratones, gusanos, chinches, grillos, pájaros..., pero también siente decepción y rabia cuando se da cuenta que un racimo de plátano o una piña, que ella había dejado madurar, ya fue robado por algún comunero, probablemente un muchacho, que lo ha vendido para tomar su trago. La observación y evaluación casi cotidiana de la chacra — un “organismo” constantemente evolutivo — es un acto social de satisfacción, pues así la mujer vive la relación con otros seres vivos, los que han sido generados por el trabajo inicial del hombre y la mujer y, luego, sostenidos y favorecidos (ayudados) por las actividades diarias de la mujer. La horticultura amazónica se caracteriza precisamente por un trato individual dado a cada planta. Cada semilla, cada estaca, cada hijuelo es sembrado individualmente; la limpieza se hace alrededor de cada planta, y cada una es cosechada individualmente. Cada planta, desde luego, solicita la atención particular de la horticultora.

*Los Huitoto consideran que todos los cultivos en la chara, de los que la mujer tan dedicadamente se preocupa, son “hijos”. La tierra es la madre en la que se hunde oblicuamente la estaca de yuca, como el pene del hombre entra – también oblicuamente – en la vagina de la mujer. De ambos actos resultan los “hijos”. Pero la chacra también es la imagen de la sociedad armoniosa, tolerante y respetuosa de la libertad, pues en ella conviven pacíficamente plantas con espinas y aquellas que no tienen, plantas urticantes, ponzoñosas con plantas que carecen de estas calidades, plantas altas y bajas, plantas que necesitan sol y otras que necesitan sombra.*

La dedicación de la horticultora a cada individuo nos incita de hablar de un “diálogo”, pues esta atención siempre particular implica siempre una evaluación consciente, “pensativa”, formulada mediante la “voz interior”. Este diálogo toma tiempo. La mujer, salvo que tenga un compromiso personal en la comunidad, no va a la chacra un ratito no más para sacar su yuca y llevarla en seguida a la casa donde hace falta y para su consumo. La mujer demora en la chacra, “dialoga”, actúa en la chacra. Arranca yuca por yuca, la separa de la cepa y del tallo y, en seguida, siembra nuevamente sus estacas, — la llamada “cutipa”. Desherbar ocupa otra parte de su tiempo, pero, como dijimos, aun esta actividad da un trato individual a cada elemento de vegetación, sea cultivo o maleza. Ciertas malezas se cortan con machete, otras se escarban con el mismo machete o se arrancan con la mano; algunas se dejan botadas en el suelo; otras hay que dejarlas secar encima de un tronco tumbado para que no retoñen; a veces, se amontonan las hierbas y se las quema; su ceniza fertiliza los cultivos vecinos. Es cierto, el sol quema, hace sudar, y la lluvia hace sentir frío. La yuca en el canasto y el racimo de plátano amarrado con una pretina pesan cuando hay que cargarlos y llevar a la casa, caminando a veces hasta una hora; la mujer sufre, y más cuando es anciana y le duele el reumatismo. Pero eso no impide la satisfacción diaria del diálogo con una naturaleza que se desarrolla, respondiendo al cuidado consciente y los gestos de la mujer. La voz interior y los gestos femeninos estimulan y orientan la evolución de la naturaleza.

El hombre que va a cazar o pescar, a su vez, “dialoga” con la naturaleza. Todo su ser se fija en el menor índice prometedor de una presa y evalúa pensativamente todo lo que percibe en función de su larga experiencia de pescador y montaraz. Cuando ha ubicado su presa, la pasión se mezcla al diálogo: A ver ¿quién gana? ¿quién es el más fuerte?

Todo el cuerpo del cazador, todos su gestos, animados por la percepción aguda, el conocimiento de los animales y el saber-hacer y -comportarse (la inteligencia práctica) entran en interacción y en competencia con la presa. Matar a un pescado grande o a un animal satisface esta pasión, es un placer, una alegría; lo mismo, una pesca abundante. Para lograr esta satisfacción, el hombre bosquesino soporta la trasnochada, aguaceros eventuales, el frío, las espinas y las avispas en el bosque y se expone al peligro de serpientes venenosas, de alacranes, de isulas y de cuantas sabandijas ponzoñosas hay. Sin embargo, cazar y pescar, en términos bosquesinos, no es “trabajar”, es una distracción, un placer, como nos confió explícitamente el curaca de PH. En SE, el agente municipal explicó su salida al bosque con el aburrimiento en la casa: “Voy a relajarme un rato, botar mi pereza”. En lengua huitoto, el verbo “cazar”, *raaote*, significa propiamente “sacar una cosa”, mientras que “trabajar” se dice *matjia*; en bora, “cazar” no es “trabajar”, *wákímyeí*, sino *llínájáá*.

Ni al hombre cazador o pescador, ni a la mujer horticultora las penas sentidas o eventuales les quitan la satisfacción diaria de la experiencia social — de la *socialidad* vivencial — en sus relaciones con los seres de la naturaleza, — ese diálogo “práctico” con la naturaleza que es, a la vez, voz interior (conciencia) y el gesto y conducta adecuados (el “saber-hacer”) que responden al mensaje percibido de los seres de la naturaleza.

Lo que llamamos en la primera parte de este libro, que examinó las condiciones objetivas de la vida bosquesina, la “pluriactividad” — el hecho que el bosquesino realiza en el transcurso de un día y de una semana actividades diversas gracias a sus capacidades técnicas diferenciadas por su experiencia extractiva y transformadora de múltiples biotopos (mientras que un trabajador o profesional urbano cumple tareas repetitivas, monótonas o de su “especialización”) — nos ayuda a comprender la gran variedad de situaciones vivenciales subjetivas, vinculadas a las variadas actividades y medios naturales, en que la sociabilidad, a su vez, toma formas y contenidos múltiples, variables, en función de los interactores, humanos y naturales, con que una persona bosquesina está confrontada, dialoga e interactúa. Esta diversidad en las situaciones de socialidad significa, de alguna manera, “diversión”: la vida, el “trabajo” son “diversos”, “divertidos”. El bosquesino es reactivo a la monotonía, a cualquier aburrimiento; si éste empieza a instalarse, en seguida buscará a cambiar la situación, la actividad: hacer otra cosa, abandonar el lugar, contar un chiste etc.

La socialidad, entendida como la satisfacción que se goza en la interacción social, se obtiene, como vimos, no sólo en la interacción entre

seres humanos en la comunidad bosquesina (en trabajos grupales y visitas), sino también en la interacción con los elementos del medio ambiente — natural o antrópico —, y este tipo de satisfacción el bosquesino la goza casi diariamente dedicándole la mayor parte de su tiempo. Al organizar su vida de manera que alcance esta satisfacción, el bosquesino responde a la necesidad correspondiente. Los proyectos de desarrollo ignoran esta necesidad y sólo proponen “trabajos productivos”, sin preguntarse si estos trabajos *también* responden a la sociabilidad del bosquesino. Los desarrollistas sólo ven problemas técnicos, que los promotores solucionarán mediante demostraciones y capacitaciones (talleres), y sólo contemplan la necesidad supuestamente prioritaria del bosquesino de ganar más dinero. La necesidad de vivir relacionándose con otros, sin embargo, el bosquesino la tiene todos los días y la satisface todos los días en sus actividades habituales. Una nueva actividad, promovida por un proyecto, — aunque sea financieramente rentable — puede no satisfacer esta necesidad, por lo que el bosquesino quedará insatisfecho en su vida diaria y — como ocurre con la mayor frecuencia — la abandonará.

Los fracasos de proyectos de crianza de ganado, de chanchos de raza, de gallinas, conejos y cuyes en galpones, de peces en piscigranjas, observados en la historia de muchas comunidades, han mostrado que las relaciones de cuidado y de “diálogo” con los animales domésticos no responden a la sociabilidad bosquesina. Estos animales, con la infraestructura y la atención diaria que requieren, no son parte de *su* universo social, de *su* *sociabilidad*; por eso, la ausencia de satisfacción en la actividad cotidiana de crianza. La promesa de nuevos y mayores ingresos — es decir, la promesa de un mayor consumo mercantil — no es un atractivo suficiente. Este diagnóstico no está contradicho porque observamos que los bosquesinos, sí, desarrollan mucho cariño en criar animales del monte como mascotas: monos, achunis, trompeteros, pihuichos, loros, guacamayos etc. También hemos visto mujeres criar gallinas y patos, una u otra familia, chanchos y hasta unos, corderos. En todos estos casos, se trata de relaciones personales con cada animal; cada gallina, cada pato, cada chanco es identificado como “persona”, como un ser particular, con sus características propias. Además, su cuidado es parte de la esfera doméstica femenina, a excepción de los chanchos, de los que también se ocupan los hombres.

*El curaca de PH, que anteriormente ha criado un chanco, insiste en la necesidad de manifestar cariño al animal para que coma bien, no se mueva mucho y engorde rápidamente.*

Cuando la crianza es una actividad que permite desarrollar una relación social personal con cada animal, es posible que se integre en la cotidianidad bosquesina pues responde a su sociabilidad; por eso observamos estos casos, que a menudo son temporales. Una vez criado y vendido el choncho, el bosquesino no forzosamente repite la experiencia en seguida. Las gallinas y los patos están expuestos a las frecuentes pestes aviares que acaban en poco tiempo con todos los animales. A pesar de eso, las mujeres no se desaniman y vuelven a su crianza, empezando de nuevo con unos dos o tres animales. Las aves ya se han hecho parte del entorno doméstico y de las tareas femeninas, pero siempre en poca cantidad, que permite una relación individualizada con cada animal.

Por otro lado, el cuidado individual requerido no debe exceder una medida razonable, según los criterios bosquesinos. Muchas mujeres crían gallinas sin ni siquiera construir un gallinero (PH) y su alimentación a menudo está dejada al azar.

*En PH, las familias que se ausentan por varias semanas del pueblo para dedicarse a la extracción maderera, abandonan a sus gallinas sin escrúpulo, y éstas se nutren de lo que encuentran alrededor de la casa, en la huerta, o van a comer a otra casa, cuya dueña distribuye maíz a sus gallinas.*

Las mujeres que siembran maíz para alimentar regularmente a sus gallinas son escasas. Los chonchos generalmente andan libres en la comunidad, a pesar de los reclamos frecuentes de los comuneros afectados; se alimentan de los deshechos de la cocina y de lo que escarban; raras veces se benefician de una alimentación regular de parte de su dueño o dueña.

*En SR, la asamblea comunal decidió que los dueños de chonchos debieran encerrar a sus animales en un cerco inspirándose de una prescripción municipal de Requena. Pero después de un breve lapso de respeto de la decisión, los animales volvían a sus libres andanzas en el pueblo.*

*Los Iquito de San Antonio (Pintoyacu, afluente del Nanay), beneficiadores del proyecto de crianza de chonchos de raza de FONCODES ya mencionado, no aceptaron que había que dar cuidados al parto de la chancha mayores de los que requerían sus esposas al dar a luz a sus hijos.*

*El proyecto de ganadería de vacunos en PH, implementado con el dinero del primero gobierno de Alan García, fracasó por descuido de los animales y del pasto; cuando un bien es “comunal” y no tiene dueño particular, no hay responsable. Los beneficios económicos no tenían prioridad frente a la falta de satisfacción sentida en la realización de las actividades requeridas.*

Los proyectos de desarrollo y sus promotores consideran la crianza de animales como una simple técnica que basta enseñar a los bosquesinos, y asumen que los ingresos previsibles son un factor motivador suficiente para que la nueva técnica sea aceptada e implementada. No toman en cuenta la sociabilidad como componente de todas las actividades bosquesinas, y al no responder a esta necesidad, privan sus proyectos de su posibilidad de éxito y los condenan al fracaso. Con eso no queremos decir que, en todos los casos, sería suficiente de “adaptar” los proyectos a la exigencia de la satisfacción de una relación social personal con cada animal; tal adaptación tal vez es posible en algunos casos; pero, en otros, habría que renunciar a propuestas preconcebidas y conformes a estándares productivos técnicos académicos y concebir otros contenidos para los proyectos, adaptados a la diversidad de las actividades cotidianas del bosquesino y a su tipo de relaciones con los seres humanos y naturales implícitas en sus actividades.

La sociabilidad caracteriza al ser humano en general, pero la manera de satisfacerla — la socialidad — difiere entre sociedades. Vemos que, en el caso de la sociedad bosquesina, ésta es intensa entre comuneros y con los seres de la naturaleza (ocupa mayor tiempo y espacio que en la vida urbana), pero con los animales domésticos la socialidad bosquesina no es la misma que la que experimenta un criador interesado en el mejor rendimiento de sus animales, pues el bosquesino no se siente motivado a prever alimentación y distribuirla dos o tres veces al día, si el medio natural alrededor de su casa la provee en una cantidad que él estima suficiente.

La sociabilidad, desde luego, es una *necesidad ontológica* (es decir: vinculada a la naturaleza humana), cuya satisfacción toma, en la vida diaria bosquesina, la dimensión y las formas propias vinculadas a la interacción social entre seres humanos y con seres de la naturaleza en las actividades de cooperación (conyugal, minga, ayuda...), visitas, caza, pesca, horticultura y crianza (en la llamada “pluriactividad” bosquesina)

y en los diversos biotopos en los que se desarrolla la pluriactividad bosquesina.

### *El sufrimiento*

La socialidad — la vida en sociedad dentro de la comunidad — causa, a veces, sufrimiento. La muerte de un ser querido, el abandono de un marido o de una esposa disuelven dolorosamente lazos sociales que han sido elementos de satisfacción placentera.

*En **PB**, el dolor de una madre y de una hermana por el asesinato de un hijo y hermano mayor, que, por haber logrado estudiar en Lima en la UNMSM, era el orgullo de la familia y había despertado grandes esperanzas en beneficios futuros, duró más de dos años, durante los cuales no se podía mencionar al fallecido sin que sus familiares femeninas más cercanas se pusieran a llorar. Durante más de un año, las actividades de esta unidad doméstica se quedaron restringidas a un mínimo de iniciativas. El ritmo de la vida diaria y el ambiente relajado y alegre se volvían a instalar poco a poco, por momentos siempre más prolongados, hasta que la familia superó su sufrimiento, aunque esta herida deja una cicatriz para siempre.*

La separación matrimonial es frecuente, si observamos las muchas mujeres u hombres que han cambiado de cónyuge — una, a veces, dos veces — en el transcurso de su vida. La complementariedad entre los sexos en las tareas diarias es un motivo fuerte para reformar rápidamente una pareja.

*Sin embargo, en **PH** hay 20 viudos y hombres solteros (entre ellos uno que fue echado de su casa por su esposa por borracho) que no encuentran la aceptación de una mujer por dedicarse regularmente al alcohol. Ellos viven con sus padres o solos y mayormente buscan algún trabajo ocasional pagado en la comunidad para poder satisfacer su alcoholismo.*

*En **SR**, sólo hay tres hombres solteros. Ellos viven de la pesca y residen en las casas de sus padres, que les proporcionan los productos de la chacra.*

Pero el sufrimiento en la vivencia de la socialidad ocurre en diversos contextos. Los jóvenes, una vez egresados de la escuela o el colegio o habiéndolos abandonado, suelen viajar para descubrir otras regiones y la ciudad, aceptando los empleos que se les presentan en el momento: ayudante en una lancha, cargador en un puerto, peón de una finca, auxiliar de panadería, vendedor en un almacén etc. Estas experiencias solitarias, lejanas de la familia, se relatan a menudo como sufrimientos. Lo mismo ocurre con el servicio militar, al que casi todos los jóvenes bosquesinos se someten. La separación de la familia y la disolución de la socialidad cotidiana en que los jóvenes han crecido causan sufrimiento. Algunos logran crear un nuevo marco de la socialidad, cuando, por ejemplo, se casan en otra región o en la ciudad y se fijan allá. Otros, después de algunos años de erranzas, vuelven a la comunidad, se casan y se reintegran en la red de lazos sociales que habían abandonado sin jamás olvidarlos. Las mujeres jóvenes a menudo aceptan o buscan ir a la ciudad y ganar su vida como empleada doméstica; a veces, son llevadas con la promesa de poder estudiar. Algunas encuentran en la ciudad su pareja y quedan allá en la familia de esa; otras regresan con ella a la comunidad, aunque sea por períodos; otras más regresan como madres solteras con su hijo, que siempre es aceptado con satisfacción y cariño por la familia. Si el ama de la casa no trata bien a la doméstica, ésta la abandona pronto, busca a otra o vuelve a su comunidad. En estas situaciones de soledad y carencia de afecto, las mujeres también sufren, pero se esfuerzan a disminuir el sufrimiento y establecer relaciones de trato y afecto satisfactorios con sus empleadores.

*De las unidades domésticas de PH, 18 mujeres y 16 hombres parientes han emigrado a Iquitos, 7 mujeres y 6 hombres se fueron a Leticia y alrededores (Colombia), 8 mujeres y 1 hombre han ido a Lima. Pero si contemplamos la totalidad de parientes emigrados – a las ciudades y a otras comunidades amazónicas – llegamos a 67 mujeres y 55 hombres.*

En la medida en que una enfermedad puede tener su origen en la maldad de una persona malévola y envidiosa, el sufrimiento resulta de un lazo social negativo, y el tratamiento consiste en devolver el mal a su autor original. El remedio al sufrimiento consiste, entonces, en el ejercicio de la reciprocidad negativa, la venganza.

*Cuando el curaca de PH, joven y recién casado (era su tercera esposa, pues había abandonado las dos anteriores), se fue a cazar en el Yahuasycu, afluente del Ampiyacu, fue mordido por una víbora (jergón), cuando subió a un árbol para recoger el animal baleado. Para él, este accidente era una maldad del curaca ocaina de Puerto Izango de entonces que se vengó porque él había seducido su hija sin, luego, casarse con ella. Al uso y abandono de la hija de un curaca, percibidos por el mismo novio infiel como una traición al lazo social ya establecido con su futuro suegro, tenía que responder un acto de venganza (esa reciprocidad negativa), que él descubrió en la mordedura de víbora ocurrida en la quebrada, donde residía el suegro traicionado. El sufrimiento físico por la mordedura tenía su origen en el dolor y la rabia de un suegro abusado, es decir, en la traición a un lazo social, en la vulneración y frustración de la socialidad huitoto y ocaina, a la cual respondió la reciprocidad negativa, la venganza.*

En muchas situaciones de vida, la muerte de un comunero es entendida como causada por la maldad de una persona o un animal envidiosos. En este sentido, el sufrimiento resultante de la destrucción de un lazo social (muerte) siempre es atribuido a una relación social negativa, y su consecuencia es la venganza. Esta relación social negativa puede atribuirse a un ser humano o a un ser de la naturaleza (que, como antes ya hemos dicho, es también miembro de la sociedad bosquesina). El diagnóstico de esta causa es generalmente asunto de un “especialista” consultado, que puede residir en la misma comunidad o en otra, inclusive a gran distancia. Este especialista – llamado curandero, vegetalista, ayahuasquero, shamán, sabedor etc. – usa generalmente algún o varios vegetales (mapachos, ampiri, polvo de coca, ayahuasca, toé, cumala), eventualmente alcohol (cachaza) y siempre icaros (oraciones aprendidas y cantadas) u otros discursos rituales para lograr la inspiración o visión necesarias para detectar el origen de la muerte (pero también de una enfermedad incurable u otra desgracia). El objetivo de esta consulta y del diagnóstico es devolver al culpable la maldad (ejerciendo la reciprocidad), es decir, matarlo por accidente o enfermedad o – en caso de que se diagnostique un animal como causante de la muerte – ir a matarlo (ya que no debe estar lejos de la casa). En esta perspectiva, tanto una persona como un animal pueden ser identificados como “brujos”, es decir, sujetos que abusan de sus saberes, de su control sobre las fuerzas de la naturaleza

(de su “autoridad intelectual”, como veremos más adelante), para fines egoístas (satisfacer su rabia o envidia, es decir, afectos sociales negativos, asociales, desde el punto de vista bosquesino).

*En la sociedad jívara (awajún, huampis, achuar), los sentimientos de envidia son muy corrientes frente a cualquier persona que se manifiesta de manera emprendedora, acumula bienes o asume algún liderazgo (que se trate de un simple comunero que toma iniciativas o de un maestro comprometido con el “bien” de su comunidad). Esta persona muy pronto es acusada de ser el autor de una enfermedad, de ser “brujo”. Esta sospecha tiene que ser confirmada por la consulta de un “curandero”, que las personas que se sienten víctimas invitan y pagan. Si el veredicto del curandero confirma la sospecha, al acusado no queda más que huirse de la comunidad, pues corre el riesgo que le matan. – Un comunero fue acusado de haber matado a su esposa, lo que confirmó un curandero; el comunero sólo se salvó porque, antes que lo matasen, su señora volvió a aparecer. Un comunero huampis que había surgido como promotor en su comunidad escapó a la muerte porque, en la comunidad vecina donde había sido invitado, el sólo tomó poco en el tazón con masato envenenado, mientras que su esposa, que tenía más sed, se murió. La “brujería” – es decir, todo el complejo de la igualdad y la envidia reguladora – es un factor de sufrimiento en la sociedad jívara, al cual corresponde, por otro lado, la satisfacción de sentirse todos iguales, “hermanos”, nadie con poder sobre el otro, - si exceptuamos, precisamente, a los curanderos, los que, sin embargo, están cuestionados por ser “corruptos”, porque sus consultas tienen tarifas altas (Soles./ 500 y más), y acusados de ser “mentirosos”, lo que relativiza su “poder”, sin por lo tanto, anular su alcance social.*

Hemos esbozado aquí, de manera *genérica*, los mecanismos sociales bosquesinos que pueden remediar al sufrimiento causado por la muerte de un ser querido y estimado, es decir, al sufrimiento violento por la frustración abrupta de la sociabilidad. Cómo – con qué palabras, discursos, gestos, remedios preparados y otros accesorios y en qué red de relaciones sociales – se practican concretamente, *específicamente*, estos mecanismos sociales, y qué tradiciones étnicas, arraigadas en los discursos

rituales e interpretativos en lenguas indígenas, se realizan y transmiten en ellos, eso cada investigador y aprendiz de la vida bosquesina debe observarlo, aprenderlo y comprenderlo en la comunidad particular donde trabaja, practicando la convivencia, el interaprendizaje y la reciprocidad.

El sufrimiento, cuando ocurre en la comunidad en forma de enfermedad, de un accidente o de muerte, es disminuido y apaciguado por la compasión que demuestran los miembros del grupos de solidaridad que vienen a visitar, enterarse de lo ocurrido, participar en las manifestaciones de preocupación y, eventualmente, en el velorio. La solidaridad, como forma bosquesina de la socialidad y fuente de su satisfacción, también actúa como un remedio o, por lo menos, un alivio del sufrimiento.

Una forma particular de “sufrimiento” – como lo calificó un anciano huitoto y sabedor de los discursos rituales que vivía en El Estrecho (Putumayo) – es la abstinencia sexual a la que está obligado el aprendiz de los discursos rituales, que le confieren el control sobre el mundo socio-natural. En el caso de un joven que ya tiene mujer, ésta vive como viuda durante el tiempo del aprendizaje de su esposo, quien está sometido a varias “dietas” (que significan abstinencia, a la vez, alimentaria y sexual). Con estas nociones, se evoca el sufrimiento, y de este sufrimiento el anciano derivó el gran precio que tienen los discursos así aprendidos, cuando un antropólogo quiere grabarlos. “Cuestan mucho”, nos informó. La renuncia a la satisfacción inmediata de los deseos sexual y alimenticio y la inversión de la energía libidinal en la adquisición de una mayor comprensión y control del mundo, a fin de asumir una autoridad ritual, intelectual, en la sociedad huitoto, es parte de los canales de sublimación del deseo sexual hacia elaboraciones culturales – memorísticas, retóricas, discursivas, filosóficas – más abstractas a las que el Huitoto tradicional, común y corriente, reconocía autoridad y veía la garantía de su bienestar en la societureza. Volveremos más adelante sobre la noción de “sublimación” y su rol en la comprensión de los valores sociales bosquesinos.

Si bien la vida social cotidiana no está exenta de sufrimiento, y si bien puede haber períodos de vida marcados por el sufrimiento, éste siempre es considerado y aceptado como algo pasajero (salvo en el caso de la vejez, donde la socialidad es el único alivio). El bosquesino no se hunde de manera masoquista en el sufrimiento, no se complace en el papel de un “ser sufrido” que vive en un “valle de lágrimas”, como cual aparece el mundo en múltiples representaciones cristianas. El gusto de vivir de manera placentera siempre domina y motiva las opciones que el bosquesino toma en cuanto a su quehacer diario. Su arte de vivir consiste

en crear cada día y en todo instante un ambiente satisfactorio, gozoso, gracias a los recursos disponibles en su sociedad.

Los proyectos de desarrollo sólo apuntan la satisfacción por un consumo mercantil mayor y proponen a este fin innovación y diversificación técnicas, mas ignoran por completo los recursos placenteros de la socialidad bosquesina implícitos en la experiencia vivencial cotidiana y en las rutinas de las actividades que deberían combinarse con cualquier actividad innovadora, si se quiere que ésta sea integrada en la cotidianidad bosquesina y se vuelva “duradera”. No es eso la única condición, pues hemos visto que existe un desfase entre lo que el promotor y lo que el bosquesino considera una “necesidad”, pero, respondiendo a un “desideratum” bosquesino, un proyecto puede contribuir a su lenta transformación en “necesidad” si incluye en sus planteamientos modos de interacción social placenteros, es decir, la socialidad gustosa que permea la vida cotidiana bosquesina.

## ***La satisfacción de la movilidad: la motricidad***

Si, como antes dijimos, entendemos al ser humano como a un ser que siempre actúa (como lo hace también todo animal), entonces el hecho que sea activo es una necesidad igual que la sociabilidad, la alimentación, la acomodación del cuerpo, la curación y la sexualidad. El hombre no puede hacer otra cosa que moverse cuando está despierto, no vive sino desplazándose y agitando su cuerpo, sus miembros. Al hacerlo, satisface una necesidad humana básica que llamamos *movilidad*. Es esta *necesidad* también *ontológica* por ser vinculada a toda existencia humana. La satisfacción de esta necesidad la llamamos *motricidad*.

El discurso dominante sobre las “necesidades básicas” se limita a reconocer las demandas humanas en los campos de la alimentación, la vivienda y la salud; en lo social se limita a reconocer la demanda de educación (que puede considerarse también como una extensión de la familia). En la sociedad industrial y post-industrial, en cambio, la motricidad y la sociabilidad no aparecen como necesidades, sino como servidumbres laborales que el ser humano está constreñido a aceptar para poder satisfacer sus necesidades, entendidas como “necesidades de consumo”. El trabajador o empleado emplea la fuerza de trabajo de su cuerpo en el servicio de la empresa que le paga, y las relaciones sociales que le rodean la mayor parte del tiempo son las de la jerarquía empresarial en la que está insertado. El “trabajo” del obrero o del empleado la empresa

lo plantea en términos de productividad y rentabilidad. Que en él el trabajador aplica su cuerpo, su fuerza de trabajo, y le dedica la mayor parte de su tiempo de vida, que, desde luego, como sujeto, debería satisfacer en el trabajo su movilidad, no interesa la empresa. La monotonía del trabajo, la repetitividad de los mismos gestos y posiciones corporales, el esfuerzo físico y la atención constante en función de un horario o de un pago (al destajo), la sumisión a contra-maestros y jefes que controlan la calidad, la cantidad y la regularidad del trabajo constituyen *constreñimientos* que, como dijo Marx, “alienan” (*entfremden*) al trabajador de su propio trabajo. En la sociedad industrial y post-industrial, la movilidad humana no es una necesidad que se satisface en las actividades diarias, es decir que no es un fin en sí mismo que procura satisfacción, sino es convertida en un simple medio que el trabajador está *constreñido* a usar vendiéndolo a su empleador para que, con el dinero así obtenido, pueda sostener su existencia mediante los bienes de consumo que, dizque, “satisfacen sus necesidades”. Y esta situación — casual, por cierto, pues propia a *nuestro* tipo de sociedad — la doctrina económica clásica la teoriza como si fuera un fenómeno “natural”, algo dado *a priori*, una “ley universal”. La misma visión implícita tienen los proyectos de desarrollo orientados hacia el objetivo de un mayor consumo mercantil, que justificaría — y “motivaría”, a su entender — todo y cualquier esfuerzo productivo, laboral mayor de parte de los pobladores rurales, hundidos, dizque, en la “pobreza”.

Vemos ahora con claridad que esta doctrina económica y su visión desarrollista correspondiente prevén el bien humano al precio de una comprensión restringida de las necesidades humanas, excluyendo de éstas la movilidad y la sociabilidad y reteniendo sólo la satisfacción por el consumo. El hombre se vuelve feliz consumiendo cada día más, pero renunciando a sus satisfacciones de convivir con otros y de gozar en sus actividades corporales. Estas necesidades simplemente no son reconocidas como tales, no existen, — y no deben existir, si la competencia, a través del libre mercado, entre empresas capitalistas (que no excluye acuerdos monopólicos “subterráneos”) debe cumplir con el objetivo de siempre mayores ganancias empresariales, y eso al precio de convertir la actividad humana (entidad cualitativa pudiendo dar satisfacción por sí misma) en “trabajo”, es decir, en un costo de inversión (cuantitativo y, desde luego, entidad *constreñida*). Por lo tanto, la doctrina económica liberal no es científica, sino partidaria de la causa capitalista, pues está llena de prejuicios frente a las necesidades humanas, dando de ellas una imagen falsa, amputada, que condena una cada día creciente mayoría de seres

humanos a vivir bajo *constreñimientos* que les frustran en sus necesidades fundamentales, ontológicas.

Si hemos podido adoptar esta posición clara y decidida — que a algunos puede parecer drástica —, es, precisamente, porque nuestra experiencia convivencial en las comunidades bosquesinas nos ha hecho descubrir que, en su sociedad, la movilidad como necesidad humana fundamental se satisface en la vida diaria. ¿Cómo sustentar tal afirmación?

### *El placer*

Ya hemos mencionado el ejemplo del cazador y pescador que siente su actividad como un placer, una diversión. Camina en el bosque o va en canoa por río, quebradas y cochas, fijando su atención en todos los índices reveladores de algún beneficio de acuerdo al propósito de la caminata. Al mismo tiempo que busca mitayo, el cazador puede necesitar tamshi para su casa, frutos silvestres, un remedio para un hijo enfermo, un ingrediente para su ampipi y puede aprovechar los comején de tierra con cuyo nido se topa casualmente o los suri en un aguaje o un ungurahui caído. El pescador busca el lugar propicio donde sabe que a tal momento del día se encuentra tal clase de pez, sea porque se solea, sea porque come los huayos que caen de arbustos y árboles ribereños, sea porque busca la frescura en la tarde o en la sombra, en las palizadas. El pescador está atento al menor movimiento en la superficie del agua y al ruido de las ondas, y su mirada logra penetrar debajo del agua. Cada especie de pez tiene sus movimientos, sus sitios, sus horas, sus alimentos y, a veces, produce un ruido característico. Bosque y río son las dispensas que el cazador y pescador conocen — como el habitante urbano conoce su mercado y sus tiendas — y a las que adecua su conducta, su manera de acercarse, de quedar en acecho (desde luego, una actitud y un comportamiento muy distintos de los del comprador urbano). La caza y la pesca son tensión del cuerpo y de la mente. En esta actividad, cuerpo y mente son uno. El diálogo con la naturaleza es físico y mental, gesto y voz interior, y sigue el ritmo que le da el sujeto y que el sujeto acepta cuando se presenta la presa. Movimientos ritmados del andar o del remar, inmovilidad atenta cuando se despista al animal, tensión y destreza de todos los miembros cuando se lanza el arpón o se apunta la escopeta, agilidad y habilidad cuando se tiende una red en el río o la tahuampa o cuando se ahúma un añuje o un sajino en un palo hueco; y la mente percibe, comprende y calcula. En esta unión de sus facultades, el cazador y el pescador gozan, ejerciendo sus fuerzas y facultades corporales. No

siente ni dolor, ni cansancio — aunque sea de noche o temprano en la madrugada, después de un corto sueño. La oscuridad agudiza sus percepciones auditivas y olfativas, y el cono de la linterna, prendida en último momento, dirige su mirada y su puntería. “Ahí está el majás, ya es mío!” La satisfacción de la movilidad, sentida en todas las fases de la actividad, halla su culminación en la muerte y la apropiación del animal, y se prolonga, consecuentemente y muy pronto, en el consumo de la carne y, eventualmente, la venta de una parte de ella. Pero alcanzar este objetivo de consumo no es la única satisfacción de la caza y la pesca, como la economía clásica lo quiere entender y como lo entienden los antropólogos funcionalistas (“se caza y pesca para alimentarse y absorber proteínas”), sólo es la última de todo un proceso satisfactorio. El cuerpo del actor satisface su necesidad de moverse, su movilidad, actuando con gusto e interactuando, socialmente, con gusto con la naturaleza, orientado por el saber-hacer y los conocimientos experienciales del sujeto. La caza y la pesca son un placer y, ocasionalmente, se caza o se pesca en familia o en grupo, lo que añade la satisfacción de la sociabilidad humana.

*El curaca de PH cuenta que hace unos años se fue una tarde a la restinga a pescar con red-trampa, llevando a su hijo y su hija menores. Pensaba pasar la noche con ellos en el monte y regresar el día siguiente. Cuando agarró un primer pescado, lo cocinó ahí mismo y dio de comer a sus hijos. Mientras que él estaba vigilando la red de noche, sus hijos, algo alejados, dormían en el suelo, debajo de un mosquitero. Como la pesca en ese primer lugar no tuvo el éxito esperado, el pequeño grupo, el día siguiente, se movió río más arriba para explorar otras aguas. Un día más pasó sin el resultado deseado. El padre decidió prolongar una noche más su esfuerzo desplazándose a otro sitio, siempre con sus dos hijitos. Al amanecer del día siguiente y al retornar a casa, el grupito se encontró en el camino con unos comuneros que, alertados por la madre, habían ido a buscarlos temiendo que hubiera ocurrido algún accidente. Vemos como el padre se deja llevar por su ambición de una pesca exitosa. Los hijos pequeños no le son un estorbo; al contrario, ellos, con el padre, gozan de la aventura y de comer pescado fresco abundante, preparado por su padre. El bosque se convierte en escenario de la vida familiar, íntima y protegida por quien sabe moverse en él y manejar todas sus ocurrencias.*

*A diferencia de lo que sugiere la imaginación urbana, el bosque no es “salvaje”, ni “mágico”, ni hostil al ser humano; sino, es dispensa, abundancia y abrigo, donde la intimidad familiar entre padre e hijos satisface la sociabilidad en plena motricidad (satisfacción de la movilidad).*

*La pesca en familia también es una diversión en **SR**. Mientras que el hombre tiende la red trampa, su esposa mueve la canoa remando lentamente. La excursión alegra a los hijos, que, sentados y jugando en la canoa, están atentos a la presa.*

*En **SE**, se practica la pesca en familia con red (de 34 casas, 20 tienen): la madre boga mientras el padre e hijo van soltando la red-trampa. También se pesca con flecha (hombre solo, en la cocha y quebrada) y con linterna a partir de la 6 de la tarde hasta las 11 o 12 o más de la noche: tucunaré, boquichico, paco, gamitana, no paiche. Los niños, a partir de los 6 o 7, años pescan con anzuelo en compañía de su padre, a partir de los 8 años, generalmente de a 2. Los hombres que no tienen red-trampa anzuelean al amanecer y a finales de la tarde. Estos tipos de pesca son para consumo familiar. Un solo pescador con flecha vende pescados en la comunidad. Nadie vende en Instuto, ni en las lanchas. No ponen mallas menos de 4 pulgadas, no hacen pesca comercial, no usan barbasco por conservar conscientemente los recursos. La caza no es una actividad frecuente en SE, sino oportunista. Si hay bastante mitayo (sajino, majás), se comparte con la familia en la casa, se reparte a familiares cercanos en otras casas (tía de primer grado) y si sobra, se vende una parte a comuneros menos cercanos (prima...), a veces, fiando. La caza es parte de la vida. Algunos, a veces, se prestan escopeta. Ocurre que, después de una fiesta de minga, uno no quiere ir a la chacra y se aburre en su casa; entonces, va al monte un rato, “botar la pereza”; tiene que hacerlo para que se sienta tranquilo; si un hombre nunca va a cazar se le dice: halagán, dejado, tiene miedo al monte. El monte es siempre un reto para el varón, quien, al asumirlo, obedece a múltiples valores sociales.<sup>4</sup>*

<sup>4</sup> Veá, para más detalles sobre valores sociales implicados en la caza: ETSA 1996.

La caza, como vemos, es un medio para gastar energía sobrante y calmar la inquietud; la caza procura la satisfacción de la necesidad de moverse, de la movilidad. Caza y pesca son actividades placenteras al fomentar la motricidad además de la socialidad con la familia y la naturaleza.

Pero la situación no cambia fundamentalmente cuando examinamos una actividad que, desde nuestro punto de vista urbano, nos parece penosa. El bosquesino que tumba una chacra y maneja el hacha, claro está, se esfuerza, suda, se cansa, pero al mismo tiempo siente el placer físico de su cuerpo en acción; cuando siente cansancio, descansa, toma un tazón de masato o cahuana y vuelve luego con nueva energía y placer al ejercicio físico. Hay que asistir a este trabajo, ver la fuerza en acción y observar el buen humor que lo acompaña y los gritos de alegría cuando, con ruido estruendo, cae una serie de árboles entallados bajo el peso arrastrante de un árbol grande cortado. Nunca hemos escuchado una queja. Para remediar a la monotonía de un trabajo solitario y repetitivo y para acortarlo, esta actividad se suele realizar en el marco de un trabajo grupal (minga). Aunque hemos escuchado afirmaciones orgullosas de hombres que han tumbado solos su chacra. La satisfacción de la sociabilidad en el intercambio de comentarios, bromas y risas y en el consumo compartido de comida y bebida convierte lo que podría subsistir de una impresión de pesadez en gusto y placer. “Vamos a sudar un poco”, nos dijo un comunero, cuando agarró su hacha para participar en una minga de tumba, y no lo dijo quejándose, sino con alegría y buen humor. Lo mismo ocurre cuando le toca ir a rajar leña.

La satisfacción de la movilidad en la sociedad bosquesina es un componente de todas las actividades. La artesanía no es una excepción. Las mujeres de PH, donde la fabricación de artesanías es una actividad femenina diaria, tienen la habilidad de sacar la fibra de chambira de los foliolos del cogollo, de torcer con ella cuerdas y de tejerlas en diferentes formas. Estas diversas operaciones han sido interiorizadas en el universo gestual de su cuerpo a tal punto que, al mismo tiempo que se realizan, la mujer puede conversar con otra y juntar a la satisfacción de la movilidad la de la sociabilidad. La satisfacción de la movilidad reside en el automatismo de los gestos y en la conciencia que estas operaciones técnicas producen un resultado satisfactorio. La mujer se puede abandonar hasta cierto punto a su automatismo; pero sólo hasta cierto punto, pues el avance del tejido exige control para asegurar su regularidad y, eventualmente, introducir un cambio de color en el sitio adecuado y previsto. Sacar fibra y torcerla, luego, tejer la cuerda se han vuelto un pasa-tiempo que

acompaña a las mujeres hasta en las asambleas comunales. Estando sentadas, ellas prefieren “hacer algo” en vez de “estar sentadas ahí no más”. La movilidad se satisface de esta manera. Y no olvidemos la queja de un comunero, recluido en su cuarto de hotel en Iquitos, un domingo en la tarde, diciendo que “se aburre en no hacer nada; en su comunidad siempre hace algo: artesanía, arreglo de la casa, preparación de la coca,...” — queja que expresa la frustración de una necesidad, la de moverse, de actuar, siempre y donde sea; esa necesidad que hemos llamado *movilidad* y que satisface la *motricidad*.

Otras actividades femeninas como preparar masato o cahuana o lavar ropa nos dejan observar el esfuerzo físico placentero, cierta rutina gestual y posición del cuerpo que procura confort, y su asociación frecuente con el intercambio social: con una hija, los niños, las vecinas o parientes. Para lavar ropa, dos mujeres se juntan de preferencia y mientras que lavan (enjabonan, frotan, golpean, tuercen) se bañan y gozan de confort corporal (PH, SE, SR).

Aclaremos que la producción de artesanía está destinada a la venta, y que esta producción procura a las mujeres de PH ingresos regulares aunque de montos modestos. La actividad de sacar fibra, torcerla y tejer, desde luego, tiene el objetivo de satisfacer necesidades de consumo: alimentación, insumos domésticos, material escolar, vestimenta... Lo que acabamos de exponer, sin embargo, hace evidente que la satisfacción, a la que apunta esta actividad, no es *exclusivamente* del orden del consumo, sino, antes de alcanzar este tipo de satisfacción, concierne *también* la movilidad.

*En SR, sólo 5 mujeres fabrican artesanías de chambira (jicras, abanicos, escobas), un hombre teje cestos de huambé. La producción se vende en Requena o Iquitos. Esta actividad es complementaria a la horticultura, la caza y pesca y rellena el tiempo doméstico, en particular los días de lluvia. En PH, en cambio, la artesanía se vuelve actividad principal de la mujer en algunas familias, y la horticultura parece accesoría.*

*En SE, las mujeres, con una excepción, no se dedican a la artesanía. Existe una máquina de coser, y ciertas mujeres acuden a su dueña para que se la preste para coser una ropa de niño, pero sus propias ropas no las cosen, las compran hechas en Intuto o Iquitos.*

Que la movilidad es, además de una necesidad ontológica, fuente de placer, lo comprenderemos mejor si pensamos en nuestro fenómeno de deporte, que es un placer de muchos habitantes urbanos. Sin embargo, conforme a nuestra disciplina laboral, el placer no es reconocido como componente de nuestras actividades laborales, sino relegado al tiempo de ocio. Podemos gozar de nuestro cuerpo y de sus movimientos, pero fuera del trabajo. Por eso, vemos los sábados y domingos tanta gente en las canchas de fútbol, en paseos campestres, en piscinas de recreos y en bailódromos.

Los bosquesinos también practican deporte. Los jóvenes, y a menudo también los adultos, suelen terminar el día jugando fútbol en el campo que no falta en ninguna comunidad. Campeonatos de fútbol son eventos regulares e implican compromisos alimenticios y financieros importantes y relaciones sociales a distancia con comunidades vecinas. Pero lo que nos importa subrayar es que el trabajo bosquesino mismo, el esfuerzo físico en los movimientos del cuerpo durante sus actividades productivas, es una fuente de satisfacción que podríamos llamar “deportiva”, pues la movilidad se realiza con gusto, al ritmo deseado, sin imposición ajena. La sociedad bosquesina no reparte entre dos tiempos — trabajo y ocio — actividades utilitarias y actividades placenteras, como ocurre en la sociedad urbana. La actividad del bosquesino reúne en un solo y mismo tiempo lo útil y lo placentero. Por no comprender la motricidad como respuesta a una necesidad de satisfacción, como fuente de una satisfacción placentera, por ver, al contrario, el trabajo bosquesino bajo el sólo ángulo de la utilidad, los proyectos productivistas de desarrollo fracasan. Su falla no es técnica, más bien reside en su falta de humanidad.

Hemos separado teóricamente la sociabilidad de la movilidad para poder describir aspectos de las actividades que generalmente escapan a la atención de los investigadores e intérpretes de las sociedades rurales que se limitan a diagnosticar la “pobreza”, constatando un bajo nivel de consumo mercantil, y a evaluar el “trabajo” bosquesino en términos de su rendimiento monetario modesto, que — así suelen afirmar — “no satisface sus necesidades básicas” (referidas a un estándar de consumo urbano). Al poner de relieve la satisfacción subjetiva de las necesidades social y motriz, hemos dado un paso para acercarnos a la comprensión de los factores subjetivos que motivan las actividades del sujeto bosquesino y son parte de su *lógica de vida*. La movilidad es parte de la *persona* entendida como cuerpo individual que actúa en el mundo. La sociabilidad es parte de la *persona* entendida como miembro de una sociedad que abarca seres humanos y seres de la naturaleza, con los que “dialoga” e

interactúa. En las actividades bosquesinas observables, sin embargo, las dos satisfacciones suelen combinarse, interpenetrarse estrechamente, como se nota en los ejemplos arriba descritos. La cooperación grupal entre varios comuneros en las actividades — sea en forma de “minga”, “ayuda” o “corta-mañana” — o las visitas y conversaciones acompañadas de un trabajo artesanal o culinario ocupan una parte del tiempo vivencial. Las relaciones individuales con la naturaleza — que son también relaciones sociales — ocupan otra parte del tiempo activo. Aun cuando la mujer trabaja aparentemente sola en su cocina, siempre está rodeada de niños o de algún familiar; cuando va al puerto a lavar, trata de hacerlo en compañía de otras y, al mismo tiempo que lava, se baña y goza de su cuerpo. La motricidad y la socialidad, entonces, se superponen en el mismo tiempo, en la misma actividad y se refuerzan mutuamente en una “doble satisfacción”. Cada una corresponde a una necesidad existencial de la persona: la necesidad egocentrada (motriz) y la necesidad relacional (social). La doble satisfacción hace que el bosquesino trabaje con gusto.

### *El sufrimiento*

En la satisfacción de la movilidad, el placer domina, y lo observamos en el gusto — el buen humor, la energía, la concentración y la precisión — con que el bosquesino y la bosquesina suelen “trabajar”. Esta constatación no excluye que el sufrimiento sea también parte de las actividades. Si nos fijamos en los comentarios que escuchamos en las conversaciones cotidianas, las mujeres son las que utilizan con mayor frecuencia la palabra de “sufrimiento”. Sin embargo, recomendamos tomar con prudencia esta afirmación, la que debe verificarse en un mayor número de comunidades.

Los hombres “sufren” de manera más accidental y pasajera: cuando cargan un carga pesada (horcones, sacas de cemento y maderajes de una obra de construcción municipal...) y cuando desplazan en el monte trozas de madera en sus faenas de extracción maderera. Por los esfuerzos físicos constantes y los peligros del bosque, esta última actividad tiene una connotación mayor de sufrimiento, la que, sin embargo, no predomina sobre el placer de la “buena vida” que le está relacionada y que significa: comida, mitayo, pescado abundantes y un alto grado de autonomía y libertad en la organización de su “trabajo”. El sufrimiento surge súbitamente en el bosque, cuando el cazador es atacado por avispas, picado por una isula o un alcrán, o cuando es mordido por una víbora. Ésta es el peligro más temido por todo cazador, pero también de los hombres que extraen madera.

*El curaca de PH fue víctima, en su juventud, de varias mordeduras de víbora, hasta que una mujer anciana le “curó”, dándole de comer carne de jergón icarada. Un evento dramático ilustra qué dimensión puede tomar el sufrimiento en un accidente de esta índole. Al bajar solo en su canoa y a remo del alto Ampiyacu, el curaca, de noche, arrimó en una playa libre y con su linterna y escopeta persiguió un majás. En el momento de enfocar con la linterna al animal y de querer apuntarlo, inclinándose sobre la aleta de un árbol grande, un jergón le mordió debajo de la rodilla. En seguida, cuenta, “se enloqueció”, le agarró el pánico. Estaba lejos de toda habitación humana, solo en el monte, a orillas del río con su canoa. Desesperado y encarado con su muerte, se olvidó del animal, regresó titubeando a la canoa, en la que se dejó caer con la cabeza mareada; pudo desatarla y ponerla a la deriva, quedando el mismo echado en ella, medio desmayado. Cuando se recuperó un poco del susto, se acordó del alcohol que llevaba en su equipaje y tomó una botella de trago, que le devolvió algo de ánimo. Se esforzó a remar y, al amanecer, llegó a la casa aislada de una pareja de ancianos, a los que llamó de lejos, avisándoles de su accidente. El viejito estaba enfermo, pero sabiendo de la mordedura de víbora de su paisano, se levantó, se olvidó de su enfermedad y ayudó al curaca a llegar más pronto a la comunidad más abajo, de donde lo pudieron transportar a Pebas para que recibiera suero antiofidico. A pesar del largo tiempo que pasó desde el accidente y de la sangre que ya le brotaba de la boca y la nariz, el curaca se salvó la vida.*

*En Sapuena, un cazador al perseguir una huangana dio un salto y aterrizó con un pie sobre una estaca de cumaseva que le perforó la bota y todo el pie: sufrió físicamente al retirar el pie de la estaca que le traspasó, al ver la sangre derramada en cantidad, al sentir la debilidad invadir el cuerpo que le obligó a descansar dos horas en la canoa con la duda de si iba a morir.*

El cazador que pierde su camino al anochecer y yerre en el bosque aguantando la lluvia, el frío, las espinas, el tropiezo con las raíces y los huecos también sufre; — como sufre el pescador al que pica la raya, cuyo dolor es insoportable.

Accidentes en la tumba del bosque también son fuentes de sufrimiento e, inclusive, han causado muertes o invalidez. Como de todo peligro, el bosquesino es prevenido y toma sus precauciones, pero no por ello renuncia a alguna de sus actividades y sigue dedicándose a ellas con el mismo gusto de siempre.

*Entre los Secoya del río Yubineto (afuente del Putumayo) observamos en 1977 que la conciencia del peligro durante la tumba del bosque para preparar una chacra nueva les ha incitado a no beber masato durante esta actividad, ya que el efecto de la bebida fermentada puede, según ellos, causar falta de atención y de prudencia y, desde luego, un accidente.*

Cabe notar que todos estos sufrimientos masculinos son momentáneos y ocasionales; no ocurren cada vez que el hombre se dedica a su actividad y no son duraderos, — aun cuando el restablecimiento de una mordedura de víbora o de una picadura de raya puede demorar un mes. Siendo eventuales y hasta escasos, estos sufrimientos — aunque afecten a la persona cuando ocurren — no disminuyen el empeño gustoso de los hombres en sus actividades. El peligro y la amenaza se conocen; se vive con ellos; son parte de la cotidianidad; pero el sufrimiento que puede resultar de ellos no impresiona la mente bosquesina al punto de hacerle desistir de cazar, pescar, tumbar chacra, cargar cosas pesadas. Más bien, la satisfacción de la movilidad en todas estas actividades, el gusto de activar todas las facultades y fuerzas corporales y capacidades mentales, está en la primera plana de la intención bosquesina. El sufrimiento eventual es mala suerte o, más bien, “maldad” de una persona envidiosa o “cutipa” de la “madre de monte”.

Un sufrimiento particular aparece en el discurso bosquesino cuando habla de sus visitas a la ciudad para hacer trámites administrativos. Generalmente no dispone de mucho dinero (cuando, “en la ciudad, todo cuesta”), camina a pie por las calles de cemento ardiente bajo el sol, anda solo (su mujer y sus hijos se han quedado en la comunidad), está confrontado con personas ajenas, no amigas, y se implica en relaciones administrativas, no personales. En estos momentos sufre como “huérfano”,

precisamente, por faltarle la socialidad y la motricidad acostumbradas y por tener que alimentarse con comida ajena.

Si arriba mencionamos que las mujeres hablan más a menudo que los hombres del sufrimiento, no referimos, sobre todo, a las mujeres huitoto (PH), sobre las que cae principalmente el trabajo hortícola. En las comunidades de SR y SE (kichwa), los hombres participan en mayor grado en el trabajo de la chacra que parece ser la causa del sufrimiento femenino huitoto. Las mujeres mencionan el calor del sol — o el frío, cuando la lluvia las sorprende —, el sudor y el esfuerzo físico al desherbar, jalar yuca y cargar la cosecha (a veces por más de una hora) como elementos de su sufrimiento. Las mujeres de edad se quejan de mareo y dolor en los huesos durante su trabajo en la chacra. Además, llegando cansadas a la casa y habiéndose bañado, les toca cocinar, machucar yuca y exprimirla o rayarla y lavar el almidón para preparar casabe (galleta delgada de masa de yuca) o *llomeniko* (galleta gruesa de masa y almidón de yuca) y *cahuana* (bebida de almidón de yuca con pulpa de frutas silvestres o domésticas). Estas tareas domésticas propiamente huitoto exigen un esfuerzo físico (manejo de gran cantidad de alimento y de utensilios pesados), como no ocurre en las cocinas urbanas. Por eso, las mujeres huitoto son fuertes, musculosas, y ganan fácilmente en fuerza física a un hombre urbano. Como lo mencionamos arriba, las lenguas huitoto y bora tienen un término particular para evocar un trabajo esforzado (del que la caza y pesca no son parte): “trabajar” en Huitoto se dice *maijia*, en Bora *wákímyeí*; ambos terminos se refieren al trabajo hortícola y a la construcción de una casa o maloca.

Más arriba hemos afirmado que las actividades bosquesinas se realizan según el gusto, el parecer y el ritmo del actor. Nadie le ordena, ni le presiona; trabaja lo que quiere, cuando quiere y al ritmo que quiere. La satisfacción de la sociabilidad y de la movilidad motiva y sustenta todo lo que el bosquesino hace a diario. ¿Por qué, entonces, aflora en los discursos de las mujeres huitoto la noción de “sufrimiento”? Nuestra hipótesis es: La mujer huitoto tiene un ideal de la chacra (referido al pluricultivo, crecimiento, limpieza, tamaño) cuyo cumplimiento le incita a esforzarse más allá del gusto inmediato, a fijarse tareas diarias cuantitativas (cosechar cierta cantidad de yuca u otros productos, volver a sembrar y cultivar cierta extensión del terreno) que no se ajustan al placer exclusivo y exigen una dedicación forzada — una clase de “constreñimiento moral” —, que significa para ella “sufrimiento”. Este ideal de la mujer trabajadora, productora — “la mujer del saciamiento”, *monifue riño* — está expresado claramente en los antiguos discursos rituales huitoto y parece sobrevivir,

transmitido de madre a hija, en las generaciones de mujeres de hoy, — al menos, cuando una joven no aspira a hacerse secretaria (Echeverri 2008). Un colega inglés ha insistido (Griffiths 2001) en la importancia de la “moral laboral” en la sociedad huitoto que, precisamente, contrasta con la noción de “sociedad de ocio”, *leisure society*, con que una tendencia antropológica suele caracterizar a las sociedades indígenas amazónicas.

Este ideal femenino de la mujer trabajadora que parece caracterizar el super-ego de las mujeres no es, sin embargo, una creación puramente ideal, sino se sustenta en y responde a la exigencia del abastecimiento alimentario diario de la familia. Si bien la familia no come carne todos los días y se contenta con comer su casabe con *tucupí* (salsa de ají negro hecha del jugo de la yuca venenosa) o *iliko* (caldo de ají negro con restos de pescado, sicsapas, termitas terrestres o sapos, etc.), lo que obliga en menor grado al hombre a cazar o pescar, la mujer debe trabajar diariamente para proveer la yuca y transformarla con los esfuerzos físicos que ya hemos mencionado. Éstos, desde luego, son requeridos de manera diaria y permanente, mientras que los esfuerzos del hombre — aunque a veces mayores (cargar horcones, tumbar chacra) — son momentáneos y, tratándose de la caza y pesca, realizados con “pasión”, que los convierte en “diversión”.

En las otras dos regiones de nuestro estudio, las tareas hortícolas no son exclusivamente femeninas como en la sociedad huitoto (bora y ocaína), sino se reparten entre ambos sexos. Entre los Kichwa del río Tigre, inclusive, se podría hablar de una predominancia masculina en los trabajos de la chacra. Esta participación de los hombres disminuye los esfuerzos que las mujeres deben invertir en las labores hortícolas y equilibra los esfuerzos masculinos y femeninos, lo que, según nuestra hipótesis, explica que las mujeres en estas dos regiones no hablan de “sufrimiento” cuando comentan sobre su trabajo. Sin embargo, juzgamos prudente avanzar nuestra hipótesis con reserva, pues nos parece que debe verificarse en un mayor número de regiones amazónicas.

La vejez con sus achaques también es considerada frecuentemente como una razón de sufrimiento. Personas ancianas medio inválidas de la vista o del oído, débiles de sus miembros, afectadas por dolores de reumatismo y enfermedades frecuentes se quejan de su estado físico, de su motricidad dolorosa, pero gozan de la compañía de los que las rodean, interpelan con una broma a comuneros que pasan delante la casa, hacen chistes con los miembros de la unidad doméstica donde residen y sus visitantes y les gusta conversar, contar su vida y sus experiencias, subrayando lo fuerte que han sido y el prestigio que han tenido. Además,

siguen activas en la vida productiva mientras que tengan un mínimo de fuerzas y capacidades.

*En PH, observamos un anciano que, mientras podía caminar con su bastón, se iba regularmente a la orilla del río a anzuelear para aportar aunque sean unos pescaditos al hogar que le hospedaba y que se componía de parientes lejanos. Una ancianita, frágil y medio sorda, seguía yendo a la chacra a sacar yuca para luego preparar su casabe hasta pocos días antes de su muerte. Ambos mantenían una vida social regular, y la ancianita solía visitar las casas de sus familiares y amigas para conversar y recibir, a menudo, comida u otro regalo.*

*En SR, dos ancianas de 80 años siguen cultivando y cosechando sus chacras.*

*Hace 40 años, en una maloca huitoto, en el Igaraparaná (Amazonía colombiana), observamos una ancianita ciega, desplazándose en el piso a cuatro patas, pero que se sentó a cuclillas detrás de su batán para machucar yuca podrida con el pesado machucador de madera y convertirla en masa, cuyo veneno debía, luego, exprimirse para cocer casabe en un tiesto.*

La vejez bosquesina no es de reposo. Hasta donde dan las últimas fuerzas del cuerpo, los ancianos y las ancianas satisfacen la movilidad con el propósito de contribuir al consumo de la unidad doméstica y de los grupos de solidaridad y, con eso, ellos, a pesar de sus achaques, siguen practicando los valores sociales fundamentales, al mismo tiempo que benefician de éstos por quedarse integrados, socialmente y afectivamente, en el seno de su sociedad. Al contrario, en la ciudad se observa la tendencia de remitir a los ancianos a un hogar, donde carecen del cuidado de su persona, de su comida preferida y de la afición de su familia. En las sociedades desarrolladas del Norte eso ya no es una tendencia, sino la regla: Para la sociedad capitalista, liberal, competitiva, que pretende “globalizarse” y en la que el valor “dinero” predomina sobre todos los otros valores sociales, los ancianos son algo como la “sobra” de la sociedad y, desde luego, tratados como “desechos” humanos.

## ***La satisfacción de la sexualidad: copulación y sublimación***

La sexualidad, entendida en su sentido más estrecho, encuentra su satisfacción en la copulación. Como en la mayoría de las sociedades, en la sociedad bosquesina la relación conyugal asegura esta satisfacción. Esta relación se establece cuando un hombre y una mujer empiezan a convivir en su propia casa, fundando así su propia unidad doméstica en la comunidad con su terreno y huerta. Ocurre, sin embargo, a menudo que una joven pareja inicia su convivencia bajo el techo de la casa de los padres de uno de los cónyuges. La gran mayoría de las parejas son “convivientes”, es decir, no están “casadas”, ni según la ley civil, ni según la religión.

Las relaciones sexuales pre-maritales son frecuentes y, particularmente en PH, hay 12 niños que sólo tienen su madre (sin contar las viudas) o que se crían con su abuela. Las relaciones extra-maritales son temas de chisme en la comunidad y causa de celos en la pareja, los que se expresan a veces con violencia bajo los efectos del alcohol.

La observación de la vida comunitaria y del ambiente en las casas nos enseña que la vida conyugal en general es armoniosa y equilibrada. Si la infidelidad existe, como en todas las sociedades, la fidelidad y dedicación mutua, la estima y cooperación prevalecen en las relaciones entre esposos. El malentendido o el maltrato por infidelidad prolongada o alcoholismo se resuelven rápidamente. La pareja se separa, o la parte agredida se va o bota la otra de la casa. Puede ser que una se vaya con su amante, y la otra se quede sola, con o sin los hijos. Esta soledad puede prolongarse, pero mayormente el hombre o la mujer busca rápidamente su nueva pareja.

Los jóvenes suelen unirse tan pronto salen del colegio o al regreso del servicio militar. Ocurre que muchachas tengan un hijo cuando todavía están en el colegio. No escasos son los jóvenes que tenían la oportunidad de seguir estudiando en la ciudad y que han abandonado sus estudios para casarse, trabajar y mantener su familia, sea en la ciudad, sea regresando a su comunidad.

No observamos censuras fuertes a la vida sexual desde la adolescencia. Los jóvenes tienen sus aventuras y amoríos, de los que sus padres apenas se preocupan. Las muchachas están más cuidadas. A veces padres denuncian a un joven en la policía por “violar” a su hija y pueden lograr que éste vaya a la cárcel. En otros casos, un pago de la familia del joven arregla el asunto o el matrimonio (que luego no es forzosamente duradero).

Como perito antropológico, encargado por el poder judicial a elaborar atestaciones de origen étnico y evaluaciones de las situaciones socio-culturales de los reos bosquesinos, Jorge Gasché ha sido confrontado con la contradicción entre las costumbres matrimoniales bosquesinas y la jurisdicción nacional de protección de menores de edad. Casi todos los peritajes que le fueron solicitados concernían hombres jóvenes que estaban encarcelados por violación sexual de menores. Según la ley, una mujer para tener relaciones sexuales debe tener 18 años y más. Antes de esta edad, ella no dispone libremente de su cuerpo y, en el caso de tener una relación sexual, se imputa al hombre que la haya violado. Según la visión y costumbre bosquesinas, sin embargo, una muchacha es mujer cuando tiene sus primeras reglas; ellas indican que está madura para la vida sexual y la reproducción. En consecuencia, observamos en las comunidades que parejas se forman entre un hombre joven y una muchacha a partir de los 12, 13 o 14 años. Esta situación de hecho, por ser inconforme con la ley, ofrece la posibilidad de ser denunciada como violación de menor de edad. Y, a menudo ocurre que las denuncias son hechas sea por el padre o la madre de la joven cuando ellos no aceptan al joven como futuro yerno, o por otros comuneros que quieren hacer “daño” al joven en razón de alguna “envidia”. La ley sirve entonces no para el propósito para el cual ha sido promulgada – la protección de menores contra la violencia sexual – ya que para la sociedad bosquesina la madurez sexual de la joven mujer es la señal del inicio lícito de relaciones sexuales, sino para fines egoístas de los padres y otros comuneros. Es notable que, en la mayoría de estos casos, el testimonio de la joven mujer no figura en las actas, pues ella no ha sido interrogada, y su opinión no cuenta, y cuando su pareja masculina está en la cárcel, en Iquitos, la distancia de la comunidad y los gastos de transporte hacen imposible la confrontación en audiencia entre los dos. Frente a las múltiples parejas constituidas en las comunidades por una mujer menor de 18 años y un joven y que no son denunciadas sino aceptadas “por la costumbre”, las denuncias que llevan al joven en seguida a la cárcel aparecen más bien como un abuso de la ley. Como el convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) postula el reconocimiento y respeto de las costumbres de los pueblos originarios, la jurisprudencia peruana tiene el instrumento legal para absolver a los reos que han sido denunciados por violación de menores, cuando la pareja se ha formado por consentimiento mutuo, sin uso de la fuerza. La II Sala Penal del Palacio de Justicia de Iquitos se ha mostrado ejemplar en la aplicación de criterios amplios y abiertos a los hechos consagrados por la “costumbre”. Falta, sin embargo, sensibilizar a las autoridades policiales

respecto a esta “costumbre”, a fin que eviten mandar a la cárcel a un joven tan pronto haya sido denunciado por violación de una menor. El respeto, el tacto, la sensibilidad y la atención a los hechos reales son calidades que se deberían exigir a todas las autoridades, las que, lamentablemente, a menudo, se limitan a cumplir con procesos burocráticos sin la voluntad de contemplar el componente social y humano que abarca cualquier caso judicial.

Las biografías de los bosquesinos interrogados revelan a menudo una vida sexual inestable en la juventud. Los hombres y las mujeres cambian de pareja y tienen hijos de varias mujeres u hombres, antes de establecerse de manera más duradera. Sin embargo, tenemos la impresión (que nos dan los discursos de las mujeres) que, para ellas, ninguna relación es definitiva y que guardan la libertad de disolver su matrimonio si éste no sigue dándoles satisfacción.

El sexo en sí es exento de la idea de “pecado” y parte reconocida de la vida desde que la persona alcanza la madurez sexual. Las relaciones homosexuales tampoco sufren de represión. El machismo homofóbico parece ser el “privilegio” de algunos sectores de la población urbana.

*En SR, una unidad doméstica está constituida por una pareja de hombres, en la cual cada uno cumple con su rol de hombre, respectivamente de mujer, en sus tareas diarias. La fundación de este hogar, sin embargo, tuvo dificultades por el desprecio declarado del padre del homosexual femenino; pero la pareja, con paciencia y persistencia, logró ser aceptada por toda la comunidad y participa como tal en los trabajos grupales. Un caso semejante se observa en una comunidad cercana de SR, Yanallpa, donde el “marido” tiene un hijo que dice “mamá” al hombre “mujer” de la pareja.*

*En PH, un joven homosexual — ahora fallecido — tuvo a varios jóvenes de la comunidad como “maridos”, pero, siendo una persona tranquila, amable y modesta, seguía beneficiando de la estimación de todos. Nunca escuchamos alusión soez alguna. Y eso a pesar de que los jóvenes de la comunidad entre ellos se tratan en broma de “maricón” y “chivo”, imitando el vocabulario popular de la ciudad.*

Si bien los padres aconsejan a sus hijos y las madres a sus hijas sobre las conductas que deben adoptar frente a su futura pareja y cómo las

deben escoger, sin que eso crea alguna inhibición o desvalorización del sexo, el tabú de las relaciones incestuosas se establece por la separación de los dormitorios de hijos e hijas en la casa a partir de la pubertad.

En la medida en que el tema del sexo aflora en las bromas y provocaciones durante una reunión o un trabajo grupal y en los chismes confidenciales, nuestro conocimiento al respecto es limitado y heterogéneo; además, no fue un tema central de nuestra investigación. Estimamos, sin embargo, necesario, fundamentar nuestra teoría de la sociedad bosquesina sin la exclusión de la sexualidad, que, a nuestro parecer, que retoma las ideas fundadoras de S. Freud, orienta la inversión y el gasto de la energía humana a través del deseo. Su satisfacción es el prototipo del placer. Freud, en sus estudios sobre la sexualidad infantil, mostró su polimorfismo en cuanto a los órganos del placer y su evolución, que termina en concentrarse en el placer genital. Es este placer que satisface la relación conyugal, o, por lo menos, se piensa que así debería ser. La infidelidad conyugal observable en todas las sociedades y las múltiples formas de las llamadas “perversiones” sexuales muestran que la satisfacción de la sexualidad no es sólo un asunto mecánico corporal, sino una vivencia compleja, en la cual el deseo toma formas imaginarias, simbólicas y discursivas y en la cual el cuerpo es más un medio que un fin, aun cuando es él que pone el fin momentáneo al deseo por su agotamiento. Las múltiples formas del deseo que orientan la energía humana y se arraigan en la sexualidad son, según la teoría de Freud, el resultado de un proceso que él llama “sublimación”. En este proceso, que se desarrolla durante la formación fisiológica, afectiva, lingüística y mental de la persona en su familia y sociedad, desde su nacimiento hasta la juventud, el deseo se diversifica y desvía una parte de la energía humana del objetivo sexual, orgánico, hacia objetivos “culturales”. De esta manera, el ser humano encuentra placer, no sólo en el acto sexual, sino en una multitud de actividades — cultural y socialmente funcionales y subjetivamente satisfactorias —, en las que el deseo, precisamente, está capaz de invertirse.

En un debate con otros profesionales en el IIAP, en el cual Jorge Gasché expuso la teoría que acabamos de mencionar, un participante hizo la observación que esta teoría era muy occidental y no tenía nada que ver con el pensamiento bosquesino, con lo que, en ese momento, el conferencista estaba de acuerdo. Sin embargo, posteriormente, se acordó de un hecho aportado por el antropólogo colombiano Juan Álvaro Echeverri (2001) y que nos ilustra que un indígena ve claramente la relación entre la sexualidad y otro fenómeno cultural, que aparece, desde luego, como

un hecho sexual desplazado, sublimado. A la pregunta del antropólogo de “¿por qué los indígenas son tan deseosos de adquirir las mercancías de los Blancos?”, un anciano huitoto responde de la siguiente manera: “Los Blancos han venido mostrarnos la vulva de su mujer, hemos probado y ahora siempre queremos más.” Aparece claramente en esta respuesta que el deseo de mercancías es un deseo sexual sublimado. Lo que S. Freud tuvo que descubrir detrás de una opaca cortina de censura y represión sexual en la sociedad burguesa de finales del siglo 19 y revelarlo a un público escandalizado para, de esta manera, reintroducir en la sociedad occidental una nueva conciencia del rol que juega la sexualidad en la vida humana y social, eso, para el indígena, que no está sometido a los mismos mecanismos de censura y tabúes, es una evidencia: la sexualidad, la energía sexual o la libido (como queramos llamarlo) permea todos los aspectos de la vida y se encuentra en todas las formas de deseo, gusto y satisfacciones. Lo que llamamos “sublimación”, para el indígena que no conoce esta palabra, es una evidencia, pues identifica en diferentes hechos socio-culturales su “inspiración” o “substrato” sexual. La copulación es el prototipo de la satisfacción placentera, pero toda satisfacción gustosa goza de la energía sexual derivada del consumo sexual suspendido, aplazado, y canalizada hacia fines socio-culturales diversos.

Esta teoría de la sublimación de la sexualidad sustenta lo que expusimos en los acápites anteriores cuando dijimos que la satisfacción bosquesina de la sociabilidad y la movilidad es predominantemente placentera y que el bosquesino siempre actúa y trabaja con gusto, que su arte de vivir es convertir lo penoso en algo gozoso. Este componente siempre placentero en todas las actividades que se realizan en la interacción social y en la motricidad corporal es energía sexual sublimada y, desde luego, el resultado de la formación de las personas desde su más temprana edad. Por lo tanto, este componente está profundamente arraigado en las personas, en la organización de su economía de la energía sexual (su transformación, distribución y gasto), en la polimorfología y sustancia del deseo y en las vivencias del placer. El bosquesino tiene su propia tradición de sublimación de la energía sexual, su propia forma de diversificación e identificación del deseo, que condiciona a las personas más allá de las percepciones sensoriales y discursivas conscientes y explícitas. Es, precisamente, por ser placenteras y satisfactorias — permeadas de energía “deseante” — que las actividades del bosquesino le son habituales y que él las cambia difícilmente, mostrándose — aunque aparentemente atento al discurso — insensible en la práctica a los simples argumentos de rentabilidad y mayores ingresos de los promotores.

En este sentido, la tradición de sublimación bosquesina, arraigada en la educación familiar y social, es un factor personal y subjetivo — aunque resultante de la socialidad en la temprana edad — que también condiciona la libertad del bosquesino por transmitirle las formas de realización de su deseo, es decir, lo que arriba llamamos, la satisfacción de sus necesidades, pues los deseos que las personas suelen satisfacer son sus necesidades, las que no, quedan desiderata. Los deseos no satisfechos — los desiderata — aparecen en discursos, sueños, reclamos, reivindicaciones, pero sólo si el sujeto empieza a actuar para realizarlas, da el primer paso para que se conviertan en necesidad.

Un tema de investigación por explorar con mayor atención son las conductas y discursos que, en el seno de una unidad doméstica y de una comunidad, “canalizan” las realizaciones del deseo: los evitamientos y alentamientos comportamentales y gestuales, las prohibiciones y recomendaciones discursivas que los adultos transmiten a la nueva generación. La disciplina bosquesina, a la que nos referimos más arriba, es el resultado de esta transmisión formativa en la interacción familiar y comunal que vuelve ser el marco experiencial de lo placentero y de lo aburrido o desagradable. Y en la medida en que el sujeto bosquesino prosigue las orientaciones de su deseo hacia las actividades y sus situaciones placenteras — trabajando e interactuando con gusto — vive su bienestar. El deseo es la energía orientadora de la motivación y encuentra su satisfacción en las actividades, es decir, a la vez, en las acciones, operaciones y finalidades priorizadas, — no sólo en el consumo, como lo pretende la teoría económica liberal. El bosquesino suele satisfacer sus “deseos” en la vida diaria, pues no es un ser frustrado y obsesionado por el consumo mercantil. Por eso decimos que sus necesidades son satisfechas.

Como los miembros de cualquier sociedad, el bosquesino también tiene deseos que no satisface y que surgen principalmente de su experiencia con la sociedad urbana y la abundancia y diversidad de bienes que ésta ostenta. A estos desiderata él da voz delante visitantes urbanos — personas que él supone detener una parte de la riqueza urbana y cuya generosidad paternalista ha experimentado con frecuencia — a fin de obtener donaciones que respondan a sus desiderata. El bosquesino sabe que “quien no llora, no mama” y aplica con dedicación este lema. Pero, como ocurre con varias infraestructuras observadas, a lo recibido, una vez el desideratum satisfecho, el bosquesino no da el cuidado y mantenimiento que el promotor urbano ha esperado o, ni siquiera, cotiza para los insumos que hacen funcionar la planta de luz, el molino de arroz,

el televisor comunales etc. que ha recibido. El uso de las donaciones no se vuelve necesidad, salvo en el caso de edificios escolares, comunales y sanitarios y de veredas de cemento que, sí, se usan porque ahí están, pero escasamente la comunidad tomará la iniciativa propia de repararlas. Por ejemplo, hemos observado puentes de madera y excusados, instalados por FONCODES, cuyos elementos se pudren sin que los comuneros remedien a los daños, pues no se han vuelto una necesidad para ellos.

Que la canalización del deseo — su disciplinamiento — existe, nos revelan ciertos discursos bosquesinos que recomiendan “diatar” en una gran variedad de situaciones y con múltiples fines. “Diatar” significa “abstenerse” de ciertos alimentos y de relaciones sexuales. Para restablecer la salud de un enfermo o para aprender a “curar”, es decir, a controlar las fuerzas sociales, humanas y naturales, se debe evitar ingerir cierto tipo de productos (dulce, grasa, picante) o ciertas especies de pescado y carne, además, se debe conservar la energía sexual evitando de pensar en una mujer y de tener relaciones con ella. Esta última medida es un índice claro de que el bosquesino maneja — “canaliza” — explícitamente el deseo sexual hacia la sublimación. Las formas discursivas de este manejo deben estudiarse en cada comunidad. Los sabios huitoto subrayan el “sufrimiento” tanto del hombre como de la mujer, cuando el marido se dedica al aprendizaje de los discursos rituales: él tiene que vivir como un viudo, y ella, como una viuda. Por este “sufrimiento”, nos explicó un anciano, el “conocimiento” cuesta, tiene precio para quien quiere, por ejemplo, adquirirlo grabando los discursos. Vemos aquí el sufrimiento — también pasajero, pero oportuno — asociado al esfuerzo de controlar, de disciplinar el deseo sexual en beneficio de un objetivo cultural más elaborado: la memorización y la comprensión de discursos rituales que dan a la persona un mayor alcance social que al común de la gente: el reconocimiento social de su capacidad de “curar” entendido en el sentido amplio de “garantizar el bienestar físico y socio-natural” de un grupo de personas. El aislamiento en el bosque con un “maestro”, aguantar hambre, ingerir tabaco y plantas alucinógenas y abstinencia sexual prolongada son ejercicios de disciplina ampliamente conocidos a los que los aprendices chamánicos en la Amazonía deben someterse. Al infringir las dietas exigidas, por no soportar, por ejemplo, la larga abstinencia sexual, el aprendizaje queda truncado, y la capacidad del candidato de controlar las fuerzas socio-naturales, limitada; nunca podrá pretender a “poder más”.

*Tal infracción al imperativo de la abstinencia sexual y alimenticio hizo que el curaca de **PH** no pudo alcanzar el grado máximo de curandero cuando se iniciaba a las visiones y el control discursivo de la toma de ukue (Virola sp.), una planta alucinógena del tipo “cumala”.*

La prohibición de alimentos dulces, mantecosos y picantes, es decir, las que satisfacen con mayor intensidad el placer oral, son otra vía por la que el bosquesino sublima su deseo sexual. El control del deseo, su retención, en este caso, remedia a un exceso de fuerzas adversas — las de una maldad de gente o de animal (“cutipa”) — que se ha acumulado en el enfermo, a fin de restablecer el equilibrio de fuerzas que caracteriza el estado de salud. Con eso no pretendemos explicar todo el “complejo cultural” bosquesino asociado a la enfermedad y el bienestar. Las elaboraciones discursivas alrededor de estos temas nos revelan, al contrario, un universo de significados prolífico que podemos y debemos aprender para comprender la forma de racionalidad que el bosquesino — en las más diversas localidades — ejerce al respecto. El hecho que las prohibiciones alimenticias pueden aplicarse a especies precisas de plantas, peces y animales silvestres, por razones y efectos que el bosquesino o el curandero puede enunciar, nos indica la riqueza del trabajo interpretativo bosquesino y su gran variabilidad posible entre las comunidades y pueblos de la Amazonía.

Esta complejidad y variabilidad del universo de significados bosquesino no son contradictorias con nuestro planteamiento aparentemente simplista en términos de sexualidad y deseo. La sexualidad es la fuente, orgánica y social, del deseo, que siempre orienta el gasto de la energía humana, buscando la satisfacción corporal en relación con otro. El deseo orienta la actividad humana en sus múltiples aspectos: físicos gestuales, relacionales (interactivos) y discursivos, gracias a su “plasticidad” que se revela en la sublimación a la que debemos las proteicas elaboraciones culturales: las formas de los productos materiales y discursivos y de las actividades — gestuales y discursivos — que los producen. El universo de los significados, al que sólo los discursos nos pueden dar acceso, nos revela — si sabemos relacionarlos con las cosas y las prácticas a que se refieren “en última instancia” y de las que son parte activa — es, desde luego, un campo de exploración para comprender las vías de la sublimación, es decir, los canales a través de los que el deseo se realiza, disciplinándose y tomando “forma” observable, cultural.

Es preciso de notar que, cuando queremos con nuestros interlocutores abordar el tema de la sexualidad, tenemos que proceder con mucha precaución y tacto. Hay pueblos indígenas como los Huitoto y Bora, donde hablar crudamente de sexo es parte de las bromas entre hombres y mujeres, inclusive existe una fiesta huitoto (*sillie* o *silliko*), en la que los hombres y las mujeres bailan por grupos separados cada uno cantando “contra” el sexo del otro. Por eso es relativamente fácil indagar sobre este tema en estos pueblos. Entre los pueblos jívaro (Awajún, Huampis, Achuar), existe mayor inhibición de hablar sobre el sexo, especialmente, entre un hombre y una mujer cuando ésta está casada con otro hombre. Entre cuñado y cuñada huitoto, en cambio, la provocación sexual verbal (*llogueroite* o *llagueroite*) es lícita y practicada durante trabajos grupales. Desde luego, tenemos que estar atentos a las diferentes reacciones que este tema puede provocar en nuestros interlocutores bosquesinos si queremos hablar de ello. En todo caso, es de subrayar que las actitudes frente a la sexualidad y su expresión oral, verbal, pueden ser muy diferentes de las que tenemos en nuestra sociedad urbana y, por lo tanto, al abordar el tema en la sociedad bosquesina, debemos nosotros mismos adoptar una actitud abierta, no inhibida, ni “pícará”, ni provocadora.

*Cuando, hace más de cuarenta años, Jorge Gasché hizo su primera investigación con los Huitoto del Igaraparaná en Colombia y, refiriéndose a un dibujo de un cuerpo humano, indagó sobre los nombres en huitoto de las partes del cuerpo, llegó al final de la encuesta sin que en el dibujo se haya diseñado los órganos genitales (por temor de chocar eventualmente a los interlocutores). En este momento, el informante dijo que faltaba algo importante e indicó el lugar del pene y de la vulva, nombrando estos órganos y añadiendo: “Eso da el gusto a la vida. Eso es la vida”.*

# CAPÍTULO V : LA SOCIEDAD IGUALITARIA

## *La autonomía y libertad bosquesinas*

A diferencia del trabajador urbano, que, en su ambiente laboral, obedece a jefes que le mandan y se inserta en un orden jerárquico empresarial y, en su ciudad, está sometido a leyes y reglamentos de origen escrito y a representantes del orden público (policía), el comunero bosquesino no tiene quien le mande en sus actividades cotidianas, y las autoridades comunales, inclusive las decisiones de las asambleas, no tienen un poder de mando reconocido. Ningún comunero — aunque sea el presidente o el teniente gobernador de la comunidad (con pocas excepciones que discutiremos más adelante) — da una orden a otro comunero. Eso nunca ocurre según nuestras propias observaciones. Y si no ocurre, es que no tiene cabida en la sociedad bosquesina, en la que nadie puede pretender imponer su voluntad a otro comunero. Esta libertad entre adultos pertenecientes a diferentes casas, a diferentes *unidades domésticas*, es uno de los rasgos resaltantes de una *sociedad igualitaria*. Si bien los menores hasta 13 o 14 años se pliegan a la autoridad de los padres, y si bien en el seno de la pareja pueden manifestarse tendencias o “gustos” autoritarios (¡tanto del lado del hombre como del de la mujer!), los adultos deciden lo que van a hacer en cada momento del día y de la noche. No hay horario, ni jefe que obligue a cualquier actividad. El hombre y la mujer adultos deciden cada día y en cada momento lo que van a hacer; a veces prevén un programa de actividades para los próximos días, pero a *su* iniciativa y criterio. El tiempo que hace, el nivel del río, la aparición de mijano, la maduración de ciertos cultivos y frutas, la falta de pescado o carne, la invitación a una minga... condicionan u orientan sus decisiones, pero éstas siempre son opciones, no obligaciones. A través de sus actividades, el bosquesino satisface sus necesidades, pero en qué estación del año, en qué día, en qué momento del día y dónde hace qué cosa, lo decide él según su conveniencia, aun teniendo en cuenta, qué época del año, qué clima, qué hora del día y qué medio natural son los más apropiados para el éxito de su actividad y para la satisfacción que goza en ella, o — y eso es un factor condicionante más — qué compromiso tiene con otro comunero que ha solicitado su cooperación y con el cual le liga un vínculo de reciprocidad, de servicios y apoyos mutuos.

Mientras que el trabajador urbano está *constreñido* por sus obligaciones laborales resultantes del *constreñimiento* mayor de tener que vender su fuerza de trabajo para poder satisfacer sus necesidades de consumo (¡más no las del gusto de trabajo!), el bosquesino decide con *libertad*, qué hace, dónde y cuándo y si actúa sólo o invita a otros a colaborar. El bosquesino ejerce su *libertad*, pero la ejerce con juicio, con criterios formados por su educación y formación, sus experiencias y sus éxitos anteriores. Todo lo que ha aprendido a través de sus actividades en relación con los fenómenos naturales que rodean y permean su cotidianidad, es decir, sus conocimientos y su saber-hacer, *condicionan* su *libertad* de opción y decisión, más no lo obligan, no lo *constrañen*.

*En SE, un comunero dijo bien claramente al visitante urbano: “En mi comunidad, somos libres.”*

*En SR, cuando el investigador se retiró de una rueda de conversación con aguardiente diciendo “tengo que ir a trabajar”, los comuneros presentes contestaron: “Nosotros aquí vivimos nuestra vida” (entendiendo que nadie nos exige nada, hacemos lo que nos da la gana).*

Esta *libertad* de todos los días, *condicionada* por el contorno material y temporal local y el *horizonte* de la conciencia del sujeto que es el resultado de sus experiencias vivenciales personales, es concreta, práctica, porque el actor bosquesino es dueño de sus *medios de vida y producción*: siempre tiene acceso a los recursos naturales, tierra para cultivar, sitio en la comunidad y casa donde alojarse con su familia, y dispone de sus instrumentos de trabajo: semillas, hacha y machete, utensilios de cocina, canoa, anzuelos, flechas, eventualmente redes, escopeta, perro... Si le han robado su canoa, puede prestarse una de un familiar, hasta que él mismo haya vuelto a hacer una. Ocurre también que entre familiares se prestan escopeta o redes, en cual caso el cazador o pescador da una parte de su mitayo o pescado al prestamista. Cuando el préstamo tiene lugar entre personas no relacionadas por parentesco, alianza familiar o vecindad, el prestamista cobra a veces un alquiler o fija el porcentaje que el cazador o pescador le debe de su producto.

La posesión de los medios de producción es el sustento material del ejercicio de la *autonomía* del bosquesino que es reconocida y respetada por todos, inclusive por las llamadas “autoridades”. Cuando uno de estos medios hace falta, las relaciones de reciprocidad remedian a esta situación,

pues, mediante el préstamo, el comunero obtiene acceso al uso del medio de producción del que carece en un momento dado. Sin embargo, esta solución es transitoria; el bosquesino siempre aspira a superar la carencia que le hace materialmente “dependiente” de otro, a fin de restablecer su plena autonomía. Quiere tener su canoa propia, su red propia, su escopeta propia, y hasta su pequepeque o motosierra propios. Sólo si él mismo es dueño de todos sus medios de vida y producción, es un comunero en sentido pleno, una persona “completa”, por ser autónoma; y, como tal, ejerce libremente su reciprocidad y generosidad, como igual entre iguales, todos capaces de satisfacer sus necesidades.

Las actividades, por cierto, obedecen también a ciertas rutinas, que hacen que el sujeto actúe como tiene costumbre de actuar, sin confrontarse en cada momento con una libertad genérica, abstracta. El sujeto decide hacer algo que se encuentra en el *horizonte* de su conciencia, de su experiencia y práctica diarias habituales. Pero este horizonte engloba un abanico de posibilidades de actuar, entre las cuales escoge a su gusto, con libertad, — esta *libertad condicionada*, que acabamos de mencionar.

Habiendo iniciado una actividad, el bosquesino la prosigue a su ritmo. Nadie le empuja para que trabaje más rápido, ni le obliga a que responda al ritmo de una máquina o de los clientes que se presentan en una taquilla o en un negocio. Si siente cansancio en un trabajo esforzado o fastidio estando sentado y ocupado en una artesanía, descansa y conversa un rato, luego retoma su actividad; si siente sed, interrumpe su obra y toma masato o cahuana. Nadie le mide la hora, ni su producto. Él mismo decide cuánto tiempo quiere dedicarse a una actividad y qué resultado le basta para hoy que completará mañana o en los próximos días o en otra semana, orientándose siempre en los criterios climáticos, las oportunidades naturales y las “exigencias” de la *reciprocidad*. Este último criterio merece que lo detallemos, pues introduce una nueva dimensión en nuestro concepto de “sociabilidad”.

## *La reciprocidad bosquesina*

De hecho, la *reciprocidad* asegura justicia e igualdad en los intercambios e interacciones al interior de ciertos grupos de comuneros, que llamamos *grupos de solidaridad* y entre los cuales hemos distinguido los grupos de *solidaridad distributiva, laboral, ceremonial y comunal* (ver: tomo I). “Te doy, pues tú me das. Te ayudo, pues tú me ayudas.” Es eso el principio de la reciprocidad. Cómo se la practica en concreto en cada comunidad y en los *grupos de solidaridad*, merece un examen atento en todo estudio social particular. La reciprocidad, sin embargo, no es una ley,

no tiene la vigencia que se supone debería tener una ley escrita (aunque, a este respecto, el ideal jurídico está lejos de ser realidad en los Estados democráticos de hoy). La reciprocidad, en una sociedad igualitaria, es una conducta recomendada por el interés propio y por ser el hombre un ser social (por la *sociabilidad* del ser humano). Por el interés propio, pues cuando tengo una necesidad, el otro, al cual he dado o ayudado, me la satisfará. Por la sociabilidad humana, pues, en una sociedad igualitaria de personas autónomas, la interacción entre estas personas es equilibrada y responde a satisfacciones mutuas (principalmente en los campos de las necesidades motriz, social y alimenticia, como más adelante precisaremos). La reciprocidad, desde luego, no crea una situación de obligación en el sentido de *constreñimiento*. Más bien podemos hablar de una clase de “exigencia”, o simplemente de “realismo”, que resulta, a la vez, del interés propio o “egoísmo”, en vista de los límites de la fuerza de trabajo individual y los azares de la producción natural (en una sociedad con bajo desarrollo de las fuerzas productivas donde éstas son principalmente la fuerza de trabajo humana y en la que la existencia de las personas depende mayormente de la productividad natural), y de la sociabilidad que se realiza en la satisfacción del ser social (en la socialidad), de la cual el cumplimiento “realista” de la “exigencia” de reciprocidad es parte y sustancia. El ejercicio de la reciprocidad, desde luego, es un ejercicio flexible, de criterios relativos, situacionales, oportunistas y compatibles con el gusto: la satisfacción de recibir y la de dar, de colaborar y de recibir ayuda, — en actividades de por sí satisfactorias en sus aspectos motriz y social.<sup>5</sup>

La conducta opuesta a esta exigencia es la “mezquindad”: esconder comida y comer solo, sin compartir; trabajar solo y colaborar con nadie. Decir de alguien que es “mezquino” — o “mishico”, en el castellano loretano — es una crítica fuerte, que se formula a espaldas, en forma de chisme, y que equivale a calificar a una persona de “asocial”. Tal reproche no surge de un caso, sino es el resultado de una observación a largo plazo, es el diagnóstico de una actitud repetidas veces observada. O, en casos particulares y a título de provocación, se lo dice en forma de broma.

Desde luego, cumplir con la reciprocidad en el seno de una comunidad bosquesina deja abierta una amplia gama de apreciaciones subjetivas en cuanto a la situación en la que uno decide compartir el mitayo o pescado que ha traído con otros familiares, vecinos o amigos, invitar a personas cercanas a tomar chicha de pijuayo o masato, o aceptar la invitación a

---

<sup>5</sup> Sobre la evolución y racionalización de la “minga”, una de las formas de la práctica de la solidaridad laboral, ver: Tomo I.

una minga o una fiesta. No hacerlo puede suscitar un comentario, mas no tiene consecuencias negativas inmediatas; no hay sanciones; se perdió una oportunidad de ganar el aprecio de los demás. Es generalmente bien aceptado — sin rencor alguno — que uno no participa en una minga a la que ha sido invitado, cuando explica que ya ha previsto otra actividad o que tiene otro compromiso, o cuando, tal vez, el mal tiempo le retiene en la casa. En cambio, el que cumple con la reciprocidad, siempre lo hace con gusto, es decir, sintiendo satisfacción múltiple en la socialidad, el consumo y, eventualmente, la motricidad que orquestan el compartir y colaborar en grupo. La reciprocidad, desde luego, y desde la subjetividad vivida del bosquesino, no es una ley constreñente que le obligue a actuar en contra de su gusto, sometiéndose a criterios o una voluntad que le son ajenos, sino es una entre varias motivaciones de la actividad que se combinan siempre y condicionan las decisiones y opciones del sujeto bosquesino; una de las motivaciones que *condicionan la libertad bosquesina*.

Si la socialidad — la satisfacción del ser humano en la interacción con otros seres — fue considerada al inicio de nuestra exposición como respuesta a una necesidad ontológica (la de la sociabilidad, del ser humano como ser social, por definición), ahora, al descubrir en ella la reciprocidad como un componente, o como dijimos de manera todavía alusiva, como su sustancia, le damos un contenido que podríamos llamar “ético”, pues, además de referirse al simple estar en contacto e interactuar, como fuente de la satisfacción de una necesidad ontológica (al mismo título que la alimentación, la sexualidad, la acomodación, la salud y la movilidad), la socialidad, en la sociedad bosquesina igualitaria, conlleva el reconocimiento del otro como *persona* igual que yo, en particular, en lo que a mis necesidades y su satisfacción se refiere. Yo necesito ayuda, alimento, bebida, préstamo de una herramienta... pero el otro también; tenemos las mismas necesidades, pero en momentos distintos; por eso, yo puedo satisfacer las suyas y él las mías, cada uno con lo que tiene en el momento crucial. Este *altruismo* implícito en la socialidad, que es un factor condicionante de las decisiones personales del bosquesino, hace contrapeso a la libertad y la autonomía de las unidades domésticas bosquesinas (nadie manda a nadie), la que, sin la reciprocidad, significaría sólo anarquía (Sahlins 1972, 1983).

En la interacción con los seres de la naturaleza — el otro campo de la sociabilidad —, la reciprocidad limita la depredación de los recursos. Por lo menos, eso fue el caso en épocas anteriores en las que los sujetos bosquesinos actuaban con menos satisfacciones por consumo mercantil.

La idea de la “madre de monte”, reconocida como dueña del bosque, la idea de “madres” de pozas, cochas y especies de árboles es frecuente en los discursos bosquesinos en los que toma variadas formas de expresión, según las tradiciones locales y “étnicas”. Con esta noción, el bosquesino atribuye los recursos que caza, pesca, recolecta y extrae a un ser, con el cual mantiene una relación social y, desde luego, al sacar estos recursos, siente la exigencia de reciprocidad, es decir, un compromiso, que puede cumplir o no. Surge entonces la pregunta: ¿Con qué devuelve el bosquesino a la naturaleza lo que ha sacado de ella? ¿En qué términos concretos practica la reciprocidad con la “madre de monte”, por ejemplo, para mencionar sólo un término de los varios que pueden designar en las diferentes variantes de la sociedad bosquesina a esta “persona” dueña de los recursos naturales. La respuesta es, como realistamente era de esperar: No lo devuelve, — porque no hay cómo devolver a la naturaleza un animal que ha sido matado, un lagarto flechado en la orilla de una poza o un árbol tumbado. Entonces, se me dirá, no hay reciprocidad. Sí, la hay, pero su práctica es, por un lado, verbal y, por el otro, auto-limitativa. ¿Qué queremos decir con eso?

El bosquesino siente la exigencia de reciprocidad frente a la dueña del bosque, pero, no teniendo cómo practicarla en los hechos, la practica con discursos, que son la expresión de su preocupación por la deuda contratada con la naturaleza que es irreembolsable. Por un lado, ocurre que el bosquesino pide permiso al dueño del recurso natural para aprovechar de la tierra o de los animales, a fin de alimentar a su familia; este pedido se puede expresar en forma de una oración y, eventualmente, una clase don (cachaza, ampiri, coca). Por otro lado, por ejemplo, al final de una fiesta bora, el “dueño del baile”, quien recibió el mitayo de sus invitados en cambio de productos de la chacra, “devuelve” al monte, mediante un discurso ritual, los animales recibidos, para que haya nuevamente animales, cuando él tendrá que cazar para entregar mitayo a su socio ceremonial, que le invitará a su próxima fiesta. Con este discurso, el responsable ritual reconoce que, para el mayor prestigio de su fiesta, se ha quitado un gran cantidad de animales al bosque (cuya generosidad había sido solicitada con una oración especial al preparar y entregar a los invitados el ampiri de caza); no se los puede devolver en los hechos, pero se los devuelve “espiritualmente”, es decir, atribuyendo este poder a la palabra. Podemos decir que la práctica de la reciprocidad se ha vuelto discursiva, de nuestro punto de vista. Recordémonos, sin embargo, que para el bosquesino la palabra es acto, es hacer y, desde luego, la devolución discursiva es entendida por él como “práctica” (ver al respecto el capítulo

sobre lenguaje en el tomo I de esta obra). Tenemos aquí un ejemplo muy explícito de la vivencia bosquesina subjetiva de la reciprocidad imposible con la naturaleza. Estas vivencias, como todo fenómeno social bosquesino, pueden expresarse en diferentes lugares de distintas maneras, con distintos discursos, que generalmente son difíciles de observar para una persona foránea. El solo hecho de aludir furtivamente al “tío” (SR), nos revela que el cazador que se prepara a salir del pueblo tiene presente la idea de un “dueño del bosque” que le va a propiciar un animal, — lo que, según la visión bosquesina de la socialidad, implica reciprocidad y, en el caso de la naturaleza, deuda.

Siendo su deuda con la naturaleza irrembolsable, el bosquesino trata de limitarla al mínimo necesario, es decir, sólo caza, pesca y extrae lo que satisface sus necesidades: su alimentación y la de sus hijos, familiares y amigos, su vivienda y sus implementos artesanales, sus compromisos ceremoniales. Si exagera matando muchos animales en poco tiempo, él mismo o uno de sus familiares cercanos se enferma o muere, y el curandero pronto diagnostica la causa, atribuyendo la enfermedad o muerte al “castigo” de la madre de monte o del animal que le ha “cutipado” por haber abusado de su generosidad, por haber matado “demasiados hijos” de la madre de monte. Un cazador demasiado exitoso que no ha sabido auto-limitarse frente a la prodigalidad del bosque está expuesto al peligro de sufrir la enfermedad o la muerte en su ambiente cercano. Notemos que el “castigo” no es consecuencia del incumplimiento de la reciprocidad, pues ésta, en los hechos, es impracticable, sino del abuso de la generosidad de la naturaleza que ha hecho encontrar al cazador más animales de lo que necesita para su consumo y el de sus allegados.

Pero, recordemos, la caza también es asunto de pasión, y un éxito exagerado es también la prueba de una pasión exagerada. Abandonarse sin freno a esta pasión hace, como lo dicen los Bora y Kichwa y como lo comprueban casos observados, que el cazador se vuelva animal, un hijo de la madre de monte y un miembro de su maloca (pues el bosque es la maloca de la madre de monte), y no quiera regresar a sus congéneres humanos. En otro trabajo (Etsa 1996), hemos llamado este fenómeno el “síndrome del convertido”. Su familia y los comuneros, entonces, lo buscan en el bosque, donde lo encuentran gritando como un animal y debatiéndose con fuerza contra su gente, que quiere llevarlo de vuelta al pueblo; es necesario amarrarlo para traerlo y, luego, curarlo para que vuelva ser un ser humano. “Le robó el yashingo”, dicen los Kichwa (SE: tres casos), cuando un comunero se pierde en el bosque y hay que ir a buscarlo.

Con este breve esbozo de unas relaciones sociales vivenciales que vinculan al bosquesino a la naturaleza y sus seres, queda claro que, lejos de sentirse vivir en equilibrio con la naturaleza (lo que sería el caso si pudiera practicar una reciprocidad factual), el bosquesino vive en constante deuda, es decir, siempre en desequilibrio con la naturaleza, y sus discursos y vivencias lo expresan y manifiestan claramente y nos comunican, en qué forma el bosquesino está consciente de este desequilibrio<sup>6</sup> y se comporta de manera consecuente. La auto-limitación en la caza es la consecuencia de la irreversibilidad de la deuda y la prueba de la disciplina que la deuda impone a la pasión.

Visto de esta manera, la auto-limitación frente a los recursos naturales es un fenómeno, a la vez, social y práctico, ligado a un tipo de sociedad que percibe la naturaleza como generosa y al ser humano como siendo siempre su deudor; un tipo de sociedad que vive con una conciencia del desequilibrio constante que produce su práctica. Si esta sociedad cambia, también cambian las relaciones discursivas y prácticas sociales con la naturaleza. La supuesta sabiduría indígena o bosquesina que, dizque, “garantiza” el equilibrio entre hombre y naturaleza no existe ni en los términos del discurso bosquesino ni en su práctica. Los “ecologistas” y otros eco-ideólogos indigenistas perciben como equilibrio con la naturaleza el impacto modesto que el bosquesino tradicional ha producido y, hasta cierto punto, sigue produciendo sobre los recursos naturales y los ecosistemas. En cambio, este impacto, aun modesto,<sup>7</sup> es comprendido

---

<sup>6</sup> Con eso, tomamos posición contra el discurso de moda, propagado por los dirigentes indígenas, quienes lo han aprendido de sus asesores (antropólogos, abogados, ...), que dice que el indígena vive en equilibrio con la naturaleza. Esta afirmación se basa sobre la observación que, de hecho, el impacto de las poblaciones indígenas sobre el bosque son mínimos en comparación con los impactos de empresas madereras, turísticas, mineras, petroleras, etc. de origen urbano, pero no toma en cuenta que, precisamente, estos impactos son mínimos porque el sujeto indígena tiene relaciones sociales de reciprocidad con los seres de la naturaleza (el bosque) que no puede practicar por lo que queda eternamente deudor de estos seres, cuya generosidad solicita y cuya venganza apacigua limitándose en sus extracciones y devolviendo a estos seres lo extraído discursivamente y ritualmente: mediante oraciones y ofrendas. Metafóricamente podríamos decir: el indígena mantiene “cierto” equilibrio con la naturaleza porque está “consciente” del desequilibrio que siempre causa con sus intervenciones en el bosque. Sin embargo, cuando el deseo monetario egoísta prevalece sobre las relaciones de reciprocidad, el indígena se vuelve un depredador sin freno del bosque, como cualquier actor urbano, y sus efectos más limitados sobre el bosque sólo se deben a la tecnología más modesta que utiliza. A partir del momento que dispone de motosierra y tiene un mercado abierto e ilimitado para vender su producto, extrae madera “cuánta pueda”.

<sup>7</sup> Para alimentar el debate sobre el papel del indígena en el bosque amazónico, reproduzco aquí unas observaciones críticas de nuestra lectora y colega venezolana, Eglée Zent: Al igual que Ud. no estoy de acuerdo para nada con el uso de esos términos de “equilibrio”. Pero a diferencia de Ud no creo que el impacto del indígena sea “modesto”. Considero en cambio que, más allá de pequeño o grande, el impacto es sensible en tanto reproduce configuraciones que son las que sustentan la diversidad biológica y cultural: los indígenas del Amazonas han estado por siglos construyendo los bosques, es como si los bosques fuesen chacras inmensas, ellos tienen y reproducen un inmenso conocimiento de la biología de las especies, de sus asociaciones, de sus

por el sujeto bosquesino como un desequilibrio en las relaciones sociales con la naturaleza, debido a la imposibilidad de cancelar jamás su deuda conforme a lo que implica la socialidad entre seres (humanos y naturales) y la reciprocidad que implica. En la medida en que las relaciones sociales cambian en la evolución de toda la sociedad, y en la medida en que, por ejemplo, las relaciones sociales pierden de su sustancia y conllevan menos exigencia de reciprocidad, también se modifican las relaciones sociales con la naturaleza y las prácticas de explotación de los recursos que les corresponden. Así ocurre que, con el egoísmo monetario creciente que excluye los ingresos monetarios y las adquisiciones en el mercado de las prácticas de reciprocidad, se van debilitando las ideas de reciprocidad incumplida y de deuda con la naturaleza, la disciplina de la pasión inducida por la amenaza de castigo y, con ello, la auto-limitación en el aprovechamiento de los recursos naturales. La caza y pesca comercial, así como la extracción de madera — ambas hoy en día practicadas por muchos bosquesinos sin freno alguno, fuera de las limitaciones técnicas y laborales — nos lo demuestran cada día. El “respeto de la naturaleza”, de la “madre tierra”, no es una “esencia” bosquesina o indígena, una sabiduría congénita, — como lo quieren hacernos creer los líderes y las organizaciones indígenas y sus aliados y asesores intelectuales —, sino el resultado de una práctica social sostenida en determinada calidad de las relaciones sociales y en los discursos que dan razón de ella, es decir, una práctica social vinculada a condiciones *históricas* particulares, — no eternas! Estas relaciones y discursos se observan en la sociedad bosquesina más alejada del mercado y, en sus formas más evolucionadas, siguen observándose sectorial o marginalmente. En el desarrollo de nuestra reflexión, analizaremos situaciones actuales, que ilustrarán lo que en este momento estamos afirmando genéricamente, esbozando nuestro marco teórico.

*En **Brillo Nuevo**, una comunidad bora del río Yahuasyacu, afluente del río Ampiyacu, hemos observado en 2002 el regreso de un comunero del bosque donde, con un compañero, ha cazado animales para un comerciante urbano, que iba a vender esta carne de monte en el mercado de Iquitos, infringiendo sin escrúpulo la legislación que prohíbe esta comercialización. El conjunto de los capillejos en los que la carne estaba amarrada pesaba aproximadamente 300*

*kg. El comunero había cazado bajo la modalidad de la habilitación gracias a la cual el comerciante le propiciaba como “adelanto” víveres, cartuchos, pilas, etc. ¿Cuál era la motivación inmediata de esta actividad comercial? El comunero accedió a la oferta del comerciante con la intención de conseguir el dinero necesario para comprar los uniformes y utensilios escolares de sus hijos al inicio del año escolar. Un ingreso oportunista importante para un gasto coyuntural importante, causado por exigencias del Estado – los equipos escolares – fue el motivo dominante que animó al comunero y su compañero a matar animales más allá de las necesidades de consumo de sus familias, ignorando la socialidad con los seres de la naturaleza y la auto-limitación que debería resultar del respeto de sus reglas. El hecho que dicho comunero era un evangélico convencido y un asiduo adepto de una de las dos iglesias evangélicas de la comunidad que condenan como “satánicas” las relaciones sociales con los seres naturales y las creencias aferentes (venganza, enfermedad, muerte) explica probablemente en parte la razón por la que pudo ignorar los argumentos que se refieren a la socialidad y la auto-limitación frente a los recursos naturales.*

Vemos en este caso que no sólo las exigencias económicas del Estado, sino también la nueva racionalidad religiosa difundida por los misioneros fundamentalistas llevan a nuevas conductas depredadoras – además, favorecidas por comerciantes inescrupulosos. Vemos también que la presión económica del Estado – las exigencias escolares materiales – afecta al bosquesino con mayor realismo que la prohibición legal de comercializar carne de monte. Cuando el que escribe hizo al comunero una observación en este sentido, la respuesta fue: “¿Con qué más puedo satisfacer mi necesidad?” Las posibilidades de ingresos financieros importantes, de hecho, son muy limitadas en esta comunidad, y el comunero siente como una injusticia el hecho que el Estado le prohíbe comercializar un recurso que significa para él una de estas posibilidades escasas. Es de notar que ningún argumento ecológico perturbó la actividad predadora del comunero. No dijo nada de “conservar los recursos”, del “peligro que éstos se acaben”, de que “cada día hay menos animales” y que “hay que ir siempre más lejos para encontrarlos”. Simplemente, si se necesita ir más lejos, se va más lejos y se dedica – como lo hizo el comunero – durante tres semanas, internado en el bosque, a la caza diaria. Al final, consiguió

300 kg. de carne de monte, es decir, un resultado satisfactorio. La escasez actual de animales cerca de la comunidad y la amenaza futura de carecer de animales en un radio espacial más amplio ni inhiben, ni moderan la actividad depredadora liberada de los ideales de socialidad bosquesinos y motivada por una “necesidad” percibida como tal y causada por el mismo Estado. Fuera de la socialidad y la auto-limitación frente a los seres de la naturaleza, implícitas en las prácticas sociales bosquesinas, no hay una pretendida “conciencia ecológica” bosquesina capaz de limitar las prácticas depredadoras. El famoso “equilibrio ecológico”, atribuido a las virtudes bosquesinas, no es un contenido de la conciencia bosquesina, sino una proyección de intelectuales urbanos, sin fundamento en la realidad discursiva bosquesina, es decir, sin fundamento en las formas discursivas que expresan los contenidos de la conciencia bosquesina. Recién cuando ciertos líderes bosquesinos en contacto con sus asesores han aprendido el discurso ecologista, utilizan su vocabulario e imitan en sus discursos el ejemplo de sus asesores. Cómo este proceso imitativo dura ya más de veinte años, el discurso ecologista, que predica las virtudes bosquesinas del equilibrio ecológico, se ha arraigado tenazmente en las cúpulas dirigentes de las organizaciones bosquesinas representativas, que, lastimosamente, se limitan a imitar a sus asesores (lo que podemos comprender como un índice de su grado de sumisión y alienación), en vez de investigar y expresar la realidad subjetiva de los sujetos y actores bosquesinos que representan. Sería aconsejable que estos dirigentes, más que escuchar a sus asesores, escuchen y traten de comprender la voz y el pensamiento expresados espontáneamente – sin intervención de foráneos – por los bosquesinos en sus comunidades, en vez de considerarlos ignorantes y menesterosos de sus “consejos” originados en los asesores.

Hablando de la “reciprocidad”, no podemos dejar del lado las relaciones entre el bosquesino y algún “patrón” (aunque esta palabra ha cambiado de sentido a partir del momento en que el gobierno – entonces militar – declaró canceladas todas las deudas que los indígenas tenían con sus habilitadores o patrones). Hoy en día las relaciones con agentes económicos urbanos (comerciantes, madereros...) son puntuales y se concretizan en algo que los bosquesinos llaman “contrato”.

*Un bosquesino del Ampiyacu puede hacer un “contrato” con un comerciante de Pebas que le da un adelanto para que saque y teje la cantidad de irapay y de criznejas necesaria para renovar el techo de su casa, o para sacar un número*

*determinado o indeterminado de trozas de madera roja o blanca.*

Estamos siempre ante una forma de la habilitación: primero, recibir y consumir, luego – fiel al servicio de reciprocidad – trabajar y entregar el producto. De hecho, los contratos nunca están escritos. Su cumplimiento se funda sobre la confianza y la necesidad mutuas (que también rigen la reciprocidad en el marco de la comunidad).<sup>8</sup> Aunque la entrega, por ejemplo, de las trozas de madera puede aplazarse por la falta de creciente en el río y la deuda puede prolongarse, con nuevos préstamos, al año siguiente, el endeudamiento permanente por la habilitación, como se practicaba hasta el principio de los años 70, ya no existe, o sólo, tal vez, en regiones muy apartadas de la circulación comercial. Un contrato viene siempre a su término y se hace el balance entre los adelantos recibidos y los productos entregados. Generalmente, este balance decepciona al bosquesino por el saldo pequeño que el contratista le paga (siempre sobrevalorando los bienes entregados y subvalorando los productos del bosquesino). Ocurre también que el saldo del bosquesino es negativo, lo que tiene como consecuencia que el contratista le manda un policía que le confisque en su casa la motosierra o el pequepeque o cualquier otro equipo que ha recibido o pagado con el dinero adelantado por el contratista. Esta confiscación policial ocurre como consecuencia de la denuncia del contratista, que no tiene prueba escrita del acuerdo con el comunero cuyo incumplimiento denuncia. Vemos en este procedimiento la manera en que la autoridad estatal – la policía – se “adapta” a la oralidad del trato con los bosquesinos, efectuando sus servicios en beneficio del contratista sin exigir las pruebas escritas del supuesto compromiso mutuo.

Podríamos interpretar el cumplimiento de esta clase de contrato como una forma de constreñimiento “impuesto” al bosquesino. Sin embargo, las condiciones de flexibilidad del trabajo – la libertad de la que goza en escoger el tiempo y el ritmo de de esta actividad y la despreocupación con la que toma y consume los adelantos (gozando de un consumo suntuario) – nos inclinan a comprender el cumplimiento del contrato por el bosquesino más como un elemento de vida compatible con el gusto de trabajar que como un elemento sufrido como constreñimiento al trabajo.

Aquí se hace necesario completar la visión que hasta ahora hemos dado de la socialidad bosquesina y del campo en que el bosquesino ejerce

---

<sup>8</sup> Ver en el tomo I de esta obra, el capítulo sobre la habilitación y los préstamos del fenecido Banco Agrario.

la reciprocidad. La reciprocidad no sólo nos hace devolver un beneficio a quien nos lo ha propiciado, sino también el maleficio. Generalmente, toda enfermedad, todo accidente (por ejemplo, la mordedura de una víbora) tienen un autor, y el tratamiento empieza por el estudio y la búsqueda a fin de descubrir a este autor y devolverle la maldad. En este caso también, las modalidades de los procesos son diversas y merecen la debida atención y escrupulosidad del investigador. Algunos curanderos investigan por medio de visiones de ayahuasca o toé, otros con tabaco, coca u otros vegetales. Todas estas plantas son seres de la naturaleza cuyos poderes el curandero sabe controlar en beneficio de su sociedad. Por esta capacidad de control y de producir beneficio para la sociedad, el curandero goza de cierta autoridad entre los bosquesinos; no de una autoridad de mando, sino de una autoridad de estima, de prestigio y de respeto — y hasta cierto punto, de temor — que hace que su palabra, su discurso, sus consejos sean escuchados y considerados. Muchos antropólogos, estudiosos de las sociedades indígenas amazónicas, han subrayado la importancia que tiene, para “ser jefe”, la capacidad retórica de una persona. La investigación y la visión en la búsqueda del origen de una enfermedad (pero también en la celebración de rituales festivos), de hecho, se realizan y expresan por medio del lenguaje, y más concretamente, por medio de *formas de discurso* “culturalmente” acuñadas que revelan al observador una capacidad retórica fuera de lo común. Por medio de sus discursos, de su retórica, el curandero o responsable de un ritual *convoca* (¡no manda!) a su gente y a los seres de la naturaleza, y es en esta eficiencia convocatoria que reside su autoridad. La gente convocada no obedece a órdenes, sino, se deja convocar, acepta una invitación. Y los seres de la naturaleza, convocados en la visión alucinada o soñada, vienen a informar sobre el autor de la maldad y sobre el remedio a ella. El autor así identificado es un comunero cercano o lejano — pronto considerado “brujo” — o un animal, y el remedio consiste en devolverle la maldad, con la ayuda de los mismos seres de la naturaleza, acudidos en la visión, quitando la enfermedad al paciente y mandándola a su autor o a uno de sus familiares (lo que, inclusive, puede causar su muerte) (“brujería”), o yendo a matar al animal responsable para liberar al enfermo de su mal (“cutipa”).

*En términos de reciprocidad, el Huitoto llama eso “sacar el pago” (iba ote). También saca el pago matando, por ejemplo, todo un grupo de ronsocos que ha devastado su arrozal o su maizal (PH). En este caso, la rabia anima al cazador, no la*

*simple pasión de superar y vencer al animal. La caza rabiosa y vengativa es un fenómeno bosquesino general.*

*En SE, un Kichwa hasta mató a un bufeo — generalmente respetado en razón de ciertas “creencias” (se convierte en gente y roba gente) — cuando destrozó una red-trampa recién comprada; otro persiguió y mató una pareja de tigres que había comido dos de sus chanchos.*

*En SR, la gente persigue con cólera al zorro que come a sus gallinas; lo matan a palazos o le pican con flecha. Frente a la plaga de ratas que invade sus arrozales, los comuneros actúan con rabia: prenden fuego a los gramalotales, abren zanjas al lado de la chacra con agua para que se ahoguen, riegan maíz en grano envenenado en la chacra. Hasta un perro ladrón o un chanco que destruye la huerta son paleados o picados con lanza por el dueño encolerizado.*

Los seres de la naturaleza — igual que los seres humanos — pueden ser “egoístas” (hemos visto que el egoísta, el “mezquino”, es el asocial en la sociedad bosquesina) y, como tales, causar maldades; las enfermedades y muertes — pero también las riñas, rabias y otros malestares sociales — son la prueba (pues en la comprensión bosquesina del mundo no existe la idea de una “muerte natural” y todo lo que perjudica a la armonía social es percibido como intervención de una fuerza enemiga). A estas maldades siempre originadas en algún ser social (humano o natural) el bosquesino responde conforme a la exigencia de la reciprocidad. Maldad contra maldad, y nuevamente, maldad y maldad. Se han observado ciclos de años entre actores que vivían separados en dos cuencas diferentes y que mutuamente se han devuelto las maldades, hasta que uno de ellos decidió cambiar terminantemente su manera de vivir, abandonando la “competencia” y fundando una nueva familia.<sup>9</sup> La mitología huitoto revela que sacar el pago por una maldad es un proceso interminable. La reciprocidad nunca extingue, pues, aunque todo un clan haya sido exterminado, siempre puede ocurrir que una de sus almas vuelva a encarnarse para seguir la venganza.

Entre los bosquesinos que son descendientes de pueblos guerreros como los pueblos jívaros (Awajún, Wampis y Achuar) y los Bora, Huitoto,

<sup>9</sup>Comunicación personal de Juan Álvaro Echeverri.

Ocaina, la memoria de actos de guerra y venganzas caníbales entre familias o clanes en un pasado ya lejano se perpetúa a menudo hasta nuestros días y, en caso de conflictos actuales, los actores que se enfrentan se acusan mutuamente de haber asesinado anteriormente y – eventualmente – comido a familiares, actualizando, justificando y atizando de esta manera el odio sentido en el presente.<sup>10</sup> Así como debemos aceptar como valores sociales positivos la solidaridad, la reciprocidad y la generosidad, tenemos que aceptar la existencia de valores sociales negativos como la envidia y el odio, que son la expresión de una reciprocidad negativa y que pueden llegar a impulsar a una persona hacia un acto criminal, dizque, en venganza por un acto similar cometido en el pasado. Para hacer comprensible la persistencia de odios ancestrales en la sociedad bosquesina, basta tal vez con recordar al ciudadano peruano con qué facilidad a menudo se despierta su hostilidad contra los chilenos, a pesar de haber ocurrido la guerra con Chile hace más de cien años, y en Loreto, el Frente de Defensa de Loreto despierta fácilmente sentimientos agresivos en el público contra los ecuatorianos. Desde luego, estos odios atávicos no son exclusivos a la sociedad bosquesina.

*Hemos sido testigos de la expresión del odio de un joven huitoto de **PH** hacia una familia bora de **PB** (y eso hasta el punto de pensar en matar a un miembro de esta familia), que el joven justificó por la enseñanza de sus padres y por relaciones de hostilidad y canibalismo antiguas.*

*Entre los actos de violencia que ocurrieron en la zona de **Bagua** en junio 2009 hay algunos que nos demuestran la fuerza del principio de la reciprocidad en el pueblo awajún, que no es más que la “ley del talio” del Antiguo Testamento y que reza: “Ojo por ojo, diente por diente.” Al tener prisioneros en la Estación de Bombeo no. 6 a una serie de policías, los awajún, cada vez que fueron informados que en la Curva del Diablo un Awajún fue matado, mataron a un policía. Podía haber habido errores en la transmisión de la información – pues, al final, murieron mas policías que indígenas – pero la situación revela la estricta aplicación del principio de la reciprocidad vengativa, más ninguna empresa militarizada, como el gobierno lo quería hacer creer.*

<sup>10</sup> Esta escena fue observada en la maloca de la comunidad de Estirón al inicio de los años 80.

Nuestro término de reciprocidad no agota el contenido de las relaciones sociales bosquesinas, no es su única “sustancia” que se manifiesta en los comportamientos mutuos entre actores. Al investigar sobre las razones que motivan la maldad, encontramos hechos tan simples como haber recibido una respuesta negativa al pedido de préstamo de una canoa (SR) u otra herramienta (SE), pero también asuntos más graves como ver a su hija abandonada por un pretendiente que la había enamorado y gozado de ella con el acuerdo de los padres que confiaban en una futura alianza matrimonial (PH, 28J). Es de notar que la razón de la maldad nos la da la persona afectada por ella, es decir, la que ha negado el préstamo, la que ha abandonado a la mujer, no el autor supuesto de la maldad, el cual nunca confiesa serlo. Eso nos revela que en la conciencia del bosquesino negar un bien, aun pedido con la promesa que será devuelto, o no cumplir un compromiso de alianza matrimonial, es un acto negativo, asocial, que pueda merecer un castigo, un acto malévolo de parte de la persona afectada por el rechazo o incumplimiento. Los dos ejemplos que hemos mencionado y que nos han sido comentados por comuneros durante nuestras estadias nos ilustran dos nuevos aspectos que caracterizan la relaciones sociales bosquesinas. Todo lo que yo tengo, no lo debo mezquinar, lo debo compartir con los otros cuando lo necesitan. Mis propiedades son mías, yo soy su dueño reconocido, pero su usufructo no es de mi exclusividad; otros comuneros tienen todo el derecho de pedírselas prestadas; negárselas es un acto asocial que puede ser reciprocado por otro acto asocial, por una maldad. Y si el culpable inicial se enferma, en seguida comprende su infortunio como causado por la venganza del que ha sufrido el acto asocial inicial, el rechazo de su pedido. Sin embargo, aun identificando y reconociendo al autor de la maldad como víctima de su propia conducta asocial, el bosquesino afectado por la venganza — es decir, por la reciprocidad en los actos asociales — no admite que se haya restablecido el equilibrio y hecho una suerte de “justicia”, y que, con eso, el asunto se quede arreglado. La maldad, a su vez, merece ser devuelta, hay que sacar el pago de la maldad, — y este pago puede costar hasta la vida del autor de la enfermedad. Éste, por ser capaz de controlar las fuerzas de la naturaleza y causar enfermedad al próximo, es “brujo”, y en la Amazonía los casos de muerte dada a brujos son numerosos. Observamos que en este caso la reciprocidad se ejerce con creces: un acto asocial menor es recompensado por un castigo de alcance mayor, el cual, a su vez, es devuelto con otra venganza de mayor gravedad aun. Se practica de esta manera una “generosidad del mal”, una *generosidad negativa*.

## *La generosidad vs. la envidia*

Esta reciprocidad con creces no es exclusiva al ejercicio de la reciprocidad malévola. También detrás de la reciprocidad benévola observamos el ideal de devolver un bien recibido con creces.

*Un comunero pide un racimo de plátano a su compadre, pues carece en el momento de este recurso. Meses más tarde, lleva dos racimos de plátano adonde su compadre para agradecerle su servicio. “Así se debe tratar a sus amigos, para que estén contentos,” era el comentario (PH).*

Los intercambios ceremoniales en las sociedades bora, huitoto y ocaina tradicionales obedecen a este mismo ideal de dar más al socio ceremonial de lo que éste le ha brindado. Entre las comunidades vecinas de una zona que se invitan mutuamente a sus campeonatos de fútbol y a sus fiestas de aniversario, existe un espíritu de competencia que hace que cada comunidad quiere brindar a las otras comida y bebida en mayor cantidad y la mejor fiesta. El prestigio social es el premio y la recompensa de esta generosidad en el ejercicio de la reciprocidad.

Para practicar la reciprocidad generosa es necesario disponer de mayor producción. Saber y poder producir más de lo común manifiesta la capacidad de un mayor control sobre las fuerzas sociales — humanas (convocación de familiares y trabajadores comunales) y naturales (tener “buena mano” en la siembra, propiciar el buen crecimiento de los cultivos con deshierbes frecuentes, defensa contra las plagas y animales dañinos, ser buen cazador). Desde luego, comprendemos que ser generoso en la reciprocidad también es, para el bosquesino, fuente de prestigio y, desde luego, de autoridad, — de esa autoridad bosquesina que evocamos más arriba y que no se asemeja en nada a la autoridad de mando que opera en el medio urbano, pero que se puede comparar, tal vez, con la autoridad que reconocemos a un escritor, a un pensador o a algún científico de renombre. Son ellos, precisamente, personas que dan al público algo que no es medible en términos monetarios y que, en ciertos casos (pensamos, por ejemplo, en el poeta peruano César Vallejo) ni siquiera han recibido, en cambio de sus obras, los ingresos indispensables para su sustento personal.

Al contrario de lo que la sociedad urbana considera como fuente de prestigio — la acumulación y conservación de riquezas, el “tener” y la manifestación pública de este “tener” (vestimenta importada y de

moda, casa moderna al estilo “Miami”, carro de último modelo...) —, la sociedad bosquesina da prestigio a quien gasta, quien comparte y regala con mayor prodigiosidad; “dar” es fuente de prestigio; “tener y retener” significan mezquindad y, desde luego, merecen la crítica, el oprobio, el deshonor, la vergüenza.

El ejercicio de la generosidad en el marco de las relaciones de reciprocidad exige, como hemos visto, cierta acumulación de bienes. Pero esta acumulación no significa capitalización en vista de una inversión y, a través de ella, mayores beneficios materiales. El bosquesino que regala y distribuye en fiestas lo que ha acumulado invierte no en herramientas o trabajo, sino en una relación social, que es el prestigio que le atribuyen los beneficiados, los que han tenido el placer de consumir la abundancia. La acumulación de productos, en una comunidad bosquesina, es tolerada a condición que sea pasajera y que, en fin de cuentas, sea aprovechada por todos, sea por el usufructo de instrumentos de trabajo, sea por la redistribución ceremonial y festiva, sea por compartirla en actividades grupales.

El que tiene muchas purmas por herencia de sus abuelos, padres y, eventualmente, hermanos que han emigrado, no puede rechazar el pedido de una familia más reciente o inmigrada que carece de tierras. Y si el trato al inicio está hecho en términos de ayuda y préstamo, el terreno explotado por la nueva familia, de pronto, se convierte en *su* purma, lo que prolonga sus derechos, — a menudo, hasta una nueva tumba de esta purma —, y la propiedad del dueño inicial corre el riesgo de desvanecerse (PH). En otros casos, el prestatario devuelve el terreno después de 5 a 10 años a su antiguo dueño, que no ha olvidado el trato inicial (SE). La redistribución de tierras se hace porque el que tiene de sobra reconoce la necesidad del que es menesteroso. El que tiene en abundancia comparte y no niega el pedido de una persona necesitada. El ideal bosquesino es que todos tengan igual. La sociedad bosquesina, entonces, no sólo es igualitaria por la autonomía de todas las unidades domésticas y la ausencia de una autoridad de mando, sino, es igualitaria también por pretender a que todos tengan los mismos bienes en la misma cantidad de acuerdo al tamaño de su familia. Es un ideal, dijimos; la realidad se conforma más o menos a este ideal y, hoy en día, la oportunidad desigual de tener acceso a ingresos monetarios crea diferencias notables en la constitución material de los menajes. Pensamos, por ejemplo, en las casas de maestros o enfermeros que cobran un sueldo mensual e invierten parte de ello en bodegas.

*Sin embargo, en los dos últimos años hemos observado que en **PH** y **PB** han quemado dos casas de maestros, una con toda su bodega, y una tercera casa de un comunero que había manifestado mayor capacidad de acumulación de bienes. Las víctimas de estos incendios atribuían la destrucción de sus bienes a la envidia de los comuneros. En otra situación (**PB**), un éxito productivo y económico sobresaliente fue acompañado de la enfermedad de un hijo, la que se atribuyó a una maldad motivada, nuevamente, por la envidia; el afectado abandonó el proyecto que le había procurado dicho éxito económico.*

*En **Sapuenta**, un bodeguero cuyo negocio — floreciente en un momento — se vino abajo, atribuyó su fracaso al mismo fenómeno.*

Los comuneros mismos son portadores del ideal social de igualdad material, pues, saben que la acumulación de cierta riqueza es contraria a ese ideal porque despierta envidia, la que incita a los otros a la maldad, sea en forma factual (incendio, destrucción, pero también robo), sea en forma de brujería (enfermedad, accidente, muerte). Reconocer la envidia y su eficiencia *real* como parte de las relaciones sociales bosquesinas nos obliga reconocer en ella un factor motivador del comportamiento de las personas. El que ha hecho el diagnóstico de la envidia como causa de su fracaso económico, no sigue atreviéndose a sobresalir del estándar de vida comunal y renuncia a sus aspiraciones, por lo menos durante un tiempo. Si estas aspiraciones prevalecen en su apreciación íntima y personal, no tiene otro remedio que emigrar y buscar mejor suerte en otro sitio. Observamos en la historia de las comunidades muchos casos de emigración — hacia otra comunidad o hacia la ciudad — a consecuencia de fracasos y muertes atribuidos a la brujería causada por envidia. Mi desgracia siempre es producto de relaciones cuestionables con mi sociedad.

*Dos madres de hijos (**PH**) que se suicidaron en los últimos diez años, planearon emigrar con su familia porque “aquí ya no hay vida; con esa gente no se puede.” Finalmente, se resignaron a quedarse.*

La envidia es la cara subjetiva (no visible, pero siempre sospechada) de la acumulación de riquezas, no financieras, pues, el dinero no se ve, sino materiales, las que, sí, se pueden observar y comentar. El que acumula cierta riqueza sabe de la envidia de los otros y sabe que se expone a una maldad. La reciprocidad generosa y la generosidad en la abundancia (la voluntad manifestada de compartir y colaborar con los otros y de ayudar a quien lo pide) tienen un efecto distribuidor de la riqueza o, por lo menos, de su usufructo que modera la percepción de la acumulación insoportable para los bosquesinos. La envidia, causa de fracasos y sufrimientos, es un freno subjetivo a la acumulación de riquezas y hace volver al estándar material comunal a aquellos que aspiraban a elevarse encima de ello. Reciprocidad, generosidad y sus caras negativas, la venganza y la envidia, son sustancias de las relaciones sociales bosquesinas que hacen que éstas estén en constante evolución, en una dinámica que vacila entre el egoísmo y el altruismo, pero una dinámica que, en los hechos y en el tiempo, produce un alto grado de igualdad material en el estándar de vida bosquesino. Esta dinámica igualizante, que — en nuestros términos económicos dominantes — no deja “surgir” empresarios (que se enriquecerían explotando a otros comuneros, menos empresariales) — no lleva forzosamente al estancamiento económico. El estándar material comunal evoluciona — en ciertas comunidades más que en otras —, pero lentamente, de manera que todos los comuneros poco a poco participen en los cambios de su entorno material de vida.

*En **PH**, las casas techadas con calamina se han multiplicado en los últimos años y sus paredes son mayoritariamente de tablas, mientras que en **SR** no hay ni una casa con calamina y paredes de tabla; muchas casas ni siquiera tienen paredes, sólo un cuarto cercado de pona. En **SE**, 12 casas de 34 tienen piso y cerco de tabla, pero una sola vivienda tiene techo de calamina; su dueño había trabajado en la compañía petrolera por 6 meses.*

*Sin embargo, en la comunidad de **PH**, que gracias al auge maderero maneja mayores sumas de dinero, las desigualdades materiales se han acentuado. Tres comuneros han empezado a construir sus casas con ladrillo: un enfermero, una maestra y un comunero habilitado para extraer madera. Un habilitador de madera tiene televisión y tocador de videocasets (y cobra*

*S./ 0.50 a cada adulto o niño que viene a mirar de noche); el mismo y una maestra tienen generador de corriente. En la comunidad existen cuatro bodegas, una pertenece a una maestra; otra maestra arregló su casa para que sirva como discoteca en las noches, donde vende trago y emborracha a los jóvenes. Son eso fenómenos recientes y habrá que ver, si y a qué ritmo se dejan observar conductas que reducen nuevamente las desigualdades más notables. Dos comuneros de origen mestizo — uno casado con la hija mayor del antiguo curaca, el otro, su hermano — que habían asumido hace unos veinte años el papel de patronos locales, “explotando” la mano de obra de sus comuneros, no se distinguen hoy en día en su marco material de los otros comuneros; su estándar de vida es el mismo. A pesar de haber tenido mayores ingresos, no han acumulado capital, ni siquiera invertido su dinero en la educación superior de sus hijos e hijas. Eso nos plantea el reto de comprender con mayor precisión el rol del dinero en las comunidades bosquesinas y la relación subjetiva que los bosquesinos tienen con el dinero.*

Nos toca analizar el segundo caso arriba mencionado de la maldad sufrida por el abandono de una novia. El compromiso matrimonial abandonado representa también un caso de no respeto de la reciprocidad. Si los padres han aceptado que el joven frecuente a su hija, es porque lo consideraban como su futuro yerno. La relación entre los dos jóvenes no era clandestina, sino pública y reconocida por los padres, y, por lo tanto, comprometía al novio a servicios en favor de sus suegros. Dar la hija a un joven merece recompensa a título de reciprocidad. El yerno lleva mitayo o pescado a sus suegros, les colabora en la tumba de una nueva chacra; si tiene dinero, regala un vestido a su suegra y un machete nuevo al suegro etc. Pero, además, el matrimonio funda un lazo social de primer orden en la sociedad bosquesina, pues, más allá de la relación de pareja, instaura relaciones entre dos grupos de parentesco: una “alianza matrimonial” entre los consuegros y entre los cuñados y las cuñadas. Estas relaciones conllevan nuevos compromisos de reciprocidad en cuanto a compartir bienes y colaborar en servicios. Consumir a una muchacha a la vista de todos y luego abandonarla significa romper relaciones sociales ya establecidas y reconocidas, sustraerse al compromiso de reciprocidad ya públicamente manifestado y disolver una alianza matrimonial de mayor alcance social. El culpable de este acto, al ser mordido en el bosque por

una serpiente venenosa, vio en este accidente en seguida la venganza de su ex-suegro, al que había visitado con un regalo antes de salir al monte, pero quien lo había recibido con silencio y una cara cerrada. El curandero, al que la víctima acudió, la confirmó en su sospecha. No hemos sabido, hasta dónde han llegado las consecuencias.

En otros casos, el yerno, después de la ruptura con su novia, no más se acerca a su ex-suegro, y subsisten ocultamente rencillas entre las familias que estaban por aliarse matrimonialmente. El rencor recién se supera cuando cada uno de los protagonistas — sobre todo la mujer — tiene una nueva pareja y ha fundado su propia familia (SE).

La práctica de la reciprocidad generosa — “positiva”, cuando hay abundancia de productos y bienes, “negativa”, cuando hay maldad y egoísmo en demasía, provocando la envidia y venganza — es la sustancia factual y observable de la socialidad bosquesina, que es una realidad “dialéctica” que combina la autonomía de toda persona y su libertad condicionada con la solidaridad fundada en la reciprocidad, la cual es ambivalente: causa de placer y causa de sufrimiento.

## ***Jerarquía y complementariedad en la unidad doméstica***

Con el último análisis de la reciprocidad ofendida por el abandono de la novia no queremos reducir la relación entre padres e hija al tipo de relaciones sociales generales que rigen el comportamiento de las personas bosquesinas y que obedecen al principio de la reciprocidad. Las relaciones afectivas, de amor, entre padres e hijos en el seno de la unidad doméstica son parte de este universo social de menor escala, ordenado por la autoridad y el afecto paternos que se caracterizan por ser evolutivos en el ciclo de vida, desde el nacimiento, el amamantamiento, el crecimiento paulatino con sus aprendizajes progresivos de los movimientos y del lenguaje, hasta la colaboración en las tareas domésticas, artesanales y hortícolas y la asistencia a la escuela, durante la cual intervienen la pubertad y las primeras amistades con personas del otro sexo. Entonces, a los 13 o 14 años, el afecto y la preocupación paternos y maternos subsisten, pero su autoridad merma y la independencia, la autonomía de las conductas de los hijos se afirma. No siempre este afecto duradero está recompensado por las conductas esperadas de los hijos ahora autónomos. Los padres siguen dando consejos, pero sin obtener siempre el éxito deseado. Observamos entonces que el respeto de la autonomía de los hijos por parte de los padres es más fuerte que sus deseos de corregirlos o recorrer

a represalias. Los padres fácilmente se resignan y dejan a los hijos actuar a su gusto. “Ya debe saber lo que hace. Ya es hombre”, comentan. Y hasta la violencia física y verbal de un hijo borracho hacia su madre o su padre es soportada. El universo doméstico, desde luego, no se funda sobre relaciones de reciprocidad, aunque los padres esperan que en su vejez sus hijos les ayuden y les devuelvan algo del cuidado que ellos les habían proporcionado en su niñez; — esperanzas que a menudo se cumplen, pero no siempre, sobre todo cuando los hijos migran a la ciudad, donde ocurre que se olvidan de toda su familia en la comunidad.

Las relaciones sociales domésticas son del orden de la complementariedad entre sexos y generaciones y de la jerarquía de edad (autoridad paterna) e implican, para cada miembro de la familia, una vida afectiva en lenta pero constante evolución (maduración y envejecimiento físicos y afectivos).

La unidad doméstica es el lugar donde se *distribuyen* los productos de las actividades de sus miembros adultos sin implicar relaciones de reciprocidad (ver: M. Sahlins 1983). En las sociedades huitoto, bora y ocaína del Ampiyacu, la mujer beneficia de los productos de la caza y pesca de su marido y el marido de los productos de la horticultura practicada por su mujer a título de la complementariedad entre sexos, animada por el amor y el compromiso matrimoniales: cada uno tiene *sus* actividades de cuyo producto hace beneficiar al otro. En cambio, en SR y SE (Kichwa), como dijimos, la división sexual de trabajo es menos acentuada. Los hijos benefician de los productos de su padre y su madre — alimenticios y mercantiles — y, eventualmente, un pariente anciano (abuelo/a, tío/a) beneficia de estos productos a título de la complementariedad entre generaciones, animada por el amor paternal/maternal y el afecto parental. Eso no excluye que los hijos, desde temprana edad, “ayudan” en la producción: generalmente, los muchachos traen pescado y acompañan a su padre a pescar y cazar, la niñas trabajan con su madre en la cocina y la chacra, cargan canastos y trabajan, eventualmente, chambira, contribuyendo así a los bienes que se distribuyen en el consumo diario a todos los miembros de la unidad doméstica.

Observamos, sin embargo, que la escuela no sólo aleja a los niños en edad escolar de las actividades productivas familiares, sino también, por la ideología urbana que propaga, los “aliena” a estos trabajos, de manera que éstos, ya adolescentes cuando terminan la primaria (y jóvenes cuando salen del colegio secundario), reniegan ayudar a sus padres. A las chicas ya no les “gusta” trabajar en la chacra, y los chicos rehúsan tumbar chacra, — mas no árboles maderables que propician dinero para su consumo de

ropa, trago y diversiones (PH). Los padres manifiestan actitudes diversas frente a estas conductas de sus hijos. Algunos se quejan de la ociosidad en que éstos andan, buscando sólo el juego, la diversión y, a menudo, el trago (PH). Otros les dan razón, sobre todo cuando han terminado con éxito la secundaria, porque estiman que están destinados a una “vida mejor”, “superior”, y deberían estudiar más para acceder a un trabajo remunerado como “profesional”, es decir, convertirse en un ciudadano urbano. Otros más consideran la juventud y la soltería como una fase de transición, respetan la autonomía de las personas jóvenes y su falta de compromiso social, sabiendo que, al casarse, de todos modos, se pondrán a trabajar. Por eso, no les exigen ninguna ayuda en las labores domésticas y hortícolas, aun cuando no hacen más que mecerse en la hamaca (SR).

En la convivencia entre personas de los dos sexos y de generaciones diferentes en la unidad doméstica, basada en la complementariedad laboral, se forman las nuevas generaciones a través del ejercicio de la autoridad paternal mediante consejos, exigencias y, raras veces, castigos, y gozando, desde temprana edad, de la confianza en su responsabilidad de asumir tareas autónomas.

*En PH, hemos observado un muchachito de 4 años que ayudó a su madre en la labor de deshierbe del patio delante la casa, sin que ella le haya incitado. Mientras que ella manejaba el machete, el muchacho recogía la hierba con sus dos brazos, la acumulaba en un canasto, luego, cargaba el canasto, como un adulto, con la pretina para botar su contenido al barranco. Su trabajo era gestualmente seguro, perfectamente complementario y autónomo, y no necesitaba la menor corrección de su madre. Se notaba en toda su expresión y actitud el gusto de trabajar y el orgullo de colaborar eficientemente con su madre.*

La autonomía — la libertad de decidir y el gusto de actuar — se forma en la persona bosquesina en el seno de su unidad doméstica en la que nace, crece, se forma y se socializa con el fin de volverse un comunero autónomo y solidario, libre y generoso, activo y sociable. La escuela, más bien, acentúa el egoísmo individualista por las evaluaciones siempre individuales, la comparación competitiva de los resultados y la promoción del gusto personal por el “parecer” urbano (las reinas de la primavera, las fiestas de promoción, la vestimenta de los maestros como ejemplo

de moda, las “buenas conductas”, las celebraciones patrióticas...). Es de notar que ni la escuela, ni las iglesias son capaces de evocar y recomendar los valores positivos de la sociedad bosquesina, cuando, por ejemplo, la minga sería un buen ejemplo de cómo los bosquesinos *practican* el “amor del prójimo”, del que las escuelas e iglesias sólo *hablan*.

## ***La igualdad social y material***

Una comunidad bosquesina, sin embargo, no es una simple adición o yuxtaposición de unidades domésticas localmente agrupadas, sino un conjunto de estas unidades ligadas entre ellas por relaciones sociales *sui generis* y de otra naturaleza de las que rigen al interior de cada casa: las que hemos analizado en términos de socialidad, es decir, en términos de la satisfacción de interactuar unos con otros, de satisfacer la sociabilidad. Interactuar entre comuneros responde a una necesidad ontológica del ser humano como ser activo y siempre social. El bosquesino dedica su tiempo y sus actividades a esta satisfacción. Sin embargo, por lo que acabamos de desarrollar, esta satisfacción por interacción social abarca, al mismo tiempo, a necesidades particulares que hemos podido descubrir analizando las conductas y los comentarios bosquesinos sobre estas conductas. La satisfacción por interacción consiste, a la vez, (1) en el reconocimiento y respeto mutuos de la libertad (la libertad de actuar sin mandamiento ajeno alguno) y (2) en el ejercicio de la reciprocidad y de la generosidad (por medio del intercambio equilibrado de bienes y servicios y por medio de la redistribución de riquezas: de bienes abundantes). Las personas bosquesinas que frustran estas necesidades temen los efectos malévolos de la reciprocidad (la venganza), es decir, de la envidia: fracasos, sufrimientos, muerte, — y más allá, el círculo interminable de la retaliación y el malvivir, el malestar duradero. El reconocimiento y el respeto mutuos de la libertad y el anhelo de la autonomía material instauran la igualdad social entre los actores bosquesinos; cada uno actúa con igual libertad y autonomía. Del ejercicio de la reciprocidad y de la generosidad (redistribución) resulta igualdad material. Igualdad social y material son los criterios bosquesinos de justicia. Lo injusto — es decir, desigualdades sociales y materiales — se observa en las comunidades (donde, como en todas las sociedades, la realidad es distinta de los ideales) y es tolerado, criticado y a veces denunciado, pero no podemos estar seguros que perdure. La reciprocidad malévola y la envidia son factores siempre presentes y poderosos que pueden remediar a desigualdades sobresalientes y siguen obrando en favor de una igualación material. Por eso, de la observación en un momento dado de mayores desigualdades en

una comunidad no se puede deducir, como se les ocurre a los visitantes apresurados, que los factores igualizantes hayan desaparecido; éstos se manifiestan a plazos variables.

*Un comunero que hoy tiene pequepeque y motosierra y con esos se distingue del resto de los comuneros, seis meses más tarde puede ser que ya no los tenga, sea porque se los han robado entero o quitado piezas, sea porque se ha dañado o el habilitador que se lo ha dado como adelanto, se los ha quitado porque no ha pagado su deuda (PH). Cuando sigue teniéndolos, los va a prestar o alquilar a quienes los necesitan, pues su presencia en la comunidad es una oportunidad social que beneficia a los comuneros más allá del solo dueño. En el caso de existir oportunidades más amplias de ganancia, como las faenas de extracción de madera en el Ampiyacu a las que la mayoría de los hombres, e inclusive algunas mujeres, de PH participan, cada comunero aspira a tener su propia motosierra y pequepeque y las exigirá al habilitador a título de adelanto (deuda) que reembolsará con trozos de madera, sustentando así materialmente su autonomía. De esta manera, lo que al inicio ha sido una “riqueza” personal sobresaliente, poco a poco y en función de un aprovechamiento más numeroso de las oportunidades, se generaliza e integra el estándar de vida comunal y, de desideratum, se convierte en necesidad.*

*En SR, sólo tres hombres tienen red trampa, pero la prestan fácilmente a otros comuneros que les entregan una parte de su pesca. A veces, estas redes se dañan. Se vuelve a comprarlas. Otros comuneros, cuando tienen dinero, compran. Como los recursos monetarios son más escasos que en PH, este tipo de propiedad se ha quedado más escaso.*

La tan frecuentemente denunciada “falta de aspiración económica” de los bosquesinos no se debe a la falta de ideal; al contrario, corresponde a otros ideales sociales, distintos de los de la sociedad monetarizada urbana. Los hemos llamado “autonomía” y “libertad”, “reciprocidad”, “generosidad” y “igualdad”, y hemos descrito las conductas bosquesinas que corresponden a estos ideales. Los políticos y desarrollistas, sin

embargo, los ignoran y no pueden reconocerlos y tomarlos en cuenta. De ahí el diálogo de sordos que hace fracasar los proyectos.

# CAPÍTULO VI : FORMAS DE AUTORIDAD

## *Autoridad real vs. formal y “liderazgo”*

En una sociedad que aspira a la igualdad material y social entre sus miembros por medio del respeto de la libertad personal y del ejercicio de la reciprocidad y generosidad (con su complemento, el temor de la envidia), introducir la noción de “autoridad” significa, aparentemente, aceptar que haya “desigualdad” y, desde luego, contradecir lo que anteriormente afirmamos. Pero contradicción sólo hay si presentamos la “sociedad” como un sistema o como una estructura, como una entidad fija y estable. Si consideramos la sociedad bosquesina como un *proceso* que se da en la vida diaria, y si afirmamos que en este *proceso* se manifiesta la tendencia hacia la igualdad material y social, esta afirmación no entra en contradicción con la de una “autoridad” que también se manifiesta en determinados momentos de este mismo *proceso*. Tendencia hacia la igualdad material y social y respeto de una autoridad pueden manifestarse sucesivamente, alternativamente, en este *proceso*. Es entonces menester que precisemos en qué fenómenos observables consiste la manifestación de esta “autoridad”, cómo los comuneros se comportan frente a una “autoridad” y qué alcance o eficiencia sociales tiene la “autoridad”.

El término de “autoridad” es plurivalente. En la ciudad significa las autoridades estatales y civiles de todos los niveles (municipal, regional, nacional) y ámbitos (político, administrativo, judicial, policial, militar y religioso). En la comunidad bosquesina se refiere a las autoridades formales elegidas (presidente, teniente gobernador, apu/curaca, secretario, tesorero, agente municipal — los cargos no son los mismos en todas las comunidades!) y, en caso de existir una organización gremial (asociación campesina, federación indígena), también se refiere a los dirigentes de ella, en todos los niveles (local, regional, nacional, internacional). Pero con eso, sólo establecemos una relación entre el uso local de una palabra y cargos formales que corresponden a un tipo de organización arraigado en documentos escritos e implementado por promotores urbanos en los últimos cincuenta años. No captamos de esta manera los contenidos vivenciales que nos revelan las prácticas sociales en el proceso de la cotidianidad. Además, limitándonos al examen del ejercicio de las autoridades formales, designadas por los comuneros como “autoridades”, excluiríamos de antemano otras formas de autoridad que,

sin ser designadas con este término, se manifiestan en el proceso de la cotidianidad como tratos “desiguales” o “privilegiados” frente a ciertas personas. A fin de eludir el espejismo limitativo, al que la terminología bosquesina nos induce, afirmamos *a priori* una posición teórica de acuerdo con los principios ya evocados y consideramos como *autoridad*, por definición, a toda persona que recibe en ciertos momentos del proceso de la cotidianidad un trato diferenciado del común de la gente, — trato (1) que aparece como un privilegio en la medida en que los otros comuneros no benefician de ello en ningún momento de este proceso, (2) que no se explica por la aplicación exclusiva de los principios de libertad, reciprocidad y generosidad y (3) que, desde luego, nos incumbe calificar con los términos adecuados que se refieren a las conductas subjetivas del común de los bosquesinos y a las cualidades objetivas de las personas privilegiadas que las motivan.

Observamos, en un gran número de comunidades, a personas adultas, a menudo ancianas, que son “consultadas” por los otros comuneros, personas que, desde luego, tienen mayores conocimientos y ciertas capacidades que el resto de los comuneros no tienen. ¿De qué conocimientos y de qué capacidades se trata?

Se trata del conocimiento de la historia y de las tradiciones orales, de las plantas, animales y minerales y de sus facultades curativas, y se trata de la capacidad de curar con estas sustancias naturales, con oraciones (que implican el conocimiento del “origen” de una enfermedad o malestar) y ciertos atuendos rituales (ayahuasca, toé, coca, ampiri, cachaza, mapacho). Pero también puede tratarse del conocimiento de la biblia y de la capacidad de interpretarla, de orar y cantar y, eventualmente, de curar mediante la oración.

Los comuneros acuden a estas personas y las consultan cuando un niño u otro familiar está enfermo, cuando quieren aprender las tradiciones orales de su pueblo y cuando se interesan por el pasado de su comunidad; también, si quieren un consejo para resolver algún problema familiar. Los comuneros que “saben” son pocos, y el común de los comuneros los conoce y sabe que puede acudir a estas personas y beneficiar de su conocimiento. El “sabedor” no mezquina su conocimiento, lo comparte con los que vienen a solicitar su servicio o a consultarlo, y éstos “reconocen” su atención con un gesto de reciprocidad: le hacen un regalo o un “pago”. Decimos que estos pocos comuneros consultados tienen un *prestigio*, que, precisamente, es una cualidad atada a una persona y que es social porque se debe al reconocimiento factual (práctico) de esta cualidad por el resto de los comuneros, — una cualidad (1) que distingue un pequeño número

de una mayoría, (2) que se fundamenta en conocimientos y capacidades excepcionales y verificables, (3) que, al mismo tiempo, beneficia a todos por medio del ejercicio de la reciprocidad y generosidad y (4) que, desde luego, es reconocida como *benéfica y meritoria*.

El beneficio que buscan los comuneros consiste fundamentalmente en lo que podemos llamar “el control del sabedor sobre las fuerzas sociales, humanas y naturales” gracias al cual el sabedor cura, alivia tensiones sociales, aconseja y es escuchado.

Pero los comuneros que gozan de esta clase de *prestigio* no sólo esperan pasivamente que sean consultados; también toman iniciativas de variada índole según las tradiciones locales, “étnicas”. Intervienen en reuniones de grupos y en asambleas comunales y, eventualmente, organizan actividades grupales: rituales (“bailes”), religiosas (culto evangélico), comerciales (grupos de folklor) que pueden limitarse a sectores o al conjunto de la comunidad, pero también exceder sus límites, convocando miembros de otras comunidades a un evento ritual. Cuando toman la palabra en las reuniones y asambleas, son escuchados, y cuando convocan a actividades rituales, religiosas o comerciales, los comuneros les hacen caso y participan. ¿Por qué? Por un lado, porque son “sabedores” y con sus eventos controlan las relaciones sociales, humanas y naturales, en beneficio de la comunidad, y por el otro, porque “saben hablar”: manejan un lenguaje que motiva a los comuneros con el despertar de una conciencia que contempla los vínculos de los seres humanos con la naturaleza (“baile típico”), con dios (culto) o con el mundo urbano (turismo) y la reciprocidad, el cuidado y el beneficio mutuos, que ellos implican, además de la abundancia y el bienestar que la participación en ciertos eventos rituales procura que implican prestaciones económicas en gran cantidad (producción hortícola, de mitayo, pescado, frutos silvestres...). El discurso de estas personas se dirige al “corazón”, a los afectos, al mismo tiempo que evoca los principios de la buena convivencia entre seres humanos y con la naturaleza que todos los comuneros conocen, pero que el evento permite celebrar juntos, en grupo o en comunidad y, eventualmente, con personas de comunidades vecinas, según el alcance social del prestigio de quien convoca. Esta clase de discurso manifiesta habilidad retórica y sensibilidad a los principios sociales motivadores compartidos, apelando a la voluntad de cada comunero libre y autónomo, a la complementariedad laboral de los sexos, a la reciprocidad y generosidad, a la satisfacción de la movilidad y la sociabilidad. La habilidad retórica y la capacidad de evocar los principios sociales motivadores, respetando al mismo tiempo la libertad de decidir de cada comunero, es decir, sin afán de imponer su

voluntad personal, son talentos personales excepcionales constitutivos de la *persona* que goza de *prestigio* en la sociedad bosquesina y que, gracias a ellos, hace valer su prestigio, le da expresión discursiva, y, así, ejerce lo que podemos llamar una *autoridad real* en la sociedad bosquesina: una *autoridad de prestigio* o una *autoridad de respeto* que se sustenta en el ejercicio de conocimientos (medicinales, rituales, religiosos, sociales...) y capacidades (retóricas, curativas, organizativas, gestuales, económicas) en beneficio de todos. El alcance o la eficiencia social de una autoridad real es función de la cantidad de personas que la consultan y que logra convocar; por lo tanto, es variable, pues depende de sus éxitos curativos, de la disponibilidad y las necesidades de los comuneros (la frecuencia de las oportunidades de manifestar esta autoridad), del grado de armonía social o conflictividad en el seno de la comunidad (entre los *grupos de solidaridad*), etc.

El prestigio de la autoridad real conlleva el riesgo de convertirse de un atributo beneficioso para la sociedad en un atributo nocivo a partir del momento en que esta autoridad está sospechada actuar “egoístamente”, es decir, en su propio beneficio, lo que en la lógica bosquesina significa “a expensas de la sociedad”, “haciendo daño” a otra gente. Esta sospecha puede nacer en un amplio espacio geográfico dependiendo del alcance social del prestigio. Las acusaciones de brujería corren a menudo sobre largas distancias y muchas veces terminan en fatalidades.

La autoridad real, además, es ambivalente, si la miramos objetivamente, pues, para un grupo de comuneros, el sabedor es su curandero y goza de su confianza, para otro grupo o comuneros vecinos, esta misma persona es sospechada ser brujo. Gozar de prestigio y respeto por controlar las fuerzas sociales, humanas y naturales, no siempre es sin peligro, sobre todo si tomamos en cuenta que la sospecha se difunde mediante los rumores y chismes, y que el ambiente hostil que éstos crean puede estallar accidentalmente, cuando una persona se enferma gravemente o muere y se busca el autor del mal: un chivo expiatorio.

Insistimos en el hecho que esta autoridad bosquesina real, cuyo ejercicio se manifiesta en ciertos momentos de la vida diaria, no es formal — no se sustenta en ningún escrito, en ninguna elección, en ningún reglamento o estatuto comunal — sino en el aprendizaje que el “sabor” ha hecho en el transcurso de su vida y en las pruebas de la eficiencia de su saber y saber-hacer que ha dado a través de todas las interacciones que ha tenido con los comuneros. El “sabor” aprendió por iniciativa propia — por “vocación” e interés personal; en cierta sociedad bosquesina (pueblos bora, huitoto y ocaina), se accede a la *autoridad real* por ser hijo de esta

clase de autoridad y, como tal, haber sido enseñado, a condición de haber mostrado interés y capacidades sociales, retóricas y rememorativas.

Otras personas son consultadas en ciertas situaciones de la vida diaria bosquesina, no por tener los conocimientos y capacidades que caracterizan la autoridad real (el *prestigio*), sino por haber sido elegidas. En este caso hablamos de *autoridades formales*. En qué prácticas cotidianas ellas se sustentan, analizaremos más abajo.

Una tercera categoría de “autoridad” es necesario mencionar, no porque tenga un alcance social mayor en las comunidades, al contrario, por no tener alguno, a pesar de ser implementada en cursos de capacitación organizados por ONGs y federaciones indígenas, dizque, “para mejorar o fortalecer la organización comunal”. Se trata del “liderazgo” como lo conciben los promotores urbanos “para el bien” de la comunidades. “Formar líderes” — hombres y mujeres — es su proyecto. Nos incumbe, desde luego, examinar la eficiencia social de personas que han sido formadas como “líderes”, observando sus conductas y la reacción de los comuneros a estas conductas.

## ***“Liderazgo” y “bien común”***

Un bosquesino que pretende asumir una autoridad de mando, imponer su voluntad a los otros y sobresalir de esta manera de la igualdad social es marginado: se le critica como “mala persona”, no se le hace caso y no se le elige como dirigente. Hemos identificado varios casos, entre ellos, precisamente, personas que han sido capacitadas gracias al apoyo de ONGs y de organizaciones indígenas y que han hecho suyas las responsabilidades, conductas y exigencias de un “líder” tal como lo conciben los asesores de estas organizaciones y otras que obran, dizque, en favor de los bosquesinos. Estos “líderes” no tienen cabida en la sociedad bosquesina. La razón es que sus supuestas cualidades, propagadas por los promotores urbanos, son contrarias a dos ideales sociales. Primero, se oponen al respeto de la autonomía y libertad bosquesinas. Un “líder” debe “concientizar” y “orientar” a su gente, organizarla para que adopte posiciones comunes frente a problemas sociales, políticos, ecológicos y económicos diagnosticados y frente a la defensa de su supuesto “bien común” (tierra, agua, recursos naturales, etc.), y, más aún, el “líder” debe lograr que los comuneros actúen en su vida diaria de manera consecuente con las posiciones comunes acordadas. El “líder” animado por estos propósitos insistirá, en sus discursos, en lo que “debemos” hacer todos, lo que “debemos” respetar todos, lo que “debemos” cumplir todos, y este discurso del “deber” — además de ser repetitivo e insistente y, a menudo,

pronunciado con voz fuerte — cae pesado a los comuneros, quienes lo sienten como un esfuerzo de imposición de algo que no corresponde a su gusto, pues los argumentos económicos, políticos, ecológicos o sociales desarrollados conforme a la lógica “mecánica” urbana (la racionalidad de expertos y promotores) no convencen a sujetos — los bosquesinos — que realizan sus actividades cotidianas movidos por otra *lógica de vida* basada en *su* entendimiento del bienestar.

Tomamos como ejemplo la noción de “bien común”, una de las varias cuya realidad social bosquesina postulan ciertas ONGs urbanas y en función de la cual los comuneros deberían cuidar su territorio, conservar la biodiversidad, manejar el bosque y los recursos naturales. Las ideas de “bien común” (de una propiedad comunal) y de “solidaridad comunal” (una actuación común de todos los comuneros) son ideales de intelectuales urbanos, proyecciones intelectuales, desde las mesas de trabajo de los promotores urbanos, sobre una realidad social amazónica que no les corresponde, que está ajena a tales ideales, — y lo decimos con el sustento siguiente: Nada en las conductas bosquesinas cotidianas, ni en sus discursos, nos revela la menor preocupación por un supuesto “bien común”, — salvo que se trate de un equipo “comunal” donado por alguna instancia estatal o privada y que la comunidad haya logrado socializar a su manera, lo que no es el caso general. En la sociedad bosquesina, un “bien” siempre es *personal*; cada uno y cada una es dueño/a de lo suyo; chacras, purmas, frutales y hasta caminos de caza y zonas de pesca tienen su dueño. Lo que es accesible en el bosque y en el agua pertenece a quien se adueña primero. La idea de un “dueño colectivo”, de una propiedad “nuestra”, es un artificio introducido por los discursos políticos de promotores y donaciones estatales y privadas. La preocupación por el territorio comunal sólo se manifiesta en términos de límites, cuando surge un conflicto con una comunidad vecina, un colono o un “patrón” urbano, no en términos de un compromiso que tuvieran los comuneros con la calidad y el manejo de sus recursos propios. La noción de “territorio comunal” juega un papel “hacia afuera” de la comunidad, no “hacia adentro”. Las chacras comunales, las tiendas comunales, los botiquines comunales, las ganaderías comunales, todos los proyectos productivos comunales que se han promovido e iniciado en comunidades bosquesinas desde SINAMOS, luego en los años 1970 y 80, han fracasado, con muy pocas excepciones; sabemos de un botiquín comunal en SE, que existe desde 10 años, y de una ganadería de búfalos en una comunidad arabela (cuenca de un afluente del río Napo), que existe desde 10 años.<sup>11</sup> Los

<sup>11</sup> Felipe Rogalski, comunicación personal.

múltiples fracasos de proyectos productivos comunales han dejado en la memoria de los comuneros malos recuerdos de conflictos y de rencores. Ningún “líder” formado en cursos de capacitación ha podido cambiar esta situación y fomentar una responsabilidad comunal por un supuesto “bien común”. Dejando del lado las contadas excepciones, vale la regla: donde no hay *un* dueño, no hay responsable. La comunidad considerada como “dueña” es una entidad abstracta, irreal, salida de la cabeza de intelectuales urbanos. Infraestructuras comunales donadas por el Estado en años recientes, como máquina de luz, antena parabólica, televisión, molino de arroz, teléfono rural se mantienen en funcionamiento — a menudo con dificultades e interrupciones — a condición de que cada una sea puesta bajo la responsabilidad de una persona nombrada por la asamblea comunal. Una vez así *personalizada* la administración del “bien comunal”, ningún otro comunero se atreve manejarlo, pues respeta la autonomía de aquel que se ha responsabilizado del bien y quien lo administra en beneficio de todos, sin jamás negar su servicio cuando se lo solicita, pero, también, abandonándolo simplemente cuando se va de viaje. Vemos entonces que un “bien comunal”, introducido en una comunidad en base a los supuestos ideológicos urbanos, se *personaliza* para que goce del mantenimiento y respeto que incumbe a todo bien perteneciente a la esfera personal autónoma. El bien introducido se *socializa* por medio de las relaciones sociales bosquesinas caracterizadas por el respeto de la libertad personal, de reciprocidad y de generosidad, es decir, *personalizándolo*. En la medida en que el uso de este bien se vuelve diario (televisión, luz) o estacional (molino de arroz) — lo que está lejos de ser siempre el caso por la falta de motivación de pagar (gasolina, repuestos, reparaciones) de los comuneros —, se podría volver una necesidad, que, por su dimensión colectiva, se llamaría “necesidad comunal”. El bien que satisface esta necesidad comunal sería entonces un “bien comunal”. Queda claro que estos “bienes comunales” nunca son recursos naturales, sino siempre recursos urbanos introducidos por algún promotor, y que sólo se vuelven bienes comunales en ciertas condiciones. Una chalupa, por ejemplo, como las que entregó el gobierno de A. Fujimori a las comunidades, a pesar de ser formalmente un “bien comunal”, en la práctica es usada por su responsable a fines personales: efectúa sus viajes personales, transporta comuneros contra pago, la alquila a algún patrón fuera de la comunidad, — pero también la presta a un comunero que la solicite; lo que ocurre escasas veces porque la mayoría de ellos tiene su propia movilidad (PH). El uso de la chalupa, desde luego, no se ha hecho ni diario, ni estacional, ni colectivo, sino se ha

quedado ocasional e individual, lo que, precisamente, deja al responsable ese amplio margen de uso personal.

*Se pretende generalmente que el acceso a la electricidad es una “necesidad” de los bosquesinos, y los municipios rurales han entregado sendos generadores a las comunidades rurales. En **SR** hemos observado que, después de haber gastado el primer cilindro de petróleo que había sido donado por el municipio junto con el equipo, los comuneros nunca más se han preocupado a comprar petróleo con su propio dinero y han vuelto a usar sus lamparines.*

*En **PH** observamos la misma falta de motivación para pagar a fin de asegurar la continuidad del servicio eléctrico comunal. Cuando se agotó el cilindro que había comprado la comunidad bora de Pucaurquillo (**PB**), la comunidad huitoto (**PH**) no pudo reunir los fondos necesarios para la compra del cilindro siguiente, y el servicio eléctrico se interrumpió sin que eso causara mayor preocupación. La gente volvió a sus lamparines y, de todos modos, las pocas unidades domésticas que tenían televisor y lector de DVD ya habían comprado sus propios generadores. Vemos, nuevamente, que las unidades domésticas aspiran a la autonomía material y no quieren depender de infraestructuras comunales cuyo funcionamiento nunca está garantizado.*

De la misma manera, la “solidaridad comunal” — el hecho, por ejemplo, que todos los comuneros supuestamente se sientan obligados a cumplir con una decisión de la asamblea comunal — es un fenómeno netamente limitado, pues en muchas comunidades observamos, en grados variables, conductas personales que no se someten a este tipo de “disciplina”. A lo mejor, podemos percibir una *tendencia* hacia algo que podríamos llamar “solidaridad comunal” y que es el fruto de 50 años de prédica de líderes y dirigentes instruidos en la ciudad. Muchas comunidades realizan un trabajo comunal el sábado en la mañana para limpiar los caminos, el campo de fútbol, la orilla del río etc., hacen control de asistencia y pretenden imponer multas a los ausentes. Pero aun así y en una dimensión tan limitada, la participación comunal nunca es perfecta y las multas generalmente no se aplican o cuando se aplican, no se pagan.

Al contrario de lo que piensan ciertos intelectuales urbanos – a menudo “de izquierda” – el bosquesino y la sociedad bosquesina no son “colectivistas”, sino “personalistas” por respetar la libertad y autonomía de cada persona, por no imponer a nadie una voluntad ajena. La figura del “líder” formado por ONGs contradice este ideal, y eso explica el rechazo que sufre de parte de los comuneros. La imagen colectivista de las comunidades que se ha formado en ciertas cabezas urbanas se debe a cierta homogeneidad de las conductas y de las formas de vida que se pueden observar en una comunidad, pero esta homogeneidad o uniformidad no obedece a ninguna voluntad limitativa exterior y a ningún “espíritu colectivo” interior, sino al número limitado de opciones que ofrecen a la subjetividad personal, a la vez, el medio natural y el estándar técnico disponibles, así como los valores sociales interiorizados que motivan las conductas y actividades sociales.

La segunda razón, por la cual la figura de “líder”, promovida desde las organizaciones urbanas y generalmente seleccionada por ellas en función de sus estudios escolares, no tiene cabida en la comunidad bosquesina es que este tipo de líder no goza de una autoridad sustentada en el prestigio que procura el control benéfico para la comunidad de las fuerzas socio-naturales: una autoridad capaz de convocar y “aconsejar”, apoyándose, no en criterios de eficiencia funcional y manipuladora según la racionalidad urbana, sino en criterios — también racionales, aunque no explícitos — de capacidad discursiva y práctica y de trato igualitario (justo) y generoso con los seres sociales, humanos y naturales, para el bienestar de todos. La figura del “líder” como autoridad urbana, entendida como una *autoridad de mando*, es incompatible con la figura del “sabedor”, “curandero”, “vegetalista” (o cómo se lo quiera llamar) que es una *autoridad de respeto*.

## ***Autoridad formal***

Llamamos autoridades e instituciones formales las que se sustentan en leyes y documentos escritos (reglamentos, estatutos) y, a menudo, asientan sus decisiones en actas escritas (libro de actas, credenciales). Siendo el uso de la escritura un fenómeno marginal en la sociedad bosquesina, en la que las interacciones sociales se acompañan de comunicación oral, es necesario examinar los alcances reales, prácticos, que tienen tales autoridades e instituciones formales en la cotidianidad bosquesina. Si en la ciudad “el papel vale”, eso no es el caso en la sociedad bosquesina.

En las asambleas comunales, que se realizan en cumplimiento de las leyes de comunidades nativas y campesinas y que, desde luego, son

una institución formal creada hace unos cincuenta años, el presidente o teniente gobernador lleva adelante la sesión: explica la agenda y expone cada punto de ella, da la palabra, procede al voto (lo que no siempre ocurre cuando se ha agotado una consulta) y pasa al punto siguiente; al final, clausura el evento. Cuando estas autoridades formales hablan, generalmente en castellano, usan fórmulas estereotípicas, impersonales, y no manifiestan ningún talento retórico particular, más bien conformismo y formalismo. Siendo comuneros comunes elegidos, no gozan de ningún prestigio particular, y diríamos, cuando examinamos las personas concretas que hemos conocido en sus cargos, que, precisamente, por no tener prestigio, por no afirmar ninguna “autoridad” personal, por eso han sido elegidos. En cambio, aquellas personas que fueron formados como “líderes” por alguna institución y que han adoptado, conforme al modelo de autoridad urbana aprendido (“elitismo”, “autoritarismo”), conductas de iniciativa y de mando, a ellas los comuneros no les eligen.

Si un “líder” formado en la ciudad aspira a ser dirigente comunal y se da cuenta que su manera de manifestar “ambición” y “autoridad” provoca rechazo, logrará ser elegido recién cuando se habrá convencido a sí mismo que debe adoptar un “perfil bajo” y respetar el ideal bosquesino del ejercicio de la autoridad. Si cambia sus maneras y resulta que sea elegido, tendrá tal vez la oportunidad de implementar algunos de los principios que ha aprendido en la ciudad, a condición que opere con su nueva manera, que respeta los principios bosquesinos de autoridad, y no caiga en la “ambición” impositiva que la formación elitista urbana había despertado en él. Los comuneros son rápidos en revocar a tal autoridad “abusiva”.

Ocurre que hay comunidades sin autoridad real, sólo con autoridades formales (SR). Éstas logran coordinar algunas actividades comunales cuando responden al gusto de todos: campeonatos de fútbol, fiestas de aniversario de la comunidad. Otras decisiones tomadas en asamblea generalmente se olvidan en dos o tres semanas y nadie las respeta.

*En una asamblea de SR se ha tomado una decisión sobre la limpieza y reposición de gasolina por los comuneros que se prestan el bote con motor de la comunidad. Dos semanas más tarde, se la había olvidado: los comuneros que se prestaban el bote y motor comunales, nuevamente, los devolvían sucios y sin gasolina en el tanque. En cambio, si el préstamo está hecho a un comunero, el prestatario cumple con su compromiso frente al prestamista, pues se trata de una relación personal*

*con todo lo que implica de reciprocidad y generosidad: el prestatario que ha ido a pescar no sólo devuelve al dueño la canoa y el motor en buen estado, sino, además, le da una parte de su pescado. Un bien comunal, en cambio, que, como en esta comunidad, no ha sido personalizado, es un bien de nadie y compromete a nada.*

*En SE (y en otras comunidades kichwa vecinas), el teniente gobernador, aparentemente, ejerce cierta autoridad de mando, cuando, por ejemplo, envía a los dos “policías” de la comunidad a agarrar un borracho, que, golpeando a su mujer, la ha hecho sangrar, y a meterlo en el calabozo, o cuando fija el día de un trabajo comunal sin consultar a la asamblea. Sin embargo, en estos casos, el teniente gobernador actúa conforme a un acuerdo comunal y a sus competencias formales descritas en su reglamento y aprobadas en asamblea y no por una iniciativa o un interés personal. No hace más que cumplir lo acordado. Que los comuneros hayan construido un calabozo, es una señal material de su consenso sobre las medidas de su uso. Las decisiones de esta autoridad formal no son frecuentes y sólo tienen un impacto casual y marginal en la vida diaria de los comuneros. La persona del teniente gobernador de por sí no goza de “autoridad” (como la gozan los pastores), pues, es un comunero cualquiera que se ha elegido designándolo, sin que él mismo se haya presentado como candidato interesado, y, a su espalda, los comuneros comentan: “Este teniente gobernador no sabe nada, no vale.” Lo que llama la atención en estas comunidades es que sus comuneros mayoritariamente acatan las medidas decretadas por la autoridad formal y, a través de ella, dan eficiencia social a las decisiones comunales, aun cuando se observan unas pocas ausencias en los trabajos comunales (ausencias multadas, pero no siempre pagadas), y cuando los familiares (e inclusive la esposa golpeada!) del hombre encarcelado van a reclamar a gritos al teniente gobernador que lo suelte.*

*En las comunidades kichwa del **medio Tigre**, la autoridad formal no sólo decreta medidas disciplinarias y laborales, también le incumbe el ejercicio de la justicia, sea buscando*

*un arreglo entre las partes en conflicto, sea tramitando el litigio a la policía y el juez de paz en Intuto. Los tenientes gobernadores cumplen con este deber, a pesar de provocar críticas entre los comuneros.*

*A primera vista puede parecer que estas comunidades han interiorizado en mayor grado que las de otras regiones observadas el modelo urbano de la autoridad formal. Sin embargo, cuando el teniente gobernador de **SE** manda a los comuneros, conforme a un oficio recibido de la municipalidad de Intuto, a cargar arena para la construcción de su escuela comunal, éstos no acatan la orden y declaran su desacuerdo, de manera que la municipalidad tiene que pagar jornales si quiere que la obra se realice. La autoridad del teniente gobernador no es, desde luego, una autoridad de mando; detrás de ella, opera el consenso comunal; cuando éste no existe, no hay orden que sea acatada. Podemos, entonces, diagnosticar (1) que en estas comunidades la solidaridad comunal está más consolidada, más eficiente, que en otras comunidades, donde observamos mayor desacato de la decisiones comunales de parte de los comuneros, y (2) que las autoridades formales han llegado a “representar” las decisiones comunales, sin que esta “representatividad” les confiera prestigio o estima alguno. Podríamos decir que en las comunidades kichwa del medio Tigre, las autoridades formales no “gozan” de respeto (como el pastor o el “apu”), sino que se les “demuestra” respeto (sin reconocerles prestigio y estima).*

*En **PH**, en cambio, la decisión comunal de construir un calabozo hasta la fecha no ha sido aplicada por falta de comuneros dispuestos a ejecutarla. Había anteriormente un calabozo, que servía a aislar borrachos escandalosos; pero ocurría que sus familiares iban a sacarlos.*

*En esta comunidad, la elección de una persona sin motivación alguna para el cargo de presidente, sin iniciativa de coordinar cualquier actividad, con excepción de algunos sábados de trabajo comunal, y dedicada a tal punto a sus asuntos personales que durante largo lapso se dispensaba de su*

*responsabilidad encargándola a un reemplazante, su suegro, es la prueba manifiesta de que los comuneros quieren que no haya autoridad formal que tenga “autoridad”. Cuando retomó su cargo al regresar de la faena maderera, la asamblea hubiera podido cambiarlo en vista de sus iniciativas nulas — y se escuchaban en la comunidad unas pocas voces críticas en este sentido —, pero eso no ocurrió y su presencia en el cargo fue prolongada. Los comuneros, en el momento de proponer a un candidato y luego elegirlo, conocen perfectamente la persona y dan su voto conociéndola. No podemos pensar que se hayan equivocado. La confirmación en su cargo de un presidente “que no hace nada” nos dice claramente lo que los comuneros quieren y lo que no quieren. Para ellos, la autoridad formal no tiene nada que decir, ni nada que hacer que exceda la escasa coordinación del trabajo comunal y la eventual comunicación de informaciones provenientes de la capital de distrito cercana (Pebas); y en estas tareas puede ser fácilmente reemplazado por cualquier otro.*

*En las dos comunidades del **Bajo Ucayali**, SR y Sapuena, no hay calabozo, a pesar de haber juez de paz en Sapuena; cuentan que había antes para encerrar a las personas que no cumplían los acuerdos comunales; esta institución era herencia de la época de los patrones que habían impuesto su disciplina y orden. Sin embargo, esta “costumbre” desapareció.*

Los cargos formales, desde luego, en las comunidades no tienen autoridad a pesar de que se les llame “nuestras autoridades”. Y los promotores urbanos que llegan a la comunidad tienen generalmente una idea falsa de lo que es “autoridad” en una comunidad, pues la asimilan a una autoridad de mando como existe en la ciudad. Ciertos comuneros, que han percibido e interiorizado la imagen de la autoridad de mando observada en la ciudad, están conscientes de esta divergencia entre dos significados de la palabra “autoridad” y se quejan: “no tenemos autoridades, no estamos organizados”, reconociendo verbalmente sólo el significado urbano de esta palabra, mas no la autoridad de respeto propia a la sociedad bosquesina. Cómo ya anteriormente mencionamos, los valores sociales propiamente bosquesinos no tienen cómo expresarse pues carecen de palabras adecuadas. Nuestra tarea es proponer términos – en el caso presente el de *autoridad de respeto* (como *autoridad real* diferente

de la *autoridad formal*) – que den voz a los valores sociales bosquesinos implícitos a fin de reconocerlos como parte de la realidad bosquesina hasta ahora dominada, callada e ignorada.

## ***Autoridad real – autoridad de respeto***

Para gozar de una *autoridad real*, es decir, de prestigio y de respeto, para que sus consejos sean escuchados, un bosquesino debe saber “curar”, es decir, convocar a los seres humanos y naturales para remediar a una enfermedad, un malestar social, una muerte, entendidos como “maldad”. “Convocar” quiere decir saber hablar de manera eficiente, usando, si viene al caso, accesorios que abren la mente a una visión: coca, ampiri, tabaco, ayahuasca, toé, cachaza. Los vegetales enseñan, hacen ver y descubrir, pero, por tener su propia fuerza natural, también curan, a condición que el curandero conozca sus fuerzas curativas y sepa evocarlas en sus oraciones. “Saber hablar” es saber manejar — reproducir o desarrollar — determinadas *formas de discurso*, que el curandero o curaca ha aprendido y puede enseñar. Estos discursos son públicos en ciertos rituales, pero no comprendidos por todos. Otros discursos, en particular las oraciones curativas, son más bien personales, secretos, transmitidos de persona a persona (generalmente por un pago de reciprocidad), y, a menudo, no se pronuncian con voz, sólo en la memoria, o se cuchichean o silban.

*En SE, que es una comunidad evangélica, las personas que de más atención gozan cuando hablan son dos pastores que han aprendido a predicar y que manejan con mucha seguridad sus discursos para “convencer” a los comuneros y formar consenso. No son discursos impositivos. Siempre dejan la decisión final al parecer de cada comunero. Sin embargo, es evidente que su capacidad retórica, que contrasta con la de las intervenciones de los otros comuneros, les da prestigio y audiencia. Esta capacidad, además, está vinculada al control de las fuerzas humanas y naturales, aunque en términos conformes a su religión, y no excluye actividades curativas. Los seres humanos y el bosque han sido creados por dios; dios es el dueño de todo; el que conoce y predica su palabra (transmitida por la escritura) hace el vínculo entre los comuneros y dios; y su vida personal debe obedecer a los mandamientos divinos y servir a los comuneros de ejemplo por imitar. Con su prédica religiosa, su ejemplo y*

*sus “consejos” en asamblea, los pastores ejercen un control sobre las conductas y relaciones humanas. En la medida en que la naturaleza, el bosque, está subsumida bajo el término de “creación divina”, sus fuerzas particulares no se identifican, como lo hace el “curandero” con el propósito de manejarlas (especies vegetales, animales...), pero se atribuyen globalmente a dios, quien es el único que tiene el poder de curar. El pastor, desde luego, también se dedica a curar, pero sin recorrer a remedios vegetales o animales, limitándose a orar y cantar.*

*La adopción de la doctrina evangélica no excluye que, en esta misma comunidad, los comuneros evoquen las “madres” de ciertos árboles con propiedades medicinales y el “yashingo”, que hace errar al cazador en el bosque.*

Vemos que, si bien los contenidos de los discursos que fundan la autoridad son distintos de los del “curandero”, su forma no impositiva y su función consensual son las mismas que las que dan prestigio y audiencia al “curandero” o “curaca”: ambos controlan las relaciones y conductas sociales convocando fuerzas “divinas”/naturales en beneficio del bienestar de la comunidad.

Muchas comunidades (PH, PB, BN, SE) tienen, al lado de sus autoridades formales, autoridades reales, consensuales — “curacas”, “apus”, “curanderos”, eventualmente, pastores — que gozan de prestigio y respeto (además que suscitan ocasionalmente temor) y que convocan y organizan actividades ceremoniales (“fiestas, bailes”; culto semanal y dominical...), que comprometen una parte de los comuneros y, más allá, a comuneros de otras comunidades, y, eventualmente, actividades grupales vinculadas con sus conocimientos, como el trabajo de los grupos de artesanos y de folklor en PH y PB.

Los curanderos, sin dirigir actividades grupales, influyen en la regulación de conflictos sociales, pues las enfermedades siempre son producto de relaciones sociales problemáticas, conflictivas (envidia, venganza, maldad). Estas relaciones no se limitan a una sola comunidad; los males pueden venir de lejos (Chaumeil 1980), inclusive de la ciudad. Entre los curanderos hay jerarquía,<sup>12</sup> y ellos mismos reconocen, hasta

---

<sup>12</sup> Como lo observó nuestra colega venezolana, Églée Zent, esta noción parece contradecir la validez de la sociedad igualitaria antes mencionada. Con razón y habilidad conceptual, ella sugiere evocar esta “jerarquía” con el término de “gradiente de efectividad”, que enuncia bien la idea de un “poder hacer” diferenciado de los

dónde pueden ser eficientes, y cuáles son las enfermedades que se sitúan más allá de su “poder” de control y para las que recomiendan a sus pacientes recurrir a una persona con “más poder”. Esta palabra “poder” hay que interpretarla más en el sentido del verbo “poder” (cuando el curandero responde “no puedo”), que en el sentido de un poder político. Preferimos hablar de una “capacidad de control” sobre las fuerzas sociales y naturales implícitas en una “enfermedad”, pues, si estudiamos los contenidos, por ejemplo, de las oraciones huitoto, descubrimos que el curandero menciona propiedades de animales y plantas, convocadas como fuerzas o energías por ser transmitidas al enfermo en vista de su defensa y curación.

En las comunidades que tienen una *autoridad de respeto*, además de autoridades formales, ambas existen simultáneamente, pero yuxtapuestas; no se combinan. Las autoridades formales cumplen con un papel informativo y coordinador hacia adentro y hacia afuera de la comunidad y su eficiencia social es modesta. Las autoridades de prestigio y respeto tienen mayor eficiencia social, pero no gracias a un “poder de mando” insertado en una jerarquía social, como en la sociedad urbana, sino por su conocimiento y capacidad de control discursivo y visionario sobre las fuerzas sociales que obran para el bienestar de los comuneros, cuando ellos las requieren. Este tipo de autoridad, desde luego, responde a la necesidad de bienestar social de acuerdo a los criterios bosquesinos de bienestar (salud, justicia en base a la igualdad y reciprocidad, inclusive, eventualmente, la venganza). Los comuneros que no apelan a esta autoridad para curar a sus hijos, sino confían exclusivamente en los remedios de la posta de salud, no están alcanzados por ella. Los comuneros que, por ejemplo, son “hermanos” (evangélicos) y no participan en las fiestas comunales o en las fiestas convocadas por un curaca, (1) o contribuyen con sus productos a las fiestas, para no marginarse y demostrar cierta solidaridad comunal con el curaca que respetan (ser evangélico no excluye a menudo recorrer al curandero para curar a un hijo), (2) o, al contrario, rehusando todo gesto de colaboración, forman una fracción dentro de la comunidad y, en este caso, tienen como autoridad al predicador. Esta autoridad, como la del curaca y curandero, se apoya en la habilidad discursiva, retórica, y en cierto “fetichismo de la escritura”: la biblia, — además, en la capacidad de drenar hacia sus “hermanos” favores y regalos “del exterior”, de la “iglesia” a la que pertenecen.

---

curanderos etc. que corresponde a diferentes grados de prestigio, más no a diferentes grados de ejercicio de un poder constriñente, como en las jerarquías sociales urbanas.

Donde un curaca no corresponde al ideal de la autoridad de prestigio y respeto y sigue, a pesar de eso, siendo curaca (pues se trata de un cargo permanente), se le critica a su espalda, invocando sus fallas al ideal definido, al mismo tiempo que se le reconoce los méritos en las conductas que corresponden a este ideal. Los curacas que conocemos están todos expuestos a la crítica y, por ella, su prestigio está afectado. Los ideales descritos están vigentes, a pesar de una realidad interna y un entorno socio-económico siempre cambiante, y orientan las conductas de las autoridades comunales en general, no solamente las de los curacas, aun cuando estas conductas resultan, en mayor grado, de la ausencia de las calidades personales requeridas que de su presencia. Sería errado atribuir esta vigencia a supervivencias arcaicas en “nuestro mundo moderno”. Llama la atención que las personas elegidas hoy en día en los cargos de presidente o teniente gobernador se conforman a lo que podríamos llamar en nuestro términos urbanos un “perfil bajo de autoridad”, pero que, en realidad, es un tipo de autoridad *sui generis*, propiamente bosquesina, pues es tan bajo que no toma iniciativas propias algunas, y menos se esfuerza a convencer a sus paisanos y hacerlos adherir a su punto de vista. Estas “autoridades”, como los consideran los promotores visitantes, pensando poder contar con ellas para influenciar la asamblea en su favor, dan su opinión como cualquier comunero, preguntan qué hay que hacer y dan sus sugerencias, pero generalmente concluyen: “pero Ustedes dirán.”

Los encargados de la autoridad comunal formal, elegidos conforme a las leyes de comunidades nativas y campesinas, tienen todavía menos “autoridad” que los curacas, curanderos o maestros ceremoniales, pues carecen de la capacidad de controlar las fuerzas sociales, humanas y naturales, que les diera el prestigio necesario para gozar de respeto y alcance social.

Otros dirigentes, por ejemplo, de organizaciones locales, campesinas o indígenas (“federaciones”), sufren del mismo defecto. Los comuneros les hacen caso formalmente, pues asisten — por lo menos en parte — a las reuniones a que convocan y les escuchan, pero, eventualmente, les reclaman y critican públicamente, lo que nunca hacen frente a un curaca. En la intimidad del bosquesino y a espaldas de la persona, estos dirigentes formales son despreciados y considerados inútiles y aprovechadores, pues, a menudo, tienen mayor oportunidad de manejar dinero o concluir tratos con algún patrón o una empresa. Este detalle nos revela que la conducta no autoritaria de un dirigente no excluye, en la visión bosquesina, que él prosiga intereses personales en el ejercicio de su cargo cuando la oportunidad se presenta y, sobre todo, frente a actores económicos

foráneos. La sospecha de los comuneros que él saca provecho material y financiero de su cargo tiene, a menudo, un fundamento real.

*Supimos de un empresario extranjero, que quería proponer a las comunidades del río **Ampiyacu** un proyecto de extracción maderera y de diversificación de la producción, que el presidente de la federación (FECONA) le había pedido S./ 1000.00 para convocar a las comunidades. El empresario desistió y esperó que la FECONA cambiase de presidente. Este mismo presidente había aceptado pagos de madereros para que dejase pasar sus trozos por el río sin cobrar la tasa en beneficio de la federación.*

¿Qué ocurre, cuando, a pesar de los ideales bosquesinos de autoridad cuya realización procura bienestar y gusto de vivir entre la gente, un dirigente elegido quiere ser “jefe”, imitando el ejemplo de los mandamases urbanos que ha observado en la ciudad, en una empresa o en el servicio militar? Un ejemplo observado nos sirve de ilustración.

*En la comunidad bora de **BN**, el joven presidente elegido fue abordado en 2003 por una empresa maderera de Pucallpa (J.J.) que le propuso “colaborar” en la extracción de cedro con maquinaria pesada, pagando a los comuneros jornales y dando a la comunidad alguna infraestructura. La empresa, sin contrato forestal, quería beneficiarse de un permiso forestal de la comunidad, aun con la clara intención de extraer madera, principalmente, fuera de su territorio, el cual carecía del recurso anhelado. El presidente estaba ilusionado con esta fuente de ingreso y logró convencer a una mayoría de los comuneros. Una parte minoritaria se opuso y no participó en el trabajo. No hubo acuerdo comunitario; el presidente no logró un consenso comunal y forzó la aplicación de la decisión mayoritaria. La minoría en desacuerdo apoyó la iniciativa de fiscalización de la federación indígena de la cuenca (FECONA) que fue a observar el impacto ambiental de la maquinaria pesada, constató la extracción ilegal de madera e invitó a la empresa a retirarse (lo que no hizo). El conflicto al interior de la comunidad se agravó, y surgió el peligro de su escisión. La parte de los comuneros que trabajaba*

*con la empresa empezó a decir que “ya no somos bora, somos mestizos y vamos a fundar otra comunidad en otro sitio” (lo que no ocurrió). El conflicto se hizo candente y más complejo. INRENA, solicitado por la FECONA, inspeccionó el lugar de trabajo y reconoció la ilegalidad de la extracción, pero los funcionarios de la comisión se fueron a almorzar con el representante de la empresa y se dejaron coimear; “no pasó nada”; la federación se contentó en cobrar a la empresa una “cuota”, y ésta pudo evacuar su madera y maquinaria, pero, al final, no canceló su deuda a los trabajadores, ni su compromiso con la comunidad. Este incumplimiento de parte de la empresa dio razón a los comuneros minoritarios que se habían opuesto a su entrada y causó descontento entre los que la habían aceptado. Finalmente, el presidente, que había impuesto su opción, fue apuntado como el culpable y destituido.*

*El presidente de la comunidad que, por el interés de tener ingresos monetarios (y, según sospechas, por haber sido coimeado), se había hecho el defensor de los intereses de la empresa, logró motivar a otros comuneros por el mismo interés financiero, pero tratando el asunto en una asamblea comunal, pudo imponer su opción sólo al precio de frustrar una minoría, — en la cual, además, se encontró el curaca y toda su familia amplia e influyente. Vemos, entonces, que, cuando la autoridad elegida impone su opción apoyándose sobre una mayoría, imitando con eso el funcionamiento de la democracia formal del país, el resultado es un conflicto que termina, para volver a una situación más apaciguada, con la destitución de la autoridad.*

¿Podemos deducir de este proceso que las comunidades bosquesinas no son democráticas, no practican la democracia? Pensamos que el lector, después de haber comprendido todo lo que hasta ahora hemos expuesto, está de acuerdo con nosotros de responder “no”. Aun cuando la vida social bosquesina no se somete a las decisiones mayoritarias, como en las democracias formales, no se le puede denegar su naturaleza “democrática”. Más bien, nos incumbe hacer un mayor esfuerzo para definir, qué contenidos debemos dar a la palabra “democracia”, si queremos usarla para referirnos al modo de convivencia bosquesina.

Esta posición nuestra, sin embargo, plantea la siguiente pregunta: ¿Es conveniente usar esta misma palabra, o sería mejor escoger otro término para designar la manera particular y propia de la sociedad bosquesina de organizarse o “governarse”? Por existir en la actualidad un debate nacional e internacional sobre cómo se debe entender lo que es “democracia”, preferimos mantener este término, participando de esta manera al debate. Eso no impedirá adjuntarle luego un calificativo que distinga las prácticas democráticas bosquesinas de las del régimen político del país que ya hemos calificado de “democracia formal”. Debemos, desde luego y en primera instancia, justificar esta expresión y explicar lo que significamos con el adjetivo “formal”.

Hablamos de una democracia formal cuando los principios de los derechos humanos y la libertad, fraternidad e igualdad — principios fundadores de la democracia moderna — sólo existen formalmente, en el papel, mas no en la sociedad realmente existente.

El debate sobre democracia formal y democracia real es parte del debate actual sobre la función del Estado en la época de la globalización y mundialización y sobre el alcance de los derechos humanos. Prevalcen, *grosso modo*, dos tendencias. La doctrina dominante, que defienden y propagan los países del Norte, sus allegados del Sur y las autoridades económicas internacionales, reduce los derechos humanos a los derechos civiles y políticos individuales (propiedad, libertad de expresión, voto) y el Estado al papel de un ente facilitador de la competencia privada, que, se asume, debe satisfacer todas las necesidades humanas vía el mercado, el cual, como “mano invisible” según Adam Smith (siglo XVIII), “crea” el “mejor-estar” de los ciudadanos. La otra doctrina, divulgada y debatida por algunos países del Sur (Venezuela, Bolivia, y hasta cierto punto Argentina y Uruguay) y amplios sectores populares tanto en el Sur como en el Norte, se opone a la del liberalismo desenfrenado que acabamos de enunciar, pues ve en el Estado el garante de los derechos humanos que, además de los derechos civiles y políticos, abarcan los derechos económicos (vivienda, trabajo), sociales (salud, educación) y culturales (lengua, religión, costumbres) – los DESC –, no sólo individuales, sino también colectivos, por ejemplo los derechos de las minorías étnicas, religiosas, lingüísticas y, en particular, los de los pueblos indígenas. Los defensores de la primera doctrina luchan por disminuir constantemente las responsabilidades del Estado para el bienestar de sus ciudadanos pretendiendo que éste será el resultado “automático” de la “libertad de emprender”, es decir, de la competencia privada sin fronteras nacionales (el funcionamiento sin limitaciones del mercado) a condición que sean

respetados los derechos civiles y políticos individuales (la propiedad, la libertad de expresión y el voto). La segunda doctrina objeta a esta visión que quien no tiene techo, alimento, educación, salud y su cultura (muchos hablan de “identidad”), no puede ejercer sus derechos civiles y políticos en condiciones de igualdad, que, desde luego, los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) deben ser garantizados a todos los ciudadanos para que los derechos civiles y políticos sean asumidos “democráticamente”. De eso deriva la responsabilidad del Estado nacional como garante de una democracia en la cual el respeto de los derechos civiles y políticos es inseparable e inescindible del respeto de los derechos económicos, sociales y culturales. En la medida en que se observa que el libre mercado, desde más de diez años que se lo ha promocionado y creído en él, en vez de disminuir la “pobreza” y la distancia entre pobres y ricos, las acentúa, los defensores de los DESC exigen que el Estado vuelva a asumir una función reguladora que salvaguarde los intereses particulares de sus ciudadanos que resultan desfavorecidos por sus condiciones de vida, producción y mercado internas, y que estos intereses sean políticamente respetados e implementados a pesar de que son económicamente marginados, y, por eso, no disponen de los medios necesarios para alcanzar representación democrática en las instancias de gobierno.

Estas dos visiones no sólo se afrontan en debates intelectuales; también permean las sociedades democráticas de los Estados nacionales. El Estado democrático soberano es el garante de los derechos y obligaciones de los ciudadanos que eligen sus poderes legislativos y ejecutivos. Sin embargo, el Estado como una sociedad de ciudadanos no tiene un solo discurso en la medida en que los ciudadanos pueden ver sus funciones de distinta manera, lo que, precisamente, alimenta los debates parlamentarios, pero lo que también puede expresarse en sectores marginados y desfavorecidos de la sociedad que no consiguen sus voceros en el parlamento. El Estado como aparato legal, administrativo y coercitivo — el Estado de derecho, en su concepción democrática moderna — tiene un discurso implícito, no siempre coherente, ni sin contradicciones, que está contenido en la interpretación y aplicación de sus normas. La interpretación de las leyes es la tarea de la ciencia jurídica, su aplicación es la tarea de los jueces que, como personas, están expuestos a sus prejuicios, intereses, valores morales y presiones políticas, sociales y económicas. Desde luego, tomando en cuenta que la aplicación de las leyes generalmente no es ni automática ni coherente con los textos (veamos, p.ej. lo que ocurre actualmente en el país con los infractores a la legislación ambiental: compañías mineras

y petroleras, extracción forestal ilegal, ...), al explicitar el discurso del Estado y descubrir su *cara real*, hay que tomar en cuenta no sólo la letra sino también su alcance práctico, es decir, a la vez, el orden que el Estado pretende establecer y hacer respetar y el orden real “tolerado” por el Estado o “tergiversado” por él mismo, cuando sus funcionarios hacen prevalecer intereses económicos, p.ej., sobre los criterios jurídicos, contrariando así su estatuto de Estado de derecho. En la medida en que los jueces son parte de la sociedad de ciudadanos, su misma visión de la función del Estado puede divergir y, de ahí, inducir preferencias convencionales y prejuicios en la interpretación de los textos legales o, al contrario, estimular la innovación, “la creación de derecho”, en función de la evolución de la sociedad y de sus valores. *Strictu sensu*, el derecho es también lo que se aplica consuetudinariamente, sobre todo en la tradición anglo-sajona, — lo que deja precisamente abierta la posibilidad de “crear derecho”, creando antecedentes en la jurisdicción. Pero, una cosa es “crear derecho” en función de la evolución de la sociedad fundamentando jurídicamente un juicio con referencia a los textos existentes y valores sociales supuestamente consensuales (justicia económicamente desinteresada, igualdad sin discriminación racial, social o cultural, defensa del débil frente a los pudientes), otra cosa es interpretar los textos de manera incompleta o parcial o abusar de los procedimientos para favorecer ciertos intereses, ante el afán de justicia. El “orden” estatal *real* evoluciona, a la vez, por la innovación legislativa y jurisdiccional y por el “desorden” creado por la no aplicación o la aplicación corrupta de las leyes.

El término de “formal” en la expresión de “democracia formal” se refiere a la existencia de derechos ciudadanos sólo “en el papel” y al cumplimiento sólo formal de estos derechos mediante, por ejemplo, el voto que elige los llamados “representantes del pueblo”. Los que logran ser candidatos para un cargo de “representante” o gobernante y pueden asumir una campaña electoral que les de chance de ser elegidos — un derecho de todos los ciudadanos, según las constituciones democráticas — han sido seleccionados de antemano por criterios económicos y no propiamente sociales y políticos. El que no tiene el dinero para financiar una campaña electoral, no tiene acceso al poder político. El ejercicio de la libertad de expresión está limitado por el poder económico en la prensa y televisión que, más que brindar la oportunidad a todos de expresarse, coopta sus periodistas y contextúa y matiza a sus criterios las voces populares eventualmente grabadas durante una encuesta. El derecho a la propiedad también está restringido a un sector privilegiado de la sociedad, a la vez, porque su eficiencia, que ocasiona gastos, depende de

los recursos económicos del agraviado, y por la corrupción del aparato judicial y policial. Si beneficio de un juicio favorable formalmente, lo puedo hacer ejecutar realmente sólo si tengo el dinero que la policía me exige para desplazarse.

Vemos que la democracia formal en realidad es muy poco “democrática” por limitar el ejercicio *real* y práctico de los derechos declarados en sus textos fundadores a una minoría económicamente privilegiada.

Existen sectores sociales sin peso en las decisiones políticas, que sobre ellos repercuten, y abrumados por la propaganda económica que crea siempre nuevas necesidades, de cuyas satisfacciones están excluidos. Estos sectores, a menudo, no logran satisfacer sus mínimas necesidades básicas, mientras que otros sectores — las empresas nacionales y transnacionales y sus clientes y portavoces — van aumentando sus beneficios año por año.

Los sectores sociales dominados sufren, además, de la depreciación de sus valores socioculturales por el modelo civilizatorio dominante — consumista, oportunista, individualista, sexista, antagonista y hasta violento — que propagan las películas norteamericanas diarias vía la televisión en el mundo entero y que las élites nacionales han hecho suyos, convirtiéndose en los propagadores de la ideología dominante en cada país.

La ley del más fuerte reina — veamos, a nivel internacional, los ejemplos de Irak, de Chechenia y de Palestina, y a nivel nacional, los privilegios *de facto* y las conductas en las poblaciones y el medio afectado de las empresas mineras, petroleras y madereras —, pero al público de todos los países se distrae con discursos, charlas, debates que alimentan su ilusión o aspiración de participar en un orden democrático. Se olvida, o se quiere ocultar, que la mundialización de las fuerzas económicas consiste en la imposición de un orden, y no en su aceptación democrática, pues los actores que manejan estas fuerzas — los directivos de las compañías nacionales, transnacionales y de las instituciones financieras internacionales (BID, BM, Fondo Monetario, etc.) — no son democráticamente elegidos, en cambio, tienen los recursos para influir en los responsables políticos nacionales (los que, sí, han sido democráticamente — formalmente — elegidos) para que tomen las decisiones favorables a la expansión de sus empresas y el capital internacional.

Por esta razón, vemos diariamente que los representantes no cumplen con su mandato electoral, que les ha hecho ganar sus votos, sino se inclinan hacia las decisiones que más ingresos y “honorabilidad”

ideológica les procuran, traicionando así a sus electores. El capital internacional — y nacional — ha demostrado tener la fuerza suficiente para intervenir y manejar tanto a los responsables políticos como a las sociedades nacionales en función de sus intereses de expansión y enriquecimiento. Directamente, por los favores distribuidos a las clases políticas y eventuales líderes populares; e indirectamente, por el control de los medios de comunicación, la propaganda y la publicidad,

Desde luego, en la democracia moderna, la corrupción no es un conjunto de casos aislados, sino es parte consubstancial de la democracia formal que opera en el contexto de un liberalismo económico desenfrenado. La democracia combinada con el liberalismo económico desenfrenado es, por definición, corrupta, pues el interés personal material — la ley del más fuerte en el mundo de la competitividad — prevalece sobre cualquier interés común, compartido, igualitario, que los dirigentes económicos relegan al mundo de los “ideales” o “sueños”. La corrupción es un factor motivador permanente del modo actual de gobernar: del ejercicio del poder con miras transnacionales, activadas por las grandes empresas nacionales y transnacionales e instituciones financieras internacionales, cuyos favores y discursos animan a los políticos nacionales (cual sea su nivel jerárquico: desde el presidente y los diputados hasta los jefes de proyectos de desarrollo y los tenientes gobernadores) a comportarse conforme a los intereses económicos exteriores y del capital nacional, de cuyas prebendas aprovechan, y en desmedro de la voluntad popular expresada por el voto u opacada por los discursos dominantes.

El voto mismo aparece entonces como un mecanismo social insuficiente para asegurar, no sólo la expresión de una voluntad popular, sino también la ejecución de esta voluntad. Las elecciones, que se realizan cada 4 o 5 años, aparecen más como la firma de un cheque en blanco entregado a los diputados y gobernantes que como una fuerza realmente orientadora y controladora de la política nacional. De ahí resulta que, en caso de incumplimiento de promesas electorales demasiado flagrante, a los electores no les queda otra alternativa para hacer valer su voluntad que salir a la calle y protestar u organizar reuniones políticas alternativas (*cf.* los Foros Sociales Internacionales y Nacionales).

La protesta es, entonces, el último recurso para afirmar una voluntad política más general que los intereses particulares de los dirigentes políticos. Como la manifestación de la protesta popular exige, a su vez, una coordinación por líderes, éstos pueden ser de dos tipos: o se dejan comprar por las fuerzas económicas dominantes, obrando, en cambio, por el apaciguamiento de la protesta y la conclusión de acuerdos que reduzcan

los costos de las empresas a un mínimo; o persisten consecuentemente en las justas reivindicaciones populares contra las injusticias sociales y el abismo económico que separa los pudientes de los sumisos. La experiencia muestra que con esta actitud se exponen a represalias de parte del poder.

Contra estos líderes reticentes al consenso liberal, la democracia formal ha desarrollado recientemente su aparato ideológico a consecuencia de los atentados del 11 de setiembre de 2001, dando mayor alcance a la noción de “terrorista”.

Todas aquellas personas que se manifiestan contra una política “democrática”, es decir, la que implementan los gobiernos elegidos pero corrompidos por las empresas nacionales y transnacionales, corren el riesgo de ser clasificados como “terroristas”. Éstos, por definición, no pueden gozar de las garantías civiles que las democracias formales otorgan normalmente a sus ciudadanos y, desde luego, son expuestas a sanciones penales expeditivas y excepcionales (*cf.* los líderes mapuches en Chile, de la CGTP en el Perú y de las organizaciones indígenas en el Perú y Colombia). En este sentido, un gran número de democracias han acentuado sus mecanismos de represión a expensas de los derechos civiles (*cf.* El “Patriot Act” en Estados Unidos, reformas recientes en Rusia, nuevas legislaciones contra el “terrorismo” en Francia, Gran Bretaña y Canadá).

La democracia actual, corrompida por los intereses económicos personales de sus representantes y sometida a los intereses económicos nacionales y transnacionales, ha creado su anti-virus — la noción del “terrorista” — que le permite combatir el virus que puede afectar todo su sistema, es decir, la protesta popular y sus líderes. Sin embargo, esta manera de ver — esta metáfora — está más de acuerdo con una visión desde el punto de vista de los políticos, que desde el punto de vista de los dominados, pues no toma en cuenta que la protesta no es más que la reacción a una traición: la traición de la promesa electoral, pues, los que han traicionado no son castigados, quedan impunes, mientras que los contestadores corren el riesgo de sanciones legales. De hecho, ninguna democracia prevé sanciones contra sus representantes elegidos que no cumplen con la palabra con que han ganado sus votos. El discurso electoral se vuelve un ejercicio demagógico sin significar compromiso alguno con los electores, y los 4 o 5 años del mandato sirven sobre todo para llenarse los bolsillos, pues, los electores no tienen ningún recurso democrático legal para sancionar a sus elegidos durante este lapso.

El voto, que debía ser la expresión de una confianza que compromete al elegido, no es más que un cheque en blanco cuyo rubro el elegido tratará

de llenar con la mayor suma posible. Mientras que las organizaciones y los liderazgos populares, que hace tiempo han tenido y diariamente siguen teniendo la experiencia del abuso del voto — la traición de los políticos que mencioné antes — tienden a ser criminalizados bajo el término de “terroristas”.

En el marco de un mundo global, los intereses económicos de las grandes empresas nacionales y transnacionales dominan, mediante la corrupción, a los políticos nacionales y, mediante el control de los medios de comunicación, la opinión, los gustos y las preferencias públicas. Los representantes de los intereses económicos nacionales y transnacionales no son elegidos y, por tanto, escapan a cualquier control democrático. Más aún, representando intereses humanos minoritarios, tienen el poder de corromper a los políticos democráticamente elegidos que representan a las mayorías, anulando con eso la voluntad popular.

El control sobre la opinión pública a través de la radio, la televisión y los periódicos y la criminalización de la protesta popular y de sus líderes son los instrumentos que sirven para ocultar los defectos del “sistema” (aun cuando se denuncian “casos”), para mantener aspiraciones ilusorias (“democracia”, “justicia”, “igualdad”) y para marginalizar fenómenos que son centrales y constitutivos de la democracia formal y corrupta en un mundo global (tenemos el derecho de hablar cuanto nos guste, aunque no donde nos guste, pero no tenemos los medios económicos — y desde luego políticos —, para actuar consecuentemente, para realizar nuestra palabra).

Tal vez nuestro diagnóstico parezca algo extremo. Para disipar tal impresión basta con precisar lo que entendemos con la palabra “corrupción”. Con ella no sólo nos referimos a hechos financieros — que, por cierto, son más frecuentes y generalizados que los pocos casos que vienen al conocimiento del público y cuyas denuncias resultan, generalmente, no de imperativos morales, sino de enemistades políticas, es decir, de la lucha por el poder —, la corrupción también consiste en votar o decidir en favor de intereses minoritarios y de las clases pudientes, obedeciendo a un supuesto “realismo económico liberal” y sometiénose a una pretendida ley ineluctable de nuestra época — la ley del mercado —, para no perder su “estatus” ante la opinión de la clase política dominante que se ampara en un *estándar de vida y formas de discurso* que han logrado formar un consenso más allá de cualquier división política programática explícita. Si no hablo el lenguaje (rutinario, convencional) de los otros políticos que me rodean, si no adopto y manifiesto su estilo de vida (lujoso), no me toman en serio, me marginan y me excluyen de

los “negocios”, a los que, por mis propias relaciones o a través de ellos y sus vínculos con el poder económico, tuviera acceso.

Se trata de corrupción, porque, al votar o decidir en el sentido indicado que traiciona los intereses mayoritarios, el político salvaguarda y aumenta personalmente su confort intelectual (sensación de poder y eficiencia) y material (relaciones personales favorables a nuevos negocios). Este confort depende del grado de complicidad con la ideología liberal y de su adhesión a la forma de vida y el lujo dominante, que no se contenta con un bienestar una vez adquirido, sino tiende al enriquecimiento constante (como lo ha revelado la práctica política en la época del presidente Fujimori, que se distingue de otras épocas tal vez no tanto por una corrupción excepcional, sino por documentos ilustrativos excepcionales).

La corrupción, desde luego, no sólo consiste en aceptar una suma de dinero por un servicio político o económico (enriquecimiento), sino también en aspirar y adherirse a un renombre de “honorabilidad” ideológica y a un estilo de vida lujosa a expensas del compromiso con la voluntad de los electores.

Vivimos en un mundo global de democracias corruptas y dominadas por los intereses empresariales nacionales y transnacionales que reducen la voluntad de los dominados a un palabreo con poca esperanza de llegar a la acción política correspondiente. Un contra-ejemplo reciente es Bolivia. Nos parece un abuso de lenguaje cuando se denuncia “el mercado” como él que causa los defectos de la democracia que señalamos. El mercado no “hace” nada. Los que hacen y actúan — con su mercadeo, su lobbying, su financiamiento político y su corrupción — son, concretamente, las empresas. Su objetivo prioritario es la “conquista” de un mercado o de fuentes baratas de materia prima y mano de obra, que, para sus cada día mayores beneficios, quieren cada día más amplios. Las empresas son los actores. El mercado no es más que un lugar, un campo de transacciones donde ellas se enfrentan y donde gana, supuestamente, el más fuerte, o, como pretenden, el “mejor”, — de hecho, el más hábil en penetrar las altas instituciones financieras, en corromper a las autoridades políticas y en ilusionar — y hasta engañar — al cliente, haciéndole creer que tiene “necesidades”, aun cuando no las tiene. Pero cuando los tiene — y cuando esta necesidad es cuestión de vida o de muerte — la empresa nuevamente sólo satisface una minoría económicamente privilegiada que puede pagar los altos precios que le prometen mayores ingresos que la difusión popular generalizada entre los “pobres” y realmente “necesitados”, como ocurre, por ejemplo, con los fármacos eficientes contra el SIDA y el cáncer y con los mejores tratamientos del paludismo.

El desarrollo de nuestro análisis de la democracia *real*, tal como se la observa y vive en la actualidad — y no como pretende ser en su constitución y en sus leyes — nos ha llevado a reconocer que su apariencia formal va a la par, en la práctica, con la corrupción financiera e ideológica, con la ley del económicamente más fuerte que sustentan y favorecen las autoridades políticas nacionales incitadas por los intereses empresariales nacionales y transnacionales, que, a su vez, han logrado instrumentalizar a sus fines las instituciones económicas internacionales (¡políticamente no representativas!), las que, por su lado, presionan a los gobiernos.

La historia nos enseña que este “ir a la par” de la democracia y de una economía liberal desenfrenada no siempre ha sido el caso. Por eso, la noción de democracia tiene contenidos distintos según diferentes variables históricas, y entre ellas, la del tipo de régimen económico. El liberalismo económico desenfrenado es un fenómeno reciente y favorecido por el colapso del comunismo soviético y de sus satélites, pero a pesar de eso, ha fomentado con rapidez la expansión y generalización de la corrupción (financiera e ideológica) y, a través de ella, la protesta política de los afectados, los que cada día se vuelven más “pobres”, y de sus aliados críticos de la política económica actualmente dominante.

Con este acápite hemos resumido — desde el punto de vista de los sujetos excluidos del ejercicio del poder político (con excepción del voto “cheque en blanco”) y marginados en el ejercicio de los derechos civiles y políticos (sin hablar de los DESC) — los rasgos esenciales de la democracia *real*, teóricamente, discursivamente, sustentada en la democracia *formal* de la constitución y el aparato legal nacional, y hemos descrito un marco político, económico y social, en cuyo seno, también, vive la sociedad bosquesina, siendo parte de un país, el Perú, y de una región, la Amazonía.

Al examinar, en los acápitales precedentes, las características de la sociedad bosquesina y de sus “autoridades” desde el punto de vista de la vivencia subjetiva de las personas, hemos logrado dar mayor precisión y contenido a las relaciones sociales que vinculan entre ellos los miembros y sujetos de una comunidad y hemos esbozado los fundamentos en que se apoyan el ejercicio de una autoridad *real* y su respeto. Nos falta definir lo que entendemos por “democracia” en la sociedad bosquesina. Para hacerlo, sacamos las consecuencias de lo anteriormente expuesto, pero ahora en contraste con lo que hemos llamado y descrito como “la democracia representativa formal y corrupta”.

### *Democracia activa en la sociedad bosquesina*

La democracia bosquesina se manifiesta en las actividades cotidianas, que carecen de sustento formal y referencia escrita. Las vivencias bosquesinas subjetivas se objetivizan y vuelven observables para nosotros en la interacción gestual y discursiva entre seres humanos y entre éstos y seres naturales. Esta interacción social incluye los intercambios, colaboraciones, conversaciones y diálogos en todos los aspectos y momentos de las actividades bosquesinas. La interacción nos revela los contenidos de las relaciones sociales; hemos hablado de sus valores, de su “sustancia”, sus cualidades.

La sociedad bosquesina, como toda sociedad, no es una entidad fija, estática; no es un “sistema” o una “estructura”, sino un “proceso” continuo, cuya “dinámica” nosotros, que no somos miembros de esta sociedad, aspiramos a comprender para comprender, qué está ocurriendo cada día, cuáles son las opciones de los actores en la vida cotidiana y en qué abanico se sitúan las posibilidades que condicionan la libertad de opción subjetiva del bosquesino. A esa dinámica social que, a la vez, condiciona las decisiones subjetivas del bosquesino y las “realiza” — la dinámica siendo simultáneamente un proceso subjetivo y objetivo — nos referimos con los términos de “lógica de vida subjetiva”.

La expresión de “lógica de vida subjetiva” sólo se justifica si podemos sustentarla con conceptos definidos y una articulación “lógica” entre estos conceptos que nos hace comprender “racionalmente” el universo social siempre móvil y evolutivo del bosquesino. Con el término de “evolutivo”, sin embargo, no vinculamos ninguna idea *a priori* de “progreso” o “evolución” lineal hacia un fin determinado. “Evolutivo” significa simplemente “cambiante” y no dice nada sobre la “orientación” de estos cambios; éste es un tema de investigación a parte que hemos abordado en un trabajo anterior (Ver el tomo I de la presente obra).

Pretendemos que la lógica de vida subjetiva del bosquesino se puede enunciar (1) mediante conceptos que nombran principios o valores que están implícitos o sólo ocasionalmente expresados en el actuar bosquesino y (2) mediante oraciones que explicitan las relaciones entre estos principios tales como las inducimos a partir de las actividades observables.

Explicitando esta lógica de vida subjetiva que sustenta la dinámica social evolutiva, pretendemos dar cuenta de un “estilo de vida democrática” que podemos llamar una “democracia activa”, por ser implícita en lo que los comuneros hacen todos los días, en sus actividades cotidianas, en el trato mutuo diario que se da entre comuneros, con seres naturales y con personas foráneas.

La autonomía (material) y la libertad (de actuar) de las unidades domésticas y de toda persona adulta son dos valores sociales que orientan la conducta del bosquesino. Con esos términos nos hemos referido al hecho (1) que cada unidad doméstica dispone de sus propios medios materiales de producción y sustento, (2) que entre adultos, y en particular, entre cabezas de casas (unidades domésticas), nadie puede mandar a nadie. Cada uno y cada una, cada día, deciden libremente y a su gusto lo que van a hacer este día, en qué momento lo van a hacer y a qué ritmo van a trabajar. Un adulto nunca dirá a otro: “¡Hazme eso!” Inclusive, un padre de familia con hijos mayores no les dará una orden, sólo dirá, por ejemplo: “Hay que vaciar la canoa.” Los hijos irán o no irán a hacerlo, según su gusto; y no se escuchará reproche o crítica a los hijos, aunque, frente a terceros, el padre podrá quejarse: “Mis hijos no me ayudan.” Esa clase de frase expresa una esperanza de reciprocidad de parte del padre que ha criado a sus hijos y que los ha provisto de todo cuando estaban pequeños. Pero en la sociedad bosquesina, como en la urbana, la devolución a los padres de las bondades de que los hijos han gozado de niños — esta reciprocidad diferida entre generaciones — es condicionada por el gusto del hijo en el momento en que debe brindar un servicio a sus padres. Si tiene ganas de hacerlo, lo hace, sino, no; y el padre respeta la autonomía de sus hijos mayores. Como en todas las situaciones en las que se espera que opere la reciprocidad, ésta no constriñe a los actores, sólo les orienta; la decisión final pertenece al sujeto que se siente libre de hacer algo o no hacerlo.

La reciprocidad, desde luego, es un segundo valor social que orienta las conductas de los sujetos libres. Ella hace contrapeso a la tendencia anárquica que resulta del respeto de la libertad entre los adultos. Su cumplimiento está sujeto al gusto del actor y no a un constreñimiento, pero este gusto no es algo abstracto, arbitrario y puramente personal. El gusto, a su vez, está acondicionado por ser un gusto “socio-cultural”, con lo que queremos decir que las formas de encontrar satisfacción en la cotidianidad bosquesina están limitadas y consisten en las formas específicas de satisfacer placenteramente la sociabilidad, la movilidad y el consumo que podemos observar en cada comunidad en número limitado. Es ese número limitado de opciones para encontrar satisfacción en la vida diaria que limita también las posibilidades de actuar con gusto y que hace más probable que una persona actúe — con gusto — respondiendo a la reciprocidad. Comparto mi mitayo y pescado con ciertos parientes o amigos (quienes también comparten lo suyo conmigo), porque quiero ser justo y generoso, es decir, vivir relaciones sociales buenas y felices con

personas cercanas (las de mi *grupo de solidaridad*). Colaboro con ellos, pues me ofrecen masato y comida, y me gusta activar mi cuerpo y gozar de la conversación, la risa, los chistes con otros; además, reconozco que él que me invita también suele cooperar conmigo. El gusto subjetivo de cumplir con la reciprocidad se nutre, desde luego, de las posibilidades realmente existentes en la vida cotidiana bosquesina de satisfacer sus necesidades de sociabilidad, movilidad y consumo. Altruismo y egoísmo no se pueden separar en el cumplimiento del principio de reciprocidad mientras que éste esté subordinado al gusto subjetivo personal, y éste consista en formas específicas (“acostumbradas”) y limitadas (por el marco material de la vida bosquesina) de satisfacción — siempre placentera — de necesidades. Esta identidad de altruismo y egoísmo en la interacción social bosquesina, que se orienta tanto en el principio del respeto de la libertad de cada persona como en el de la reciprocidad, hace que lo que llamamos el “gusto” no sea un componente asocial — egoísta — de las personas, sino, precisamente, un componente social. El mismo gusto, que motiva al actor a proseguir su satisfacción personal placentera, lo hace proseguirla compartiendo y colaborando con otros. El “egoísta” — el que no comparte, acumula y no colabora —, según el entendimiento bosquesino, es, desde luego, un ser asocial — que se critica y del que se burla —, no sólo por razones materiales: porque no da o no presta servicio a las personas que le rodean y con quienes, forzosamente, tiene relaciones sociales, sino y sobre todo, por razones sociales: porque no comparte el mismo “gusto social” subjetivo: él de encontrar satisfacción personal en consumir y trabajar con otros, en satisfacer sus gustos egoístas en acciones altruistas.

El cumplimiento de la reciprocidad, como ya hemos visto anteriormente, no se mide cuantitativamente. El ideal bosquesino no es devolver exactamente lo mismo que ha recibido. El ideal es: brindar con generosidad, dar más de lo que he recibido, ofrecer todo lo que tengo al consumo de los invitados, recompensar la labor de los otros con abundancia, sin medir. Este ideal, lo hemos visto realizado en muchas oportunidades y variadas formas.

*En el río Ampiyacu, el dueño huitoto, bora u ocaina de un “baile” (ritual) debe, por un lado, recompensar (“pagar”) con generosidad cada pieza de mitayo que sus invitados le han entregado, ofreciéndoles tortas de casabe (o tamales de yuca) con maní, sachapapa, camote, daledale, piña, además de brindarles pasta de tabaco (“ampiri”) y coca en*

*abundancia, y, por el otro lado, redistribuir, igualmente con generosidad, el mitayo recibido entre sus “trabajadores” (parientes y aliados matrimoniales), retribuyendo de esta manera sus aportes laborales y en productos hortícolas; los servicios rituales de los invitados (cantos, adornos, discursos, eventualmente, máscaras y flautas) son pagados con ampiri y, eventualmente, tabletas de “sal de monte” (una sal vegetal producto de la evaporación de un líquido legioso obtenido de la filtración de ciertas cenizas vegetales); ambos productos — ampiri y sal de monte — son altamente valorados por requerir su producción una larga y delicada labor y por estar cargados por múltiples significados asociados.*

*Los Bora suelen celebrar la abundancia de frutas y yuca con competencias entre bebedores y bebedoras. Una familia prepara una gran cantidad de cahuana de aguaje, ungurahui, huasái, piña o umarí (o chicha de pjuayo) y convida sus parientes y vecinos a tomar; la dueña de la casa empieza a brindar los primeros pates de bebida, pero, de pronto, uno de los bebedores va a llenar su pate y lo brinda a otro, el cual se lo devuelve, y este intercambio entre dos se prosigue hasta que uno de ellos se declara vencido por no poder beber más. Otras parejas se forman cuyas competencias animan al público a intervenir con chistes y provocaciones que crean un ambiente general de alegría y risa.*

*En PH, un comunero trajo de Pebas gran cantidad de víveres que había recibido a título de habilitación para que extraiga madera. Estos víveres, según la lógica de la habilitación, debían alimentar el equipo de trabajo del habilitado durante varias semanas en el bosque. Sin embargo, ante tal abundancia, la esposa del maderero, preparó comida: casabe, arroz, tallarines, cahuana, café con azúcar, latas de atún etc. que ni los numerosos parientes y vecinos invitados no podían terminar. Si la comida iba a faltar en el bosque, simplemente, el maderero habría de pedir más “adelanto” al patrón habilitador y aumentar así su deuda. El gozo socializado, compartido, de la abundancia es una*

*satisfacción bosquesina que predomina sobre la necesidad de auto-limitación por razones de rendimiento monetario.*

*En **SR** y **PH**, observamos que, cuando un hombre dispone de cierta suma de dinero por haber recibido un pago ocasional, invita fácilmente a otros comuneros a tomar aguardiente, y eso sin medir ni calcular, hasta donde alcanza el dinero y no importa el grado de borrachera.*

*En **SR**, un comunero solicitó a un vecino pona que crecía en su huerta para construir su casa. “Saca cuanto quieres”, era la respuesta. Poner límites, hubiera sido un gesto mezquino; el buen comunero es generoso.*

*En las mingas de **SR** y **PH**, ocurre que los trabajadores traen sus ollas en el momento de comer para llenarlas, llevarlas a sus casas y dar de comer a toda su familia. La generosidad significa no sólo abastecer a la fuerza de trabajo que coopera en la labor definida por el dueño de la minga, sino, inclusive, alcanzar sus anexos familiares, domésticos.*

*La generosidad sin medida se manifiesta, particularmente y en las tres comunidades observadas (**PH**, **SR**, **SE**), en la oferta de masato durante las mingas. El masato no sólo debe estar disponible durante toda la faena laboral, sino, no debería agotarse en esta faena, de manera que, después del trabajo, los colaboradores puedan seguir tomando en la casa, sentados, conversando, chismoseando y riendo en una reunión amistosa (aun con el riesgo que la reunión se degenera en riña y pelea entre borrachos).*

El ejercicio de la generosidad está ligado forzosamente a situaciones de abundancia, y éstas, en general, son coyunturales, pasajeras, no permanentes. Se hace un “baile” cuando hay yuca y coca en abundancia; se brinda chicha o cahuana de pijuayo en la estación en la que éste da frutos en cantidad; se ofrece comida y bebida de toda clase y se invita a trago cuando hay dinero. Se prepara masato en cantidad cuando hay bastante yuca y se puede compartir con otros. Y al revés, en previsión de un campeonato de fútbol, de la fiesta de aniversario de la comunidad o

del carnaval, los comuneros acumulan productos y bienes para que haya abundancia y se pueda demostrar generosidad a los comuneros y a las comunidades invitadas.

Sin embargo, existen comunidades, en particular las comunidades kichwa del Tigre, donde el consumo compartido de masato es un fenómeno casi diario. La abundancia de yuca sustenta la socialidad cotidiana animándola en un ambiente de constante ebriedad de los comuneros (28 de Julio, SE). El bienestar bosquesino en estas comunidades nunca es sobrio, siempre es ebrio. Este fenómeno existe en menor dimensión en PH, donde las mingas incitan a una participación más numerosa de los comuneros cuando el “dueño” o la “dueña” ofrece masato, y no cahuana, que no es fermentada y no produce los mismos efectos eufóricos. Las mingas tienen más éxito aún cuando se brinda cachaza a los mingueros. El alcoholismo de por sí, debido al consumo desmesurado y casi diario de cachaza por ciertos adultos y un gran número de jóvenes, permea la vida social con sus brotes de discursos libres de la censura habitual, los conflictos y riñas que provoca entre personas ebrias y, a menudo, entre marido y esposa. Sus consecuencias más amplias merecerían un estudio aparte.

La tolerancia y paciencia inagotables que demuestran los comuneros con los borrachos es parte del respeto de la libertad que rige las conductas bosquesinas. A pesar de que algunos comuneros confiesen sentirse molestos por un borracho, no intervienen, no lo critican, no lo envían a su casa; lo aguantan respondiéndole con calma o humor; las riñas surgen entre borrachos, no entre una persona sana y un borracho. De hecho, ningún comunero adulto — sea hombre o mujer —, con sólo pocas excepciones, puede pretender no estar nunca borracho. Todos tienen sus días, pero no todos con la misma frecuencia, ni con la misma intensidad. Desde luego, el respeto de la libertad del otro significa siempre también un respeto mutuo.

La cara inversa de la generosidad es el gozo socializado — por ser compartido — de un consumo abundante. Ambos son coyunturales por ser condicionados por situaciones de abundancia pasajeras. Vemos, entonces, que el consumo diario — si bien satisface necesidades diarias de alimentación, vestimenta, luz, etc. — causa una satisfacción mediocre, común y corriente; la satisfacción mayor, más gustosa, el bosquesino la aprecia en lo que podemos llamar el “consumo suntuario”: el consumo abundante, en cantidad, compartido, ocasional, oportunista. En él siente mayor gozo y satisfacción. Y este mayor gozo y satisfacción, nuevamente, no consiste en un ahorro personal y egoísta, como en la sociedad urbana, sino en una práctica social, altruista, la de la generosidad.

La sociedad bosquesina, desde luego, es una democracia activa (practicada diariamente en las actividades) de personas que se relacionan e interactúan, respetando los principios de libertad de cada una (su libertad socialmente y localmente condicionada), de reciprocidad y generosidad entre ellas, entendiendo el “respeto” menos como un “deber”, que tendría una matiz impositiva, que como un “gusto”, que es el componente preponderante en la satisfacción de todas las necesidades, y que, como “gusto social”, anula la pertinencia de la distinción entre egoísmo y altruismo, que obsesiona los discursos éticos sobre el bien y el mal de la sociedad urbana, cuya práctica, de todas maneras, se orienta en la economía liberal y sus principios: el egoísmo, la ley del más fuerte, la acumulación monetaria y de bienes, etc.

En esta democracia bosquesina activa, los jóvenes, a partir de los 14 o 16 años, participan como miembros plenos y liberados de la autoridad paternal, que regía su vida anterior, pero conscientes de sus lazos de reciprocidad con sus genitores que asumen de acuerdo a su gusto y no como un deber.

En esta democracia cotidiana, activa, no hay autoridad que se imponga y regule las conductas personales; no hay autoridad de mando. Existe una autoridad socialmente eficiente, pero ella resulta de ciertas capacidades observables y comprobables de unas pocas personas que hemos resumido con el término de “control de la fuerzas sociales, humanas y naturales”. Este control, la persona respetada como autoridad lo ejerce (1) mediante discursos, que tuvo que aprender y en cuya pronunciación y elaboración tuvo que entrenarse, (2) mediante la aplicación de materias naturales (vegetales, animales, minerales), es decir conocimientos de nombres y manejos, también aprendidos, y (3) mediante el consumo de productos naturales que sueltan la palabra, despiertan la memoria y dan visiones, — consumo aprendido simultáneamente con los discursos, ya que los contenidos de éstos están memorizados y condicionan las visiones. En el caso de los pastores, estos productos naturales estimulantes son remplazados por lo escrito — la biblia —, que es la fuente de inspiración por ser el depósito de la “verdad revelada”. Este saber-hacer, por un lado, distingue la persona que goza de autoridad en la sociedad bosquesina de todos los otros comuneros que carecen de ello, y, por el otro, no es un conocimiento formal abstracto, sino un conocimiento práctico, funcional, que la persona ha adquirido con el fin de tener prestigio y “servir a su gente”; esto consiste en “curar” a enfermos y afligidos con la colaboración, precisamente, de los seres o las fuerzas de la naturaleza que él controla, maneja. Este “control” o “manejo” no se lo ve directamente,

pero se lo observa en sus palabras (no siempre pronunciadas!) y gestos y, sobre todo, en sus efectos: la “curación”, el restablecimiento del bienestar y, eventualmente, en la enfermedad o la muerte del autor de la enfermedad. Si este resultado positivo no se presenta, entonces, la autoridad “no ha podido”; las fuerzas socio-naturales del mal han sido mayores que las fuerzas de control — las capacidades y conocimientos — del curandero. Eso no excluye que esta misma autoridad, en otras situaciones de menor gravedad sea eficiente.

*Las oraciones y los cánticos cristianos también son usados con fines curativos, pues “dios es el dueño de la vida y la muerte”. Conocemos un caso en PH, donde los “hermanos” evangélicos, juntos con el pastor, se han reunido alrededor del lecho de una joven “hermana” enferma, afectada por fuertes dolores de estómago y convulsiones. Oraron y cantaron, acompañándose con guitarra; sin resultado. Finalmente, el padre llamó al curaca, quien se mostró reticente a intervenir, diciendo que eso ya era asunto de su dios. Pero se dejó convencer. Asistió a la enferma con su ampiri, su coca, su mapacho, su trago — estos dos proporcionados por el padre —, cantó mentalmente su oración y dio masajes al vientre de la joven. Logró que expulsara sus gases y sintiera alivio. La había curado. Luego recibió su recompensa.*

Este ejemplo ilustra bien porque el bosqueño escasas veces es sectario y, en general, utiliza todos los recursos que están a su disposición, sin prejuicio religioso. La autoridad del pastor tiene alcances sociales entre los “hermanos” y en ciertas situaciones, pero la autoridad del curaca también y, ocasionalmente, en las mismas situaciones. Su eficiencia comprobada fundamenta su autoridad y, coyunturalmente, puede mermar la del pastor, sin por lo tanto anularla o quitársela definitivamente.

La autoridad bosqueña no se funda sobre una jerarquía social que le diera un poder de mando y constriniera a los comuneros a ser obedientes, sino sobre su capacidad de control de las fuerzas de la naturaleza, la que, a su vez, le da cierto control sobre las fuerzas sociales humanas en la medida en que su palabra es escuchada con atención y respetada, considerada (¡no obedecida!); se le hace caso en la medida en que logra orientar las acciones de otros comuneros (dieta, adoptar ciertas conductas, cuidados con un niño, con una mujer...) o convocarlos a actividades rituales. Los comuneros que aceptan la orientación de esta clase de autoridad, lo hacen

por gusto, por satisfacer su interés personal en seguir los consejos de la autoridad. Por ser esta reacción y aceptación gustosa siempre coyuntural y oportunista, el alcance social de esta clase de autoridad es variable, no sólo en función de la persona, sino también en función de las situaciones sociales, de lo que hemos llamado la “dinámica” social.

La autoridad bosquesina no restringe de ninguna manera la autonomía y libertad del comunero, pero, sí, apela a la reciprocidad, pues su servicio de curación, por ejemplo, merece recompensa. La buena autoridad no “cobra” en términos de dinero, pero deja la recompensa “a su voluntad”, a la voluntad, al gusto del curado o de sus padres.

Si dentro de la democracia activa bosquesina están incluidas las relaciones de reciprocidad personales de cada comunero con los seres de la naturaleza — su deuda irreembolsable y la conciencia del desequilibrio siempre renovado cuando caza, pesca, hace chacra y saca materias primas —, la autoridad bosquesina se concentra en una persona que controla estas relaciones no para su satisfacción personal, sino para la de los comuneros: los que confían en su capacidad y, por eso, lo consultan o responden a su convocación ritual.

Es de notar que no en todas las comunidades vive una autoridad de esta índole y que existen autoridades, cuyo prestigio sobrepasa los límites de una comunidad y que son consultadas por personas que vienen de lejos, e inclusive de la ciudad. La autoridad bosquesina, desde luego, no es un fenómeno local, comunal, sino un fenómeno que se extiende a la sociedad bosquesina en su conjunto. En el caso de los pueblos bora, huitoto y ocaina, un cargo ritual implica que tiene la capacidad de convocar a personas de otras comunidades a la celebración de un “baile”, cuya función es, precisamente, constitutiva de una sociedad “indígena” mayor, que abarca más de una sola comunidad. Los campeonatos de fútbol y las fiestas de aniversario tienen la misma función de fundar actividades, competencias, intercambio e interacción comunes entre comuneros de comunidades aledañas. En estas oportunidades festivas, la democracia activa toma mayor dimensión; su práctica se inspira en los mismos ideales que ya hemos mencionado y que son compartidos por las personas de todas las comunidades participantes. Por esta razón, nos autorizamos de hablar de una “sociedad bosquesina”, que vincula, de cerca en cerca o a distancia, en prácticas comunes, el conjunto de las comunidades bosquesinas. El uso de estos términos genéricos de “sociedad bosquesina” y “democracia activa bosquesina” se justifica por la vigencia de los mismos principios o valores sociales, de la misma lógica de vida subjetiva, en todo el ámbito de las comunidades de Selva Baja, pero no excluye que estos valores y esta

lógica tengan contenidos específicos y variables que debemos observar, identificar e interpretar en cada comunidad o grupo de comunidades. Estas variables incluyen las “tradiciones étnicas” en las comunidades que pertenecen a un pueblo indígena.

Lo que acabamos de afirmar merece ser tomado en cuenta, particularmente, en el caso de comunidades bosquesinas que pertenecen a un pueblo indígena y en las que observamos tradiciones discursivas en lengua indígena que, eventualmente, interpretan e explicitan los principios organizativos de su sociedad. Pero, entonces, estos principios aparecen, por un lado, en una lengua cuyo uso está limitado al territorio del pueblo indígena y sólo tiene un equivalente aproximativo en castellano, y, por el otro lado, en formas de discurso ligadas a situaciones sociales, donde el hecho de reflexionar sobre las propiedades de la sociedad indígena y de expresarse sobre ellas cumple con una función social, por ejemplo, en el sentido en que es parte de una práctica festiva, ceremonial. Mencionamos este caso, porque se da en una de las tres zonas que hemos estudiado, la del río Ampiyacu donde hay comunidades pertenecientes a los pueblos Bora, Huitoto, Ocaina y Yagua.

Nuestra experiencia de trabajo y observación en tres zonas de la Amazonía Peruana nos permite introducir aquí, a título de ejemplos, contenidos sociales específicos y propios de unos pueblos indígenas que ilustran el grado de variabilidad de la sociedad bosquesina genérica con el cual podemos estar confrontados localmente y que nos importa ilustrar para llamar la atención de los eventuales visitantes urbanos, quienes, por ignorancia, prejuicio y falta de preparación, no comprenderían los fenómenos sociales observados con la debida seriedad y profundidad, percibiéndolos sólo en su superficie aparente de “folklor”, como algo pintoresco, que, a lo mejor, merece la explotación comercial, por ejemplo, por medio del turismo. Estos ejemplos enriquecen nuestra visión y comprensión de lo que pueden implicar localmente la práctica de la democracia activa y el respeto de la autoridad *real*.

*En el Bajo Ucayali, como vimos, la comunidad de SR se compone de pobladores cuyos abuelos han sido miembros de varios pueblos indígenas: Asháninca, Kokama, Kichwa, Yagua, Jebero. Hoy en día, los comuneros se consideran como “mestizos” y hablan exclusivamente castellano en su vida diaria, lo que no impide que están pensando en reivindicar el estatuto de “comunidad indígena”.*

*Los Kichwa del **medio Tigre** se reconocen como pueblo indígena y tienen su propia federación, pero, hasta donde hemos podido observar, no practican rituales en su propia lengua, — si dejamos del lado las mingas casi diarias celebradas con abundante consumo de masato y la consiguiente ebriedad que libera al Kichwa de su propia censura cultural y le permite nuevamente hablar en su lengua, pues en estado sano suele hablar el castellano regional. Las fiestas que los Kichwa celebran son las que todos los bosquesinos de la Selva Baja conocen y las que observamos también en SR del Ucayali: aniversario de la comunidad, campeonatos de fútbol, carnaval, fiestas patrias...; en algunas comunidades, como SE, la religión evangélica pone cierto freno a los festejos.*

*Estas mismas fiestas las celebran también las comunidades indígenas de la cuenca del **Ampiyacu** pertenecientes a los pueblos bora, huitoto, ocaina. Lo que, sin embargo, salta a la vista en el caso de estos pueblos y comunidades son los rituales — “lamer ampiri y mambear coca”, “fiestas” o “bailes típicos” — que se celebran conforme a una organización social propia y particular, respetando una autoridad real, ritual, y pronunciando discursos hablados y cantados en lengua indígena.*

No es aquí el lugar de entrar en los detalles de la organización ritual de los pueblos bora, huitoto y ocaina; eso merecería una monografía aparte.<sup>13</sup> Enunciaremos, a título de ejemplos de variantes socio-culturales, sus características genéricas y los rasgos comunes a los tres pueblos. Los tres celebran fiestas indígenas invitándose mutuamente — cada grupo participante canta entonces en su lengua — , aunque no compartan todas la fiestas. Las de los Bora difieren más de las de los Huitoto; los Ocaina ocupan una posición intermediaria. Sin embargo, la organización de las fiestas, su desarrollo y el papel de la autoridad son *grosso modo* los mismos en los tres pueblos. En un “baile” (o “fiesta”) tradicional, es impresionante observar como la multitud de personas provenientes de diferentes comunidades se conduce ordenadamente conforme a reglas no escritas, transmitidas por la experiencia vivencial de cada una y los consejos orales recibidos.

<sup>13</sup> Ver el archivo “sociedad” en la base de datos SEIFART, FAGUA & GASCHÉ 2004-2009.

*Un fiesta **bora, huitoto u ocaína** es un evento social “total”, pues fomenta actividades productivas (horticultura, caza, pesca, cocina, artesanía), rituales (discursos, cantos, bailes), distributivas (intercambio entre invitantes e invitados y dentro del grupo de los invitantes) y consumo colectivo (ampiri, coca, cahuana, caldo de yuca dulce); los participantes “trabajan” para la fiesta varios días antes de su celebración: los invitados cazan, pescan y, eventualmente, recolectan frutas silvestres; los invitantes preparan ampiri, coca, casabe o tamales de yuca, cahuana y, finalmente, caldo de yuca dulce. La fiesta, al mismo tiempo, compromete, por un lado, al “dueño del baile” y sus parientes, aliados matrimoniales y “amigos”, por el otro lado, al “cabecilla” de los grupos invitados que vienen de otras comunidades. La participación amplia de comuneros de varias comunidades — una participación activa, productiva, distributiva y ritual — pone de manifiesto la solidaridad ceremonial, que no forzosamente abarca a todos los comuneros del lugar de la fiesta, pero siempre a comuneros de otras comunidades (los grupos invitados). El “dueño del baile” es el responsable del buen desarrollo de la fiesta: él garantiza la salud, la alegría, la paz entre todos durante todo el evento, desde los preparativos hasta el regreso a casa de los invitados; él controla las fuerzas hostiles de la naturaleza y sabe convertir el mal en bien, la agresividad en gozo pacífico y alegría, y eso, gracias a su saber y saber-hacer discursivo; él es el conocedor de los discursos rituales que alejan los peligros y fuerzas amenazantes y convocan los beneficios del padre creador: los alimentos, fuente de vida y alegría. En las fiestas, se celebra la abundancia; el “dueño del baile” y su gente brindan comida y bebida en abundancia; los invitados traen el pescado y mitayo en abundancia, si los discursos del dueño del baile han sido eficientes, y el “dueño del baile” y su mujer, la “dueña del baile”, los paga generosamente. El “dueño del baile” es, en principio, un cargo transmitido de padre a hijo, aunque personas que saben algo de la organización ritual y tienen buena producción hortícola organizan a veces una fiesta. Hay fiestas que cualquiera puede hacer, a condición que tenga un mínimo de conocimiento en el manejo ritual,*

*hay otras que están reservadas a personas que “tienen derecho” de celebrarlas por ser herederos de un cargo ritual. Vemos frecuentemente que los “dueños de baile” legítimos son también “curacas” en las comunidades. Sus conocimientos rituales, vinculados a los medicinales, les hacen respetar y les confiere la capacidad de convocar a su grupo de solidaridad en la comunidad y al “cabecilla” de los invitados en otra comunidad a una fecha indicada para celebrar la fiesta decidida por él. El “cabecilla”, en principio, es otro “dueño de baile”, que tiene la misma facultad convocatoria y quien convoca a otros grupos más de invitados que él va a conducir al baile y cuyas intervenciones él coordina. Generalmente, estos dos “dueños de baile” son “socios ceremoniales” e intercambian alternativamente fiestas asumiendo sucesivamente el “papel del dueño” del baile y del “cabecilla” de los invitados o “invitado principal”. En fechas recientes, a consecuencia de la muerte progresiva de los sabedores ancianos y el abandono por sus hijos de sus “carreras ceremoniales” heredadas, se ve que personas sin mayor conocimiento ritual, salvo tal vez el de los cantos, toman la iniciativa de hacer fiesta con el propósito de “acordarse”, de “no olvidar”, “para que los jóvenes vean y conozcan”. Aunque pueda ocurrir que la gente los critique por no ser herederos legítimos, sus familiares y aliados le hacen caso y la persona a la que ha elegido como “cabecilla” le responde positivamente, y eso a tal punto, que el año siguiente le “devuelve” la fiesta, estableciendo así una relación de reciprocidad ceremonial. Vemos, en el caso bora, huitoto y ocaina, como, a la vez, el cargo ceremonial y la motivación para transmitir la tradición ritual logra motivar a un numeroso grupo de personas — comuneros parientes, aliados y amigos y un socio ceremonial de otra comunidad con su gente — a emprender actividades productivas, rituales, distributivas y de consumo que les distraen de su vida diaria replegada sobre la familia propia y su unidad doméstica y que ellas, por decisión personal siempre autónoma, invierten en beneficio de un amplio grupo de solidaridad ceremonial a invitación y por respeto de una autoridad real, ritual. El grupo de solidaridad ceremonial, repartido en grupos con funciones sociales diferentes, traslapa una comunidad*

*comprometiendo miembros de otras comunidades de la cuenca. Llama la atención la eficiencia de esta solidaridad ceremonial amplia, su capacidad de motivación personal de todos los participantes en sus distintos roles, si la comparamos con la eficiencia muy modesta de la solidaridad comunal.*

*La solidaridad, la generosidad, el orden y la autoridad ceremoniales constituyen un registro particular en el ejercicio de la democracia activa entre los Bora, Huitoto y Ocaína que, más allá de la reciprocidad y la generosidad en la vida y las relaciones de solidaridad diarias, motiva a las personas a dejar de preocuparse durante un tiempo por su sola unidad doméstica y los requisitos de su grupo de solidaridad cercano, para actuar con una visión social más amplia, espacialmente, pues la fiesta implica participaciones exteriores a la comunidad, y temporalmente, pues la fiesta hace acordar la tradición, la palabra y los cantos de los abuelos y los antiguos. La fiesta siendo un evento social total, como dijimos, es también un evento de satisfacción total, en el cual la movilidad, la sociabilidad y el consumo son satisfechos con mayor intensidad y gusto que en la vida cotidiana. La movilidad se satisface en el baile al son de los cantos y al ritmo de bastones u hojas agitadas. La sociabilidad se satisface en la interacción en múltiples niveles: intercambio ceremonial de pescado/mitayo y productos hortícolas cocinados, bailar y cantar en grupo o en pareja o solo (hombres), mirar y comentar los bailes, conversar con amigos y conocidos de otras comunidades, conversar en el patio de la coca con la gente del dueño del baile y, fuera de la maloca, esperando su turno, entre comuneros que forman un grupo de baile; tampoco faltan los coqueteos entre hombres y mujeres, jóvenes y adultos, y los encuentros secretos fuera de la maloca del baile. El consumo se satisface en su modalidad preferida por los bosquesinos: la abundancia, el consumo suntuario, pues en la fiesta debe haber bebida y comida de sobra, y la dueña del baile paga los cantos con casabe y maní que entrega al cantante principal, el que inicia y lidera una ronda de cantos bailados. Para los hombres, el ampiri y la coca no deben faltar en ningún momento,*

desde el inicio de la fiesta en la tarde hasta el amanecer al otro día y la despedida; coca y ampiri despiertan la mente, hacen acordar los cantos, quitan las ganas de dormir, pero el ampiri también perturba la mente y el estómago y debilita el cuerpo, cuando se absorbe en demasía; el dueño de baile o uno de sus “secretarios” (ayudantes) regularmente distribuye ampiri diluido en agua a los cantantes, mas, cuando la noche avanza, este gesto se vuelve provocativo, se “castiga” a los cantantes, sobre todo si han errado en su canto, llenando su boca con cucharadas de ampiri; así el ampiri puede causar mareo y vómito; es una manera de poner a prueba la resistencia de los cantantes, hombres y mujeres. Tales juegos de provocación y competencia son parte de la interacción social ritual. “A ver, quién eres?” — “Ya vas a ver quién soy yo”, podría ser el diálogo subyacente a la dinámica social entre invitantes e invitados. La armonía social, la paz durante la fiesta, es un ideal que el dueño de baile prosigue, pero la tensión y la provocación no deben faltar, para que el dueño, precisamente, muestre su capacidad de convertir el mal en bien, de calmar la rabia y de endulzar el corazón. La provocación no es otra cosa que la afirmación de su propia libertad a expensas del otro, en confrontación y comparación con el otro: uno se mide con el otro y se afirma como el más fuerte, el más resistente, el más conocedor; de esta manera se afirman los ideales de la persona masculina y la pretensión de un hombre de corresponderles en desmedro de otro. Así vemos que el principio bosquesino de la libertad personal es puesto en escena a través de varios tipos de interacciones rituales en la fiesta: críticas cantadas, castigos con ampiri y cahuana (competencias), bailes violentos con movimientos exagerados, etc. que fomentan la hostilidad y la agresividad entre invitados e invitantes y, particularmente, frente al dueño de baile, que debe “aguantar” todo y apaciguar las tensiones. La afirmación provocativa de la libertad personal — del egoísmo anárquico, que no quiere saber nada del otro — se opone a y se combina con la celebración de la solidaridad ceremonial amplia, dando a la fiesta su dinámica, su sabor de riesgo (pues conflictos serios pueden estallar: riñas y golpes han ocurrido, sobre todo cuando la cachaza no falta), sus

*tensiones, que, gracias a su hábil intervención retórica, el dueño del baile, convierte en risa y alegría.*

*En 2004, el curaca de **PH** convocó a la celebración de un baile lluaki (“fiesta de frutas”). La invitación fue mandada al curaca de la comunidad ocaina de Nueva Esperanza y a un cantor de la comunidad huitoto de Estirón. Los Bora de la comunidad vecina (**PB**) no fueron invitados a pesar de que hubieran podido participar con sus propios cantos y bailes de apújko. En la víspera del baile, cuando los anfitriones estuvieron reunidos en la maloca para preparar — toda la noche hasta amanecer — casabe, cahuana, caldo de yuca dulce (las mujeres), polvo de coca y ampíri mezclado con sal de monte (los hombres), apareció un grupo de cinco jóvenes bora, ebrios, que se pusieron a tocar el manguaré y, de esta manera, a cumplir con una tarea masculina que debe prolongarse, sin interrupción, hasta el alba. No habían sido invitados por el dueño del baile; se habían metido en la ceremonia por su propia voluntad, animados por la ebriedad. Fue una provocación a la que el curaca respondió ignorándolos durante varias horas, es decir, sin brindarles ampíri (con qué, habitualmente, se paga este servicio), ni coca (con la que se da aliento a los hombres reunidos en el patio de la coca y a los comprometidos con el toque de manguaré). Finalmente, el grupo bora empezó a reclamar coca en voz alta y en su lengua, — sin que el curaca reaccionara. Los reclamos, con el tiempo, se hicieron más insistentes, las voces gritaban y expresaban cólera, pero el curaca se mostró sordo y continuaba con total indiferencia su conversación en el patio de la coca en medio de los hombres huitoto sentados en rueda. El ambiente se calentó con la gritería rabiosa de los Bora. Finalmente, pasado ya media noche, el curaca entregó coca a su hijo, quien participaba en el toque del manguaré y estaba sentado junto a los Bora, para que la repartiera a los Bora, pero en cantidad modesta, mostrándose “mezquino” y, con eso, reticente a la intrusión de los vecinos ebrios. Sin embargo, los Bora, al recibir la coca, se exclamaron de manera aprobatoria y uno y otro entre ellos se acercaron al patio de la coca para lamer ampíri*

*y tomar caldo de yuca dulce. El acercamiento pacífico había empezado. A pesar de eso, después de una hora, volvían a reclamar coca, y el curaca, después de haberles hecho esperar nuevamente un largo rato, volvió a entregarles un poco por medio de su hijo. Una hora antes de amanecer, unas mujeres se fueron a mirar e identificar a los intrusos y, poco después, cada una llevó un casabe a un Bora, y la dueña del baile, la esposa del curaca, les llevó un balde con caldo de yuca dulce. De esta manera, finalmente, el servicio de toque del manguaré, asumido por los ebrios e intrusos bora, fue pagado según la regla ceremonial. La agresión ritual de los vecinos fue, primero, ignorada; recién cuando dieron la prueba de cumplir con regularidad y persistencia el servicio ceremonial, fueron reconocidos, pero poco a poco, hasta recibir al final, cuando ya iba a amanecer, la recompensa plena (“el pago”) correspondiente a su servicio. La violencia, que empezaba a reinar durante la primera mitad de la noche, fue controlada por los gestos medidos, parsimoniosos, del dueño del baile y la entrega final del pago femenino. La tensión es parte del ambiente festivo y pone a prueba la habilidad del dueño del baile de aguantarla y resolverla*

*El día siguiente, en la tarde, cuando los invitados huitoto y ocaina ya habían llegado y empezado sus rondas de cantos y bailes, un Bora, hijo de un dueño de baile, se metió con su gente en un intermedio para conducir una ronda de baile. Más tarde reincidió. No había sido invitado. Los dos líderes de los invitados huitoto y ocaina se acercaron al patio de la coca y se quejaron al dueño de baile por la intervención de los Bora, quienes les quitaban tiempo y les impedían producir todos sus cantos planeados para este día y la noche, hasta amanecer. El curaca huitoto mandó a su brazo derecho — el hombre encargado de vigilar el orden y la buena conducta de todos los participantes durante la fiesta — para que avisara al Bora, que había tomado sus iniciativas sin ser invitado, ni haber pedido permiso, que no volviera a producir sus propios cantos, pero que él y su gente bien pudieran participar en las rondas de baile de los Huitoto y Ocaina. Se escuchaban entonces comentarios que decían que el curaca estaba*

*“mezquinando” su baile y una parte de los vecinos bora regresó a casa; otros se quedaron y bailaron con los Huitoto y Ocaina. La provocación de los vecinos era evidente, pues en una fiesta sólo los formalmente invitados pueden dirigir cantos y bailes. El curaca, con calma y con el apoyo de su brazo derecho, puso al intruso en su sitio, sin negarle a él y a los otros comuneros bora vecinos la participación en la diversión, a condición que respetasen las prerrogativas de los invitados oficiales. La agresión fue neutralizada con la propuesta de un compromiso que algunos aceptaron, otros, no; éstos seguían al día siguiente criticando al curaca por “mezquino”. Una calidad del dueño del baile — y de una autoridad bosquesina real en general — es aguantar críticas y agresiones sin enojarse, sin perder su calma y su buen humor.*

*El sitio donde se afirma diariamente la autoridad real de un curaca huitoto, bora y ocaina es el patio de la coca (jüibibirí) en la maloca, donde los hombres cercanos del curaca se reúnen de noche, preparan el polvo de coca, lamen ampirir y mambean coca durante la conversación. El curaca mismo u otro hombre turrán las hojas de coca, un joven generalmente se encarga de pilarla y mezclar el polvo con la ceniza fina y blanca de hojas de cetico, luego, a menudo el mismo curaca, sino, el hombre que ha turrado u otro, cierne esta mezcla con una bolsa de tela. El polvo finito producido de esta manera se reparte por cucharadas entre los asistentes hasta el término de la conversación. Lo que sobra es distribuido en las latas personales que presentan el curaca y eventualmente otros hombres presentes. Es eso el “fambre” que acompañará a los hombres en los trabajos del día siguiente. En estas conversaciones nocturnas, el curaca lleva la palabra y es escuchado por los asistentes que ocasionalmente intervienen con preguntas, comentarios o un chiste. De hecho, la seriedad de los discursos no debe “pesar”, debe haber “intermedios” relajados con bromas y risas. La palabra del curaca es respetada y nadie la interrumpe por ímpetu propio, — salvo algún borracho que se ha sentado en la ronda y que, a pesar de manifestarse a menudo ruidosamente, es tratado con la gran*

*tolerancia bosquesina que ya mencionamos. El curaca, tal vez, se queda en silencio unos momentos, pero luego prosigue su charla sin dejarse interrumpir ni afectar por el palabreo del borracho. Cuando la asistencia es numerosa, observamos a veces que dos o tres hombres, agrupados por un lado, arman su propia conversación. En los patios de la coca bora y ocaina, la conversación se desarrolla generalmente en lengua indígena; en el patio de la coca huitoto de PH, ésta se lleva a cabo en huitoto o en castellano. Los hombres que se reúnen son habitualmente parientes o “amigos” del curaca, mayormente hombres de edad; los jóvenes escasas veces asisten, — salvo que vayan a pedir coca, cuando han tomado aguardiente. El aguardiente libera a ciertas personas, particularmente a los jóvenes, de la censura cultural que opera en el estado sano y reprime las prácticas culturales propiamente indígenas, imponiendo modelos de conducta urbanos.*

*En estas conversaciones, el curaca habla del trabajo, da consejos (lletarafue), cuenta aventuras de caza y de sus viajes a la ciudad, evoca recuerdos de momentos importantes de su vida, anuncia su intención de hacer un baile, pide colaboración para determinadas obras y reparte responsabilidades rituales; si alguien se lo solicita, enseña relatos míticos, discursos rituales, oraciones y cantos.*

*En el patio de la coca nocturno, en la práctica de lamer ampiri y mambear coca, se manifiestan, a la vez, la autoridad real de quien sabe y sabe-hacer y a quien se respeta por eso, y la democracia activa, que hace participar a todos los asistentes en la conversación, según su inspiración y su gusto de aportar al diálogo, en el consumo compartido por el curaca del ampiri y en la distribución de la coca. La autoridad del curaca no “pesa”, sino corresponde a la estimación que los hombres presentes portan en si mismos. Todos, en el fondo, son iguales en aportar y recibir; el curaca es sólo “un poco más igual” — para retomar la expresión irónica de Orwell (Animal Farm) — por las cualidades que le son propias y que no todos tienen, pero que todos reconocen y aprecian.*

Las prácticas rituales bora, huitoto y ocaina retienen nuestra atención porque crean situaciones que nos hacen descubrir marcos sociales de la palabra particulares que no se observan en toda la sociedad bosquesina. No haremos aquí el examen del desarrollo histórico de estas sociedades indígenas que podríamos mostrar gracias a nuestra experiencia de trabajo de más de 40 años con estos pueblos indígenas. Nos hemos limitado a describir las prácticas actuales que son suficientemente ilustrativas para hacernos comprender en qué aspectos discursivos y sociales estos pueblos se distinguen de la sociedad bosquesina hasta ahora descrita. Al mismo tiempo, este ejemplo nos permitió mostrar qué dimensiones discursivas y sociales hoy en día están implícitas en ciertas prácticas bosquesinas de la democracia activa, — dimensiones que los observadores exteriores y los visitantes urbanos generalmente perciben en su superficie aparente de “folklor”, como algo pintoresco, que, a lo mejor, merece la explotación comercial, por ejemplo, por medio del turismo.

Resumamos: La democracia *activa* bosquesina es practicada en las interacciones y diálogos cotidianos y ceremoniales que se fundan en los principios de la libertad y autonomía personales y domésticas, la reciprocidad — positiva y negativa — y la solidaridad, la aspiración a la igualdad social y material, la generosidad y el consumo suntuario, así como en el respeto de una autoridad basada en el saber y saber-hacer (el control de la fuerzas sociales y naturales). Si los principios positivos crean la armonía social que predomina ampliamente en la apariencia placentera de la vida cotidiana bosquesina, es porque el “arte de vivir” bosquesino — el ideal de la “forma cultural” de una vida diaria que satisface todas las necesidades — consiste en esconder y relegar a un nivel latente o confidencial todo aquello que surge de los principios complementarios negativos (la introversión egoísta, la envidia, la venganza), que, como en todas las sociedades, también operan en la sociedad bosquesina, pero ocultamente, casualmente, sin lograr jamás a dominar la vida diaria.

# CAPÍTULO VII : FORMAS DE DEMOCRACIA

## *La democracia activa bosquesina enmarcada en la democracia formal*

La democracia activa, cuyos principios activos en la vida diaria bosquesina hemos enunciado, es la dinámica de la convivencia cotidiana de todo comunero. Su experiencia práctica es la de la vivencia diaria; ella “llena el tiempo vivencial” con libertad personal, respeto del otro y gestos de reciprocidad y generosidad que cumplen con la exigencia de igualdad y justicia, y garantiza la satisfacción gustosa, placentera de la movilidad, la sociabilidad y el consumo.

Es de notar que los principios que sustentan la democracia activa no son temas de debate, no son cuestionados, ni siquiera mencionados por los bosquesinos; no son temas de una afirmación discursiva positiva, salvo cuando una persona no los respeta y se conduce manifiestamente en disconformidad con estos principios. Se habla entonces de “igualante” (alguien que quiere imponer su voluntad o se deja llevar por un impulso egoísta frente a otra persona), “falta de respeto”, “egoísta”, “mishico”, “miserable”. Los principios son casualmente enunciados con los términos que evocan su negación. Para enunciar su valor positivo abstracto, genérico, el lenguaje bosquesino carece de términos, pero no para evocar las conductas particulares, concretas: “hablar bonito y tranquilo”, “conversar a alguien”, “compartir”, “ayudar”, “invitar”, “convidar”. La democracia activa para el sujeto bosquesino es del orden de las evidencias cotidianas, implícitas en las actividades cotidianas, no del orden de un discurso reflexivo, explícito. Existe, desde luego, la democracia activa sin tener ni nombre, ni atributos en el medio de aquellos que la practican; ocasionalmente, se puede escuchar que un comunero, comparando su vida con la de la ciudad, afirma: “Aquí, en la comunidad, somos libres” (SE). Esta forma de democracia no tiene ni discurso, ni texto sobre que apoyarse y con que justificarse; simplemente “se practica” en las interacciones de todos los días en el seno de las comunidades bosquesinas.

De esta manera de existir de la democracia activa se distinguen las maneras de existir de formas de democracia basadas en discursos y textos, por lo que llamamos estos tipos de democracia democracias formales. Son ellas también presentes en las comunidades bosquesinas, pero su práctica ocupa poco tiempo y tiempos marginales en la

sociedad bosquesina. Ninguna tiene efecto permanente sobre las actividades cotidianas bosquesinas, algunas las afectan puntualmente, episódicamente y pasajeramente. Las formas organizativas democráticas formales de diferente escala — que son todas de tipo “representativo” según las doctrinas políticas del Occidente — han sido promovidas en las comunidades en los últimos 50 años por promotores urbanos de variada índole: funcionarios estatales (SINAMOS, Ministerio de Agricultura), políticos partidarios, asesores y promotores de ONGs, religiosos, líderes indígenas, maestros, etc. Se nos plantea entonces el reto de comprender ¿cómo la sociedad bosquesina hace funcionar y practica las diferentes formas de democracia formal, cuando su práctica diaria es la de la democracia activa que hemos descrita? O dicho en otro términos: ¿Qué contenidos prácticos y vivenciales da el sujeto bosquesino a los conceptos y la lógica de la democracia representativa, cuya “forma” de funcionamiento ha adoptado sin forzosamente someterse a su lógica?

Así como hemos procedido en el análisis de la democracia bosquesina activa a partir de la cotidianidad, es decir, las prácticas bosquesinas en sus actividades diarias, procederemos también en el análisis de la democracia formal que está presente en las comunidades bosquesinas en cuatro niveles organizativos: nacional, asociativo, comunal e institucional local. Daremos cuenta, en primera instancia, de las actividades — discursivas y gestuales — que el bosquesino realiza participando en el ejercicio de la democracia formal en su país. Veremos pronto que estas actividades, cuando conciernen el país, se concentran en las épocas pre-electorales y electorales y que, desde luego, son espaciadas y no permean la vida cotidiana bosquesina. La democracia formal estatal hace del bosquesino un actor coyuntural al ritmo de las fechas electorales cuya vida diaria y lógica de vida subjetiva se desarrolla en el espacio de la *autonomía* comunal y en la práctica de la *democracia activa* cotidiana que el Estado “democrático”, en parte, reconoce y regula hasta cierto punto (asambleas, autoridades comunales) a través de las leyes de comunidades indígenas y campesinas, en parte, desconoce por ignorar oficial y positivamente las propiedades de la sociedad bosquesina y de su democracia activa. Por el momento, nos dedicamos al examen del ejercicio de la democracia formal en la vida bosquesina, tanto en lo que concierne la participación del bosquesino en la democracia nacional, como en lo que concierne su participación en otras formas o estructuras de democracia representativa presentes en la sociedad bosquesina: asociaciones (“federaciones”), comunidad formal, instituciones locales.

## *La presencia y la práctica de la democracia nacional*

En nuestra perspectiva contrastiva, que nos hace comparar la democracia formal y la democracia activa, salta a la vista que uno de los principios fundamentales de la democracia formal, el derecho político de elegir representantes, que son delegados a órganos del Estado — Municipalidad, Gobierno Regional, Congreso, Presidencia — donde ejercen los poderes administrativo, legislativo y ejecutivo, que luego se aplican a los ciudadanos que han emitido sus votos, también está vigente en la sociedad bosquesina. Los bosquesinos, con excepciones cada día menos frecuentes, tienen su Documento Nacional de Identidad (DNI) y votan en las elecciones municipales, regionales y nacionales, y cuando no lo hacen, pagan la multa.

*En las comunidades de **PH**, no hay comunero que no tenga su DNI. En una comunidad vecina, Pucaurquillo bora, hemos observado una sola persona en este caso. Existen, sin embargo, personas que han perdido su documento de identidad y no han vuelto a solicitarlo.*

*En **SR** sólo una anciana carece de DNI.*

*En cambio, en las comunidades kichwa del **medio Tigre**, una proporción mayor de comuneros no tiene su DNI.*

*Una situación, a nuestro parecer excepcional, se presenta en la cuenca del **río Chambira**, poblada por los indígenas Urarina, de los que ninguno tiene DNI (H. Walker, comunicación personal).*

Los impactos reales de la democracia formal y representativa del Estado en las comunidades bosquesinas son escasos y pasajeros, generalmente limitados a las épocas de elecciones. En estas épocas, las comunidades son visitadas por los candidatos que pretenden a la alcaldía distrital y al cargo de regidor. Hacen reuniones con discursos, a veces distribuyendo víveres y cachaza, y formulan ofertas que prometen cumplir cuando estarán elegidos para “hacer progresar” la comunidad: entregar una planta de luz, petróleo, prestar una aplanadora para limpiar un nuevo campo de fútbol, abrir una carretera (PH), instalar veredas peatonales en

cemento y una posta médica, donar una embarcación comunal, apoyar en la comercialización de los productos, gestionar préstamos agrarios con el gobierno regional (SR), construir un local comunal y un puerto con escalinata de cemento, donar petróleo para el grupo electrógeno, facilitar la obtención del DNI (SE) etc. Los bosquesinos ya conocen este rito y, por las experiencias ya vividas, quedan escépticos frente a las promesas de los candidatos. Aprovechan de todos los regalos, pero se reservan la opción de su voto.

*En PH hacen el siguiente comentario a estos discursos: “Nos vienen a dar una antalgina”.*

*En el **Bajo Ucayali**, donde las comunidades se consideran “mestizas” y se administran conforme a la ley de comunidades campesinas, con excepción de SR que planea hacerse reconocer como comunidad nativa, la política partidaria tiene presencia por medio de un delegado de cada partido en cada comunidad. El delegado reúne a los comuneros simpatizantes y organiza la recepción de sus candidatos en la comunidad. Estas actividades quedan limitadas a los períodos pre-electorales.*

Los casos son contados de comuneros que integren una planilla electoral y logren ser elegidos. La planilla se llena de preferencia con personas que viven en la capital de distrito. Los alcaldes y sus regidores son los voceros de grupos de interés locales (madereros, comerciantes, Israelitas...), a veces vinculados a partidos políticos con sede en Iquitos.

*En las últimas elecciones municipales (2002), un maestro Huitoto jubilado postuló a la alcaldía de **Pebas**, solicitado por el partido Fuerza Loretana del entonces alcalde de Iquitos, Iván Vásquez. Pero no recibió apoyo financiero ninguno para hacer campaña. Al presentarse como “candidato de los indígenas”, fue rechazado por sus mismas bases en el Ampiyacu que le criticaban por haber aprovechado su posición de presidente de la FECONA y aceptado la oferta del partido político sin consultar a sus bases. Pero, en este caso también, la sospecha que había tenido acceso a recursos financieros excepcionales, expresada tanto por los dirigentes de la FECONA como por los comuneros, — es decir, la*

*envidia — era el motivo mayor del rechazo. Así, el candidato indígena terminó último en el rango electoral.*

*Sin embargo, la esposa de un maestro indígena de PH fue elegida regidora del municipio de Pebas. Durante su ejercicio fue constantemente criticada por contribuir en nada al beneficio de las comunidades de la cuenca, pero logró mantener relaciones positivas con los comuneros de **PH** por ser generosa y apoyar, a menudo con su propio dinero, a personas necesitadas, visitar a sus familiares, amigos y amigas en la comunidad y seguir participando en el grupo de artesanos y folkloristas, es decir, manteniendo lazos sociales satisfactorios con los comuneros. Ella se había ido a residir en Pebas, junto con su marido, que logró ser afectado al colegio de Pebas, y de esta manera sustrajo su vida diaria y su mayor lujo a la observación diaria — y la envidia — de los comuneros.*

*En **SR**, ningún comunero ha figurado jamás en una lista electoral.*

*En el **medio río Tigre**, un comunero de la comunidad de Sanango fue candidato a la alcaldía de Intuto, pero no resultó elegido. Los Kichwa forman la mayoría del concejo municipal: cuatro regidores de seis, pero todos los cuatro son habitantes de Intuto, ninguno proviene de las comunidades rurales.*

Las listas electorales municipales integran a veces a indígenas en regiones donde esta población es numéricamente predominante, y esta estrategia atrae los votos de esta población.

En un país donde el voto es obligatorio, se comprende el afán de los candidatos a hacerse conocer hasta en las comunidades más alejadas para ganar votos. Aunque los candidatos al Congreso no lleguen a las comunidades, sus partidos o representantes están presentes en las capitales de distrito y de provincia. Los bosquesinos que frecuentan estas pequeñas ciudades y, a menudo, tienen parientes residentes o personas conocidas en ellas, entran en el debate electoral sea por la conversación con los pobladores urbanos, sea por participar en reuniones electorales. Sin tener

ellos mismos incidencia alguna sobre la selección de los candidatos — esa ocurre en Iquitos y Lima entre personas de la clase con poder social y económico —, reciben información sobre ellos en forma de propaganda electoral, matizada por las opiniones que se forman en el medio urbano provincial y distrital. Las emisoras radiales y, eventualmente, televisivas, regionales y locales contribuyen a formar estas opiniones, privilegiando ciertos candidatos y partidos y marginando a otros.

La participación bosquesina en la marcha de la democracia formal es, desde luego, temporalmente limitada a las fases pre-electorales y restringida a recibir y debatir la propaganda electoral emitida desde los centros urbanos, nacionales, regionales y municipales. Esta participación consiste en un ejercicio exclusivamente discursivo hasta el día del voto, en el cual el bosquesino, con un breve gesto, da a su representante “preferido” — que en la realidad muy poco conoce y sobre cuyas opciones políticas no ha podido influir — el “cheque en blanco”, del cual más arriba hablamos.

*En la capital distrital de Pebas donde los comuneros indígenas de la cuenca del **Ampiyacu** han ido a votar en abril 2006, la primera vuelta de las elecciones presidenciales arrojó una mayoría de votos en blanco. Muchos comuneros reconocieron explícitamente que no estaban informados, que no sabían para quien votar.*

Entre dos fases pre-electorales, las relaciones del bosquesino con las autoridades elegidas son activas, cuando él toma la iniciativa de dirigirse a ellas con solicitudes (municipalidad, gobierno regional), y pasivas, cuando él recibe donaciones a nombre de la Presidencia de la República, de algún ministerio, o de la municipalidad.

Las relaciones activas son casuales y resultan de una iniciativa de un dirigente comunal o de un comunero que plantean, en la asamblea comunal, dirigir una solicitud de apoyo o infraestructura al alcalde o al gobierno regional. Una u otra de estas solicitudes será satisfecha, pero el bosquesino siempre se quejará de “ser olvidado y marginado por el gobierno de turno”.

*En **PH**, el repuesto para la planta de luz, solicitado desde que el nuevo alcalde asumió su cargo en 2002, recién llegó a la comunidad a inicios de 2006, habiéndose ella quedado sin luz durante todos estos años, — sin que mucha gente se*

*haya quejado y sentido frustrada. A la solicitud de una nueva planta de luz, más potente, el alcalde respondió positivamente, incluyéndola en la planificación del presupuesto. Pero, en abril 2006, propuso una máquina de segunda mano, aunque poco usada, que las dos comunidades, PH y PB, rechazaron, asumiendo el riesgo de no recibir la máquina prometida antes de las próximas elecciones municipales (noviembre 2006) y de perder así definitivamente la oportunidad.*

*Las promesas del alcalde de Requena de construir en **SR** un jardín de infancia y una casa del maestro quedan incumplidas hasta la fecha.*

***SE** solicitó clavos, cemento, calaminas, albañil y carpintero para reparar la escuela, petróleo y un técnico para reparar y mantener la planta de luz. Estas solicitudes fueron satisfechas, aunque no en las cantidades esperadas.*

Las relaciones pasivas son también puntuales, por ejemplo, cuando las comunidades reciben materiales escolares (cartapacios, cuadernos, lapiceros...) al inicio del año escolar o un cheque para proyectos comunales (como los que distribuyó el primer gobierno aprista en los Rimanacuy). En el último caso, sin embargo, las consecuencias son más duraderas pues, a la vez, implican a los comuneros en la realización de un “proyecto” y crean conflictos internos por las siempre vivas y escasas veces infundadas sospechas de malversación de fondos.

*Con el cheque recibido en el Rimanacuy, los comuneros de **PH** realizaron un proyecto de ganadería vacuno, pero que no prosperó más de 2 años (1988-89). El trabajo grupal no funcionó: algunos trabajaban más, otros menos, otros más se desinteresaban. El ganado no fue atendido debidamente y, para terminar con la situación conflictiva resultante de los reclamos, se vendieron pronto todos los animales. Vemos que el fracaso no es debido a problemas técnicos, sino a problemas sociales: nadie se responsabiliza por una propiedad que es comunal; ser propiedad comunal quiere decir que no tiene dueño que se responsabilice por ella. (El “bien común” es una ficción de intelectuales).*

*En SR, FONCODES implementó comunalmente proyectos de crianza de aves parrilleros y de postura, de piscigranja y de chacras integrales, pero no todas las personas se implicaron en todos los proyectos. Trabajaron en grupos en las diferentes tareas, pero los participantes cumplían irregularmente con sus aportes laborales; algunos trabajaban más, otro menos, lo que suscitó rencor y desanimaba finalmente a todos, a lo que contribuía, además, el hecho que la poca producción, que finalmente se logró a pesar de todo, los ingenieros de FONCODES se la apropiaron y la vendieron, sin que los comuneros vieran beneficio alguno.*

*SE benefició de la construcción de una pista peatonal por FONCODES. La municipalidad construyó la casa comunal y el puerto. En ambos casos, se pagaron jornales a los comuneros que trabajaron en las obras. Hubo un resentimiento pasajero frente al maestro de obra quien no repartió de manera igual el tiempo de trabajo, creando desigualdad en los ingresos. La alcaldía también promovió la siembra de arroz en restinga mediana; creó efervescencia en la comunidad, pero sólo tres unidades domésticas aceptaron la propuesta y participaron en el proyecto. Ellas recibieron semillas gratis y apoyo técnico de Intuto. El municipio se comprometió a comprar la cosecha a precio de mercado in situ, pero recojiéndola con su movilidad. Este proyecto no causó malestar alguno hasta la fecha.*

Las relaciones pasivas son más permanentes cuando se trata de donaciones periódicas, como en el caso del PRONAA (bajo el gobierno de A. Fujimori) y del Vaso de Leche, que apelan a ciertas medidas organizativas y a nuevas responsabilidades de algunas personas en beneficio de toda la comunidad o de un grupo de comuneros. Las mujeres deben constituir un comité de Vaso de Leche y asumir por turno la función de cocinera para preparar los desayunos de los alumnos de primaria, mujeres gestantes y ancianos.

*En la cuenca del **Ampiyacu**, un comunero es elegido para recibir en Iquitos la donación de PRONAA, transportarla*

*a la comunidad y distribuirla entre los comuneros. Se han observado responsables que venden en Iquitos o en el camino sacos de azúcar y otros productos para apropiarse del dinero de la venta. De ahí, nuevamente, acusaciones y críticas, pero, tratándose de dinero, el incidente no rebasa el ejercicio discursivo, no tiene consecuencias prácticas y se olvida pronto. El poco peso que tienen los delitos financieros en las comunidades merecerá más adelante nuestra atención.*

*En las comunidades del **bajo Nanay**, igualmente, un representante tenía que recoger los alimentos en Iquitos. Se escucharon rumores que acusaron a un representante de haber desviado una parte de la donación.*

*En **SR**, una comunera estaba encargada de recibir los alimentos del Vaso de Leche en Requena; el maestro recogía los alimentos del refrigerio escolar de PRONAA en Requena. La voz pública denunciaba la repartición desigual de los víveres entre las madres gestantes y los ancianos, cuyo sobrante quedó en manos de la responsable.*

*En **SE**, la presidenta o una representante del club de madres recibe una dotación de un producto lácteo nutricional del municipio de Intuto. En la comunidad un grupo de mujeres cocina, cada día en la madrugada, la bebida y la reparte entre los niños, adolescentes, madres gestantes y lactantes y ancianos. Nacen algunas quejas porque las cocineras favorecen a veces a sus familiares. El director de la escuela con el presidente de la APAFA, o éste solo, reciben en la comunidad la donación de PRONAA que la oficina regional de Iquitos envía en una lancha. Las mujeres de la APAFA preparan por turno diariamente los refrigerios escolares. También surgen quejas por llevar una cocinera un poco de alimento a su casa o por servir mayor ración a niños de su familia.*

Vemos que, con cierta regularidad, las donaciones — recibidas con afán por los comuneros — dan lugar a sospechas y denuncias y, desde luego, crean situaciones conflictivas por el actuar egoísta — real o supuesto — de los responsables.

Retenemos de estas relaciones con las autoridades del Estado lo siguiente: Ellas multiplican, implementan y refuerzan las instancias de la democracia formal en la comunidad, pues son la asamblea comunal, los dirigentes comunales y los gremios formados y responsables elegidos en asamblea comunal los que se dirigen a las autoridades urbanas, reciben las donaciones y las administran. Las instancias de la democracia formal comunal tienen su mayor función práctica en el manejo de las “relaciones exteriores” y de los servicios que de ellas derivan y son ineficientes o poco eficientes en el manejo de las “relaciones interiores”, en las que, a menudo, las donaciones crean conflictos animados por la envidia.

Pero también vemos que el ejercicio de las responsabilidades representativas que resultan del ejercicio de la democracia formal (elecciones de dirigentes y responsables) en las comunidades está afectado por el mismo fenómeno de corrupción que reina en las prácticas políticas de la democracia formal nacional: malversación en el momento de cobrar el cheque del Rimanacuy, venta de productos de PRONAA, favoritismo familiar en la repartición de una donación... Es corrupción, pero no es la misma que la de las altas esferas políticas del país. La diferencia es no solamente de escala, sino de “calidad”. La corrupción bosquesina es un hecho personal, aislado, y resulta del aprovechamiento de una oportunidad casual; no tiene connotación ideológica alguna; la corrupción bosquesina no procura mayor estatus, ni una vida lujosa, ni mayor “honorabilidad” política, como la que caracteriza el gobierno democrático nacional, que aprovecha la “generosidad” de las empresas nacionales y transnacionales, las que *fomentan* la corrupción. La corrupción del comunero — dirigente o responsable elegido — no está fomentada por ningún interesado foráneo (salvo en el caso en que el dirigente acepta dinero de un empresario maderero u otro interesado en ingresar a la comunidad, como veremos más abajo), sino obedece al deseo egoísta de su persona, que actúa siempre con absoluta autonomía y sin una — supuesta — solidaridad comunal; a lo que debemos añadir que el dinero, como un bien material *sui generis*, cuya significación en la sociedad bosquesina queda por analizar más adelante, ni siquiera tiene la facultad de nutrir las relaciones de reciprocidad. Las relaciones de reciprocidad se practican sin dinero, lo desconocen, operan fuera de las transacciones monetarias, no las abarcan. La corrupción bosquesina se parece, entonces, más a aquella que practican los funcionarios de la administración pública encargados de gastos públicos que perciben sus 10% sobre cada transacción comercial con un abastecedor, salvo que ésta sea consuetudinaria, mientras que la bosquesina es casual y oportunista. En ambos casos, el egoísmo ignora la

supuesta solidaridad con una entidad social mayor, la comunidad o un grupo de comuneros, en un caso, la sociedad de los que pagan impuestos, en el otro.

Los gobiernos de A. García, de A. Fujimori y de A. Toledo, con su visión política paternalista, hicieron llegar donaciones (primer gobierno de A. García: reuniones de líderes indígenas en las que se distribuyeron cheques, Fujimori y Toledo: material escolar... ) a las comunidades fuera de las épocas electorales y en el marco de determinados programas sociales: Rimanacuy, Programa Nacional de Apoyo Alimentario (PRONAA), Vaso de Leche (municipal), proyectos de FONCODES<sup>14</sup>.

Estas donaciones eran la prueba para los bosquesinos que el gobierno se acordaba de ellos fuera del interés electorero inmediato.

El aparato administrativo de la democracia formal nacional abarca hoy en día la mayoría de la población bosquesina de la Selva Baja, con excepción de algunas regiones (p.ej. la cuenca del Chambira, el alto Yavarí y los pueblos indígenas en aislamiento voluntario), en la medida en que sus miembros están inscritos en los registros civiles y electorales, disponen de documentos de identidad y participan en las elecciones.

El rol del bosquesino en la democracia formal, sin embargo, es meramente pasivo o constreñido. Constreñido, porque el voto es obligatorio y el bosquesino tiene que votar aun cuando estima no estar o estar mal informado. Pasivo, porque es el destinatario de una política estatal paternalista, que lo ve exclusivamente desde la perspectiva de la pobreza y de supuestas carencias, que ignora las cualidades y propiedades sociales positivas propiamente bosquesinas y las niega, excluyéndolas, por ejemplo, del discurso y los programas educativos escolares.

El bosquesino toma ocasionalmente un rol más activo cuando dirige solicitudes a diferentes instancias administrativas, pero, haciéndolo, se conforma a su rol de “pobre” y “carente” que le confiere el discurso de la sociedad dominante, sin afirmar las cualidades positivas de su propia sociedad para las cuales le falta, como dijimos, el lenguaje adecuado.

Reivindicaciones reclamadas en forma de protestas y demostraciones organizadas son muy escasas en la sociedad bosquesina de la Selva Baja.

---

<sup>14</sup> Los proyectos de FONCODES, teóricamente, no ofrecían donaciones, sino adelantos en herramientas e insumos que los comuneros luego adeudaban y debían rembolsar con los ingresos obtenidos de sus productos. Según nuestras observaciones, estos reembolsos nunca se hacían o sólo muy parcialmente. Algunos comuneros tenían que devolver la herramienta, la cual, sin embargo ya estaba deteriorada. Otros — la mayoría — se quedaban debiendo, sin que nadie les siguiera reclamando por haber cambiado la organización y el personal de FONCODES. Por esta razón, podemos incluir los proyectos de FONCODES en el rubro de las donaciones. Los bosquesinos no son los únicos responsables de la falta de reembolso. Recogimos múltiples testimonios que nos indican que los ingenieros de FONCODES ofrecían vender los productos (huevos, pollos...) y los llevaban a la ciudad, pero nunca devolvían el dinero a los productores.

Las que se han observado en tiempos recientes surgían frente a impactos ambientales y sanitarios de compañías petroleras (Contamana, Andoas) y frente a promesas electorales incumplidas por el gobierno regional (Sarameriza).

*En 1997, el Frente de Defensa de Loreto logró movilizar a un gran número de comuneros de PH que viajaron a Iquitos para participar en la protesta “popular” y masiva contra el tratado de paz con Ecuador y la presencia futura de ecuatorianos en la Amazonía peruana. Para estos comuneros y comuneras fue un acto heroico del que siguen acordándose con gusto y emoción por haber sufrido agresión y resistido a la policía. La participación se logró gracias a la retórica flameante de un maestro huitoto (que no habla su lengua, pero maneja un discurso político aprendido durante sus estudios en Iquitos), el cual era el representante local del Frente de Defensa.*

En contados casos, vemos que el bosquesino se deja convencer por discursos políticos urbanos al punto de volverse un actor en protestas organizadas en la ciudad o en el campo, haciendo valer su libertad de opinión, aun cuando ésta opinión haya sido más inducida por la sociedad urbana que surgida de su propia sociedad.

Esta actitud generalmente pasiva del bosquesino en la Selva Baja ha cambiado en los últimos años a consecuencia de la expansión de la exploración petrolera y de la difusión amplia de las protestas indígenas de las zonas petrolíferas por la contaminación ambiental y las enfermedades que de ella derivan (Contamana, río Corrientes, Andoas, Napo/Curaray). Las comunidades están hoy en día mejor informadas y prevenidas y exigen ser consultadas antes de que una empresa petrolera o minera entre en sus territorios. Las compañías petroleras y el Estado están ahora cosechando lo que han sembrado durante cincuenta años de explotación petrolera sin cuidado ambiental ninguno, sin respeto alguno por el bienestar y la salud de los pobladores, contaminando el bosque, las cochas, los ríos y quebradas impunemente y sin que el Estado cumpla con su rol de garante de la salud pública y de sanidad ambiental. Con este incumplimiento, el Estado ahora tiene muchas dificultades de convencer a los bosquesinas de sus intenciones positivas, ya que ha engañado durante decenios la confianza del ciudadano. El problema más serio de la gobernabilidad en la Amazonía es la pérdida de la credibilidad de la palabra estatal. Por esta

razón, los bosquesinos exigen ahora hablar con un responsable político que tenga poder de decisión y no con cualquier subalterno que les “da una aspirina” para calmarlos, pero que no es capaz de remediar a la situación de fondo.

La exigencia bosquesina, vinculada al valor instrumental del lenguaje en las sociedades orales, de que la palabra de los políticos sea cumplida, plantea claramente una vía saludable de regeneración de las prácticas democráticas. Si entre los ciudadanos urbanos se ha instalado cierto grado de resignación frente al abuso y los engaños de los políticos elegidos, cuya corrupción y egoísmo se denuncia verbalmente, pero sin verdadera esperanza que cambien, en la población bosquesina el ideal de la palabra dicha y cumplida sigue vivo y, al no cumplirse, causa ira y protesta. Las revueltas y protestas bosquesinas de los últimos años resultaron todas de compromisos concluidos pero luego no respetados (autoridades que hacen promesas para calmar la protesta, pero sin ninguna intención seria de cumplirlas) o de imposiciones contrarias a las leyes favorables a la población bosquesina (Convenios 169 de la OIT). Los ciudadanos urbanos deberían aprender de los bosquesinos la seriedad con la que se debe tomar la palabra de los políticos y, en vez de tolerar el incumplimiento como si fuera una fatalidad, imitar el ejemplo bosquesino de la protesta, cada vez que un político – de cualquier nivel que sea – traiciona sus promesas. No vemos otros medio para restablecer un funcionamiento democrático de la sociedad nacional que el de promover mayor exigencia de cumplimiento y transparencia y mayor capacidad de protesta en el conjunto de los ciudadanos. Como en otros aspectos de la sociedad democrática, la sociedad bosquesina, con su práctica de la *democracia activa*, se encuentra en la vanguardia de la realización de ideales democráticos, que la democracia representativa y corrupta nacional traiciona.

## ***La presencia y la práctica de la democracia asociativa***

En las regiones donde se han formado organizaciones gremiales — “federaciones indígenas”, como entre los Kichwa del Tigre y entre los Bora, Huitoto, Ocaina, Yagua del Ampiyacu, o “asociaciones campesinas”, como la que se está planeando en el Bajo Ucayali —, las comunidades afiliadas mandan sus delegados elegidos en asamblea comunal a los congresos locales de su organización, en los cuales los delegados eligen el presidente y toda la directiva de la organización. En el caso de las

federaciones indígenas afiliadas a AIDSESEP (la FECONA en el Ampiyacu, la FECONAT en el Tigre), los presidentes de las organizaciones locales, a su vez, participan, por un lado, en el congreso de la Organización Regional de AIDSESEP regional en Iquitos (ORPIO), donde eligen el presidente y los secretarios de este organismo y, por otro lado, en el congreso de la confederación indígena amazónica nacional (AIDSESEP) en Lima, donde eligen el gremio directivo de ésta. Los directivos de AIDSESEP y de las confederaciones nacionales de Bolivia, Ecuador, Colombia, Brasil, Venezuela, Guyana, Surinam y Guyana Francesa eligen los dirigentes de su organización representativa internacional, la Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA), cuya sede se encuentra en Quito. Desde luego, una gran parte de la población indígena amazónica participa en la pirámide democrática representativa formal que forman las federaciones locales — más de cincuenta en total, en la Amazonía peruana —, y las confederaciones nacionales e internacional.

Querer comprender el funcionamiento social de las federaciones bosquesinas y evaluar su papel en el contexto comunal, nacional e internacional son asuntos delicados, pues estas organizaciones son el punto de cruce donde se encuentran la sociedad democrática formal y corrupta (nacional) y la sociedad bosquesina con su democracia activa. Esta ambivalencia permea totalmente la existencia y el funcionamiento de las federaciones. Por un lado, las federaciones y sus instancias confederativas superiores, en los casi cuarenta años de su existencia, han hecho visibles a los pueblos indígenas amazónicos y sus problemas ante el país y el mundo y han logrado conseguir simpatizantes solidarios en el mundo entero y concluir múltiples alianzas políticas con organizaciones nacionales e internacionales hasta el nivel de la ONU. Gracias a sus aliados y sus estrategias políticas, el movimiento organizativo indígena ha influido significativamente sobre la legislación internacional en favor de los pueblos autóctonos (OIT, ONU) y sobre la constitución nacional que reconoce el carácter pluri-étnico del Estado peruano. La confederación indígena amazónica AIDSESEP y con ella sus 5 oficinas regionales coordinan los más de 50 federaciones y luchan por la defensa de los derechos al territorio, a la autonomía y la auto-determinación y a un modelo “propio” de desarrollo. La función de las federaciones es, con prioridad, la de operar frente al Estado nacional, haciendo valer los derechos y las aspiraciones de la población bosquesina. Para esta función los líderes se capacitan y aprenden el lenguaje apropiado a fin de poder representar los intereses bosquesinos ante las autoridades nacionales. Frente a éstas, hay que hablar el lenguaje que comprenden. También,

frente a los organismos financieros, hay que hablar de tal manera que comprendan. Un buen dirigente es aquel que se ha apropiado el lenguaje adecuado para hacerse entender tanto por los políticos nacionales como por los donadores financieros. Que este lenguaje no es el que se habla en la comunidad, es evidente. De ahí resulta el desfase entre el discurso de los dirigentes y el de los comuneros y la tendencia de los líderes a imponer a las comunidades proyectos y criterios conforme a los que han aprendido con sus interlocutores urbanos.

Otra fuente de aprendizaje de discursos políticos son los políticos locales y regionales, cuyo patos, retórica y propensión a formular promesas los líderes políticos indígenas emergentes toman como ejemplo, imitando al mismo tiempo el incumplimiento de las promesas. El uso vano de la palabra es un fenómeno reciente en una sociedad oral, donde tradicionalmente la palabra es una herramienta eficiente como el hacha y, desde luego, tiene que ser cumplida.<sup>15</sup>

La vida urbana de los dirigentes les aleja, que lo quieran o no, de las vivencias comunales y, siendo al origen representantes de las comunidades en la ciudad, se vuelven, en la comunidad, representantes de la tecnocracia nacional y de las financieras nacionales e internacionales. Eso no quiere decir que logren imponer su discurso o sus proyectos a las comunidades; los comuneros, al contrario, ven a los dirigentes “urbanizados” con ojos críticos y se dan cuenta de su alejamiento y de su “exterioridad” y no les hacen forzosamente caso. Manifiestan la misma resistencia que la que manifiestan hacia los proyectos de los “ingenieros”. Un dirigente indígena no tiene autoridad de mando a pesar de ser – o, justamente, por ser – indígena. Las protestas indígenas de Andoas y Bagua en 2009 no han podido ser “mandadas” por dirigentes; al contrario, los comuneros han expresado a través de ellas su descontento que sólo fue “canalizado” por los líderes.

Los discursos de los líderes de las organizaciones son instrumentos de defensa “hacia fuera”, cuyos vocabulario y lógica integra la retórica política defensiva de los asesores, ONGs y miembros de la sociedad civil comprometidos con el destino de los pueblos indígenas, y esta retórica es la del “altermundismo” y del “ecologismo”, de los que los pueblos indígenas aparecen como aliados, — y eso con razón, pues sus sistemas de producción son sostenibles y sus sistemas sociales son democráticos (democracia

---

<sup>15</sup> Buena parte de la energía acumulada en las poblaciones bosquesinas en forma de rencores y frustraciones, que, cuando se presenta la oportunidad o si el vaso desborda, se descarga en violencia física, se debe al uso demagógico y a los constantes engaños practicados por los emisarios y funcionarios estatales. Para mejorar el trato de los co-ciudadanos bosquesinos, el Estado debe reflexionar sobre y adoptar una nueva ética de la palabra, — de la cual — por otra parte — también beneficiaría todo el resto de la población peruana.

activa, mas no representativa). Desde luego, este discurso político es nacional y mundial y expresa preocupaciones por el futuro de la tierra (la *pachamama*, como dicen los Andinos), de la naturaleza, de los recursos naturales, de la contaminación, del calentamiento climático etc. Pero este discurso se limita a evocar la realidad indígena/bosquesina en términos generales: lo propio, nuestras costumbres, nuestra sabiduría ancestral, sin darle un contenido explícito. Estos términos generales aluden a un campo de acción, en el cual los pueblos afirman y defienden su autonomía (organización social, derechos consuetudinarios, autoridades, sistemas de producción etc.), pero sin caracterizar la naturaleza, las propiedades de la sociedad indígena/bosquesina que organiza este campo de acción; estas propiedades quedan implícitas. El discurso hacia fuera, el discurso de defensa, utiliza los instrumentos conceptuales que expresan las luchas y antagonismos en la sociedad envolvente y mundial en los que la sociedad bosquesina está involucrada. Con este discurso, los líderes crean un cerco alrededor de la realidad socio-cultural bosquesina para protegerla, pero al precio de no hablar de ella, de no analizarla, no explicitarla. En nuestro trabajo hemos querido explicitar las propiedades de la sociedad bosquesina, describirlas, nombrarlas y articular los conceptos interpretativos de tal manera que la lógica de vida subjetiva del bosquesina aparezca de manera comprensible para los pobladores urbanos, nacionales y mundiales. A lo que los bosquesinos llaman “lo nuestro, lo propio” hemos querido dar la voz, es decir, un contenido concreto que nos permite captar precisamente qué distingue la sociedad bosquesina de la sociedad urbana, nacional y globalizada; a qué, concretamente, se refieren estas palabras alusivas de “lo propio, lo nuestro”; en qué consiste su sentido.

Sin duda, uno de los mayores méritos y alcances de las actividades desarrolladas en el seno de AIDSESEP y del conjunto de sus federaciones es la creación de un nuevo tipo de solidaridad: la *solidaridad territorial* entre comuneros de una misma cuenca, región o federación. Entre comunidades de un mismo pueblo o de diferentes pueblos, que hoy conviven en una misma cuenca o región, se ha desarrollado una solidaridad que se manifiesta por acciones comunes de protesta por medio de proclamaciones, oficios y manifestaciones públicas (que a menudo interfieren en o impiden la circulación habitual de personas y cargas por carreteras o ríos), - cuando, hace aproximadamente 100 años, entre ciertas de estas comunidades o pueblos, existían más bien estados de antagonismo, hostilidad o guerra. La superación de estas situaciones conflictivas entre segmentos de las sociedades indígenas o entre pueblos y la creación de una solidaridad territorial en base a análisis y debates sobre

amenazas exteriores organizados por los dirigentes de AIDSESP y de sus federaciones durante los congresos han creado un fuerte potencial de defensa territorial y de los recursos naturales y una fuerza de resistencia eficiente frente a las políticas estatales neo-liberales y las invasiones consecutivas de compañías petroleras, mineras, agro-industriales etc., como lo atestiguan los múltiples conflictos sociales agudos y violentos ocurridos en la selva en los últimos años.

Desde luego, sin quitar a estas organizaciones indígenas representativas sus méritos por los resultados logrados y su lucha continua en defensa de los derechos indígenas (por el momento, no bosquesinas en general) que prosiguen frente a las instancias políticas y administrativas nacionales y en los foros internacionales, dando a conocer, a su manera, las carencias de los pueblos indígenas amazónicos en los campos de educación, salud, alimentación, y los atropellos que sufren de parte de colonos, madereros, empresas mineras y petroleras, con sus efectos devastadores en el medio ambiente y sus consecuencias nefastas para la salud, es menester examinar críticamente su funcionamiento real en la sociedad bosquesina, no con el propósito de denigrarlas, ni de “quitarles poder”, al contrario, para abrir un espacio de “trabajo”: de evaluación, reflexión y planificación estratégica y organizativa, que, a la vez, (1) muestre el desfase entre la democracia representativa formal, sobre la que se fundan estas federaciones, y la democracia activa bosquesina que es el proceso social motivador de la sociedad bosquesina (que incluye a los pueblos indígenas), y (2) que busque cómo superar este desfase, para dar a los bosquesinos, como portadores de cualidades y propiedades socio-culturales *sui generis*, mayor alcance político del que el sistema democrático representativo y formal les priva hasta ahora.<sup>16</sup>

La democracia activa bosquesina debe lograr expresarse en un lenguaje adecuado, hacerse explícita para reivindicar su existencia y su reconocimiento de parte de la sociedad nacional dominante, a fin que sus aspiraciones tomen la forma — no de proyectos tecno- y burocráticos — sino de iniciativas creativas que defiendan sus valores y lógica de vida contra la dominación hasta ahora vigente de la economía liberal y de la democracia formal corrupta con su paternalismo tutelar, es decir, la

---

<sup>16</sup> Escuchamos por primera vez, en 1997, una crítica explícita a la organización política jerárquica, piramidal — imitadora de la democracia representativa occidental — expresada por un líder político indígena (Kichwa) en un Congreso de CEDIME en Quito (Ecuador) (ver: Viteri [1998]). Su crítica, precisamente, se fundamenta en el reconocimiento de valores sociales “propios” de los pueblos indígenas que este tipo de organización (que él llama “vertical”) no logra tomar en cuenta y expresar. Dice, literalmente: “En esta forma, la organización indígena construye una identidad exclusiva que gira en torno al grupo dirigencial, el cuerpo administrativo y técnico y la oficina administrativa” — claro está, urbana.

discriminación racial, social, cultural y económica. Este objetivo exige de los dirigentes indígenas y de sus asesores de marras (abogados, ecólogos, antropólogos, ONGs...) una revisión de fondo del modelo asociativo y democrático formal, “piramidal”, representativo.

Cuando examinamos el funcionamiento de las federaciones indígenas, que son, también, órganos de una democracia formal, basados en el derecho de libre asociación de ciudadanos reconocido por la Constitución y en la legislación relativa a las asociaciones civiles sin fines de lucro, constatamos la misma ocasionalidad en relación a la vida cotidiana y la misma formalidad desvinculada de la lógica de vida subjetiva del bosquesino que caracterizan el funcionamiento de la democracia nacional. Pero, aunque el funcionamiento formal esté desvinculado de la cotidianidad bosquesina, la federación, con sus dirigentes, sus estatutos, congresos y decisiones y con su inserción en un marco organizativo mayor, regional, nacional e internacional, puede, según los casos, tener mayor existencia e ingerencia en la vida bosquesina que la democracia estatal formal. Para comprender la forma real de existir de estas instituciones democráticas representativas y apreciar el valor de la palabra “democracia” en este nivel organizativo de la sociedad bosquesina, debemos examinar la situación en dos regiones donde hemos trabajado y donde existe una federación indígena: la cuenca del río Ampiyacu y la del medio y alto río Tigre.

El discurso político y justificador de las federaciones indígenas pretende que, a través de ellas — sus congresos y dirigentes “representativos” —, los pueblos indígenas (que los antropólogos llaman “etnias”) hacen escuchar su voz, sus reivindicaciones y las llevan ante las autoridades estatales, sea para obtener leyes que defiendan su derechos, sea para que se apliquen las leyes que ya existen y están en su favor, pero que se infringen o ignoran. En los congresos, los delegados de las comunidades hacen un diagnóstico de su situación, de sus problemas y carencias en los campos de salud, educación, ambiente natural, comercio etc. y, consecuentemente, formulan sus reclamos y reivindicaciones y deciden de las acciones que deben realizar los dirigentes elegidos y de las medidas que los comuneros de todas las bases deben adoptar y respetar. Las decisiones de cada congreso están anotadas en el libro de actas de la federación, y todos los delegados firman el acta del congreso. Los congresos, además, (1) escuchan los informes de los dirigentes, que dan cuenta de sus actividades en beneficio de la organización y de las bases, (2) evalúan a los dirigentes y, en particular, al tesorero que presenta la rendición de cuentas de la federación. En función de las opiniones mayoritarias que se forman en este debate, los dirigentes están aprobados y siguen en su función, o se les

destituye y se procede a nuevas elecciones, y eso, a menudo, sin respetar los estatutos que prevén una rotación bi- o tri-anual de la directiva.

*En el **Ampiyacu** hemos asistido a una renovación de la directiva en varios congresos consecutivos, es decir, cada seis meses durante dos años.*

*En el **río Tigre**, en cambio, el presidente elegido en 1997 no volvió a organizar congreso alguno después de los tres años que debía permanecer en su cargo, pues supo beneficiarse personalmente de las numerosas donaciones hechas a la organización y, a través de ella, a las comunidades, de parte de una compañía petrolera, la AIDSESEP e instituciones caritativas; no tuvo interés en abandonar tan lucrativo puesto que le permitió pasar la mayor parte del año en Iquitos. Recién en 2002, después de múltiples reclamos de las comunidades y con el apoyo del municipio (transporte, alojamiento, alimentación) se reunieron representantes de 42 comunidades kichwa en Intuto con la participación de numerosas instituciones, entre ellas AIDSESEP. Este congreso nombró un presidente interino, pero el anterior — ¡que ni siquiera había aparecido en este evento! — siguió ejerciendo sus funciones por disponer de su credencial de AIDSESEP. Dos años más tarde tuvo lugar un nuevo congreso en una comunidad del alto Tigre, promovido por varios líderes comunales y con un menor apoyo del municipio. Allí asistieron delegados de 16 comunidades. Se eligió un nuevo presidente, que sucedió al anterior, el cual, por no respetar el estatuto, había permanecido siete años en su cargo.*

Cada nueva directiva debe inscribir los nombres de sus miembros en el registro público de Iquitos, para ser legalizada y poder firmar actas, contratos o convenios a nombre de la federación. La directiva tiene un presidente, un vice-presidente, un secretario de actas, un tesorero y varios secretarios responsables de diferentes actividades temáticas: educación, salud, territorio y medio ambiente, relaciones públicas y propaganda, producción y artesanía, mujer indígena, ... La directiva se reúne periódicamente (generalmente cada mes) a iniciativa del presidente y es supuesta tomar sus decisiones colegialmente. La directiva se relaciona con la Oficina Regional AIDSESEP Iquitos (ORPIO), donde trabaja la

directiva regional elegida por las federaciones de su ambiente geográfico, que va del Parque Nacional de Pacaya-Samiria hasta el Putumayo y el Trapecio Amazónico, es decir, unas 12 federaciones. Esta oficina presta apoyo jurídico, aconseja en los trámites administrativos, orienta a los directivos locales hacia las oficinas administrativas pertinentes y transmite reclamos e iniciativas locales hacia AIDSESEP en Lima, cuando éstos conciernen autoridades nacionales como, p.ej., el INRENA, en asuntos de la creación de una reserva comunal. El flujo informativo y reivindicativo, según este organigrama, parte de “abajo”, de las bases, y se orienta hacia “arriba”, hacia las instancias superiores de la pirámide de esta democracia representativa que corresponde a la ideología democrática nacional y occidental. Las iniciativas y decisiones del congreso de una federación deben ser realizadas y aplicadas por la directiva local; si este trabajo implica instancias políticas o administrativas que rebasan las competencias locales, los dirigentes se desplazan a Iquitos donde benefician del apoyo de ORPIO, y si el asunto no puede resolverse en el nivel regional, ORPIO y la federación lo llevan a AIDSESEP y a Lima para que se trate y resuelve en las instancias adecuadas.

La realidad práctica observada difiere, sin embargo, del postulado democrático formal. Salvo las elecciones en los congresos que están en manos de delegados elegidos por las bases y la aplicación por la directiva de ciertas decisiones tomadas en los congresos que le dan control sobre fondos financieros, la voz manifestada en los congresos “desde abajo” queda mortificada en el libro de actas y no da lugar a las acciones correspondientes por parte de la directiva elegida, ni en ningún otro nivel de la organización piramidal. A esta conclusión llegamos por haber asistido y dado seguimiento al funcionamiento de la FECONA y de sus directivas sucesivas.

Pero no basta con un diagnóstico tan general. Debemos lograr una mayor comprensión de este funcionamiento. Queremos comprender los principios e ideales que se enfrentan y, de alguna manera, se combinan en el ejercicio de esta democracia formal y representativa, la que se encarna, a su manera, y se vuelve una realidad *sui generis* gracias a los principios de la democracia activa, bosquesina, subyacentes a todas las acciones y en todos los niveles organizativos. Con eso caracterizaremos la federación como este punto de cruce de los dos tipos de democracia.

En primer lugar, los delegados que una comunidad manda al congreso de su federación son supuestos ser los portadores de las sugerencias y reclamos de la comunidad que ellos “representan” (el congreso debe recoger la voz de sus bases, primer paso del movimiento “desde abajo

hacia arriba”). En la realidad, las asambleas comunales, aunque elijan a sus delegados, no desarrollan ningún debate sobre sus propios problemas y reivindicaciones y ningún delegado viaja al congreso con un mandato claro que sería la expresión de un acuerdo comunal. De eso resulta que los delegados hablan en el congreso como personas y no como delegados. Los participantes en el congreso son personas libres que expresan sus ideas personales sin que éstas sean orientadas por algún acuerdo comunal; el discurso del delegado no está ligado a ninguna supuesta solidaridad comunal; él es formalmente un “representante” — pues a través de su presencia, se anota la participación de su comunidad en el libro de actas —, pero, en los hechos, no representa sino a sí mismo.

El congreso mismo tampoco hace un análisis de la problemática indígena en su ámbito geográfico. Hace veinte años y bajo el impulso de los asesores de las federaciones recién formadas, en los congresos se formaban “grupos de trabajo” que se dedicaban a apuntar los problemas de tierras, educación, salud, mercado, organización, etc. para derivar de estos apuntes sus reivindicaciones. Esta costumbre se ha abandonado, y los temas se debaten ahora sucesivamente entre todos los delegados reunidos y bajo la conducta del “presidente de mesa” quien, con su secretario, es elegido al inicio del evento. Como la agenda, fuera de estos debates, incluye exposiciones de parte de autoridades municipales invitadas y, eventualmente, de representantes de ONGs u otras instituciones que realizan algún “proyecto” en la zona, las que, a su vez, dan lugar a preguntas y debates, ocurre que éstas, a las que se dan los tiempos iniciales, absorben una gran parte del tiempo. Generalmente, los congresos, previstos para tres días, empiezan con un día de atraso, pues los delegados no llegan a tiempo. Los informes de los dirigentes ocupan otra parte mayor del tiempo, sobre todo los del presidente y del tesorero, ya que la mayoría de los secretarios no han hecho gran cosa. Las intervenciones de los delegados a propósito de estos informes son críticas, y hasta acusadoras, y fácilmente conducen a la destitución de la directiva, sobre todo cuando se observa que sus miembros se han prestado dinero de la federación o han cobrado dinero — cuotas por madera o pescado — sin entregarlo al tesorero. Si se destituye a la directiva, entra en marcha el proceso electoral que sobrepasa ampliamente el horario fijado, de manera que una parte de los delegados ya han regresado a su comunidad antes que el congreso se termine y sin haber firmado el libro de actas. Tocaré al nuevo presidente ir a visitar a varias bases para recoger las firmas.

Los delegados eligen a sus dirigentes entre candidatos que ellos mismos proponen. Estas propuestas, nuevamente, son el resultado de iniciativas

personales; no existen mandato alguno ni propuestas de las comunidades; además, los candidatos así propuestos resultan del conjunto azaroso de delegados. Un delegado se levanta y dice: “Yo propongo a tal fulano.” Se apunta el nombre en la pizarra, y cuando se ha designado de esta manera a tres personas, se procede al voto. Primero se elige al presidente; el candidato que le sigue en el número de votos, será el vice-presidente, el tercero, el secretario de actas. Para los otros cargos — tesorero y otros secretarios — se procede de la misma manera. Los directivos elegidos, desde luego, son personas que en la mayoría de los casos no han aspirado a ser dirigente, pero que han sido designados y que han aceptado (algunos así designados, no aceptan; “no puedo”, dicen). Su falta de motivación se vuelve manifiesta en su conducta en los meses que siguen: no asisten — o sólo casualmente — a las reuniones de la directiva y no toman iniciativa en el campo que corresponde a su cargo, — por eso, luego, no tienen nada que exponer en sus informes al congreso. Además, prolongándose la elección hasta horas avanzadas de la noche, los últimos cargos se designan casi al azar: “Que sea tal fulano.” “Estás de acuerdo?” “Si.” “Bueno, que sea así.” No hay más elección.

El único cargo al cual los delegados dan importancia es el del presidente. Pero aún en este caso, se trata de un designado, lo que no excluye que haya personas interesadas y que lo hayan hecho saber “inoficialmente”, hablando con ciertos delegados amigos. Un candidato a la elección nunca se declara, nunca postula abiertamente. Los delegados lo proponen, y el candidato acepta. Luego, el voto decide. Desde luego, no existe campaña electoral, ni programa de gobierno que los comuneros podrían apreciar y evaluar. Lo que se elige es una persona a la que todos conocen.

¿Qué motiva a un comunero a ser presidente? Este cargo (1) ofrece oportunidades de viajar a Iquitos, y hasta Lima y el extranjero, con los gastos pagados por ORPIO o AIDSESEP (congresos, capacitaciones, cursos, reuniones con ONGs etc.) o por algún “proyecto”, y (2) da acceso a dinero (sea por “préstamos” de los fondos de la federación — ¡que nunca se reembolsan! —, sea cuando el presidente cobra — indebidamente e informalmente — ciertas cuotas y no las restituye al tesorero).<sup>17</sup>

El tesorero es otro cargo que puede motivar a un comunero, pues da también acceso a fondos.

Los otros dirigentes tienen menos acceso a dinero, pero suelen aprovechar de su posición para pedir un “préstamo” al tesorero que generalmente no reembolsan. Las sumas no son elevadas (de S./ 50.00 a

<sup>17</sup> Reconocemos que hay excepciones, pero son escasas según nuestras observaciones en los últimos 30 años.

S./ 200.00), pero si aparecen luego en la rendición de cuentas, causan el disgusto de los delegados.

Los debates sobre educación, salud, tierras, medio ambiente, etc. son erráticos y supeditados a las iniciativas que toman los delegados de abordar estos temas en función de sus intereses personales, de su reacción personal a lo que exponen las autoridades y otros invitados y a los informes de los dirigentes. En realidad, no se trata de un debate en el sentido de una reflexión colectiva argumentada, sino de una sucesión de opiniones aparentemente indiferentes las unas a las otras. Un delegado o invitado expresa algo, luego, la mesa da la palabra al siguiente, sin que lo expresado tenga eco alguno. Lo dicho puede provocar una reacción; pero se la escucha y se pasa a otra cosa. Si hay reflexión en la cabeza de los participantes, ésta no se articula con los discursos pronunciados, más bien procede de la libertad personal y absoluta, que, en esta situación de voces múltiples y sucesivas, no dialoga, no intercambia, sólo se afirma a sí misma. Lo que, sí, trasparece en estos discursos personales es cierta pasión, la de la envidia y del egoísmo. El vocabulario usado puede referirse a “nuestra federación”, “nuestras bases” o “comunidades”, a la “educación indígena” y a “nuestra cultura” — es un discurso ya aprendido desde 20 años — pero, en la práctica, no se manifiesta ninguna solidaridad con ningún nivel organizativo. Se reclama “dirigentes responsables”, una “federación fuerte y respetada”, el respeto de las decisiones tomadas por las bases; se fijan fechas y se toman decisiones. Pero estas nociones e iniciativas son de carácter puramente discursivo y, de hecho, no tienen consecuencias prácticas. Cómo debe actuar un dirigente responsable y qué es una federación fuerte y respetada, nadie se preocupa por precisarlo. Y de los contextos en qué se formulan estas exigencias derivamos que el ideal al que aluden es el de una instancia autoritaria, mandona, que impone una disciplina de obediencia, es decir, un ideal que tiene cierta vigencia en la sociedad nacional, un ideal que, precisamente, contradice los valores sociales bosquesinos afirmados en su práctica diaria (la democracia activa), implícitos en ella y que nos hemos esforzado a explicitar.

Desde luego, las propuestas de candidatos y las elecciones operan sin criterios explícitos. Las decisiones y sus fechas de ejecución se apuntan en el libro de actas, pero, salvo que se trate de cobrar cuotas — para la extracción de madera o de pescado —, es decir, de manejo de dinero, los dirigentes no las ejecutan, ni siquiera revisan el libro de actas para elaborar su “plan de trabajo”. Los dirigentes no consideran la ejecución de las decisiones del congreso como una responsabilidad suya. Si actúan después del congreso, es porque su actuar es solicitado por una ONG,

ORPIO y AIDSESEP o algún “proyecto” del Estado o por una institución privada, es decir “desde arriba”, y ese actuar siempre trae alguna ventaja material y financiera para el dirigente. Eso no es el caso de las actividades que los dirigentes tendrían que emprender para dar seguimiento y aplicación a las decisiones del congreso, es decir, realizar la voluntad expresada “desde abajo”. Ésta queda enterrada en el libro de actos. Las decisiones del congreso exigen en general la visita y el diálogo con las comunidades bases. Pero este diálogo es inexistente o, en el mejor de los casos, parcial y esporádico.

*A pesar de que los ingresos percibidos por las cuotas de madera y pescado permitían al presidente de la FECONA y sus secretarios realizar estas visitas, éstos no se han movido en la cuenca, pero, sí, se han desplazado a la ciudad motivados, a la vez, por asuntos más bien personales y por poder cobrar viáticos.*

*A pesar de varios viajes a Iquitos, con transporte y viáticos pagados por la federación, ORPIO u otra institución, el presidente de la FECONA no ha regularizado la situación de su nueva directiva: no ha hecho los trámites necesarios para inscribirla en el registro civil, lo que es un deber formal del presidente (¡esta situación dura ya años!). A pesar de tener los recursos financieros requeridos, no ha terminado la construcción de la oficina de la FECONA en la comunidad sede, Pucaurquillo, — aunque él mismo resida allí. El dinero a su disposición, lo ha utilizado casi exclusivamente para pagar sus múltiples viajes a centros urbanos. Estos gastos personales han provocado la crítica de los delegados del congreso en el momento de la rendición de cuentas, cuando se hacía pública la suma total del dinero gastado por viajes de dirigentes a la ciudad, porque son interpretados como aprovechamiento personal y, desde luego, causa de envidia. El secretario de educación, un maestro bilingüe de PH, no transmitió a la UGEL de Caballococha una decisión del congreso que reclamaba el retorno a las comunidades de la cuenca de maestros bilingües e interculturales — bora y huitoto — formados y titulados, que habían sido nombrados en comunidades “mestizas” o de otros pueblos indígenas cuya*

*lengua no hablan; no quiso enfrentarse con la “especialista de educación bilingüe”, de la que depende la asignación de las plazas, que es conocida por su partidismo y favoritismo y que podía tomar revancha, atribuyéndole el año próximo una plaza fuera de la cuenca.*

La federación es, antes de todo, un interlocutor para promotores urbanos — ONGs y otras instituciones —, visitantes extranjeros y la ORPIO y AIDSESP. Los comuneros, desde su experiencia diaria, juzgan que la federación no les aporta nada, no ven ninguna actividad de sus dirigentes fuera de sus discursos en los congresos y, eventualmente, el cobro de cuotas a los madereros y pescadores.

*Un congreso de la FECONA había decidido que los comuneros debían pagar a la federación un precio para su “pase” — la autorización de cortar madera en la cuenca — y una cuota para cada trozo extraído para que la directiva pueda trabajar, desplazarse y mantener un contacto frecuente con las bases. En su mayoría, los madereros respetaban esta decisión y la directiva organizó la vigilancia del tráfico fluvial de madera y el control de los pagos. Pero, a pesar de estos ingresos, los dirigentes no han visitado a las comunidades, y sus actividades — las pocas que desarrollaron impulsados por agentes exteriores — quedaban desconocidas de las bases. El dinero de los pagos de los madereros, en la opinión de los comuneros de los delegados al congreso, sólo había beneficiado a los dirigentes (transportes, viáticos, préstamos), mas no a ellos. Otro congreso posterior aceptó la propuesta de un maderero habilitador de PH que sean las comunidades que cobren la cuota, dejando a los directivos de la FECONA sólo el cobro de los “pases”. Esta decisión, a la vez, desmotivó a los directivos que se veían privados de ingresos y no cumplieron con controlar, al transitar la madera por la comunidad sede, si el pago de la cuota fue efectuado a la comunidad (actividad sin posibilidad de lucro). Las comunidades mismas no controlaban las actividades de sus comuneros madereros y no cobraban la cuota o sólo parcialmente, — lo que el maderero habilitador había previsto y lo que había motivado su propuesta! A eso se añade que los comuneros*

*no ejercen control sobre estos ingresos, de manera que son una oportunidad de aprovechamiento personal para el presidente y tesorero de la comunidad. De esta manera, el lucro personal se ha “democratizado”, pero la federación no se ha “fortalecido” ni formal ni prácticamente, como se lo había previsto y deseado en el congreso que decidió que los madereros y pescadores debían de contribuir al trabajo de la directiva y al fortalecimiento de la organización indígena.*

La federación funciona principalmente como una correa de transmisión de proyectos, capacitaciones, talleres etc. propuestos desde organismos urbanos, es decir “desde arriba”, que se trate de ONGs, de ORPIO o de AIDSESEP. En este sentido, se vuelve evidente que la misma organización democrática — la pirámide representativa — funciona al revés. Si bien los dirigentes tienen su origen en alguna comunidad, cuando llegan a cargos en la federación, la oficina regional o la confederación nacional, pierden su contacto con la comunidad y están inmersos en la red de “relaciones exteriores” con asesores, expertos, ONGs — que financian sus sueldos —, administración pública, etc. Una vez elegidos, los líderes más ambiciosos aspiran a convertirse en oficinistas tecnócratas, residentes en la ciudad y poco propensos a visitar las comunidades.

*Un dirigente de la FECONAFROPU (El Estrecho, Putumayo), después de estar pocos meses en su cargo y sin haber realizado ninguna acción concreta para sus bases, fue elegido dirigente de AIDSESEP (Lima). Como tal logró después que lo elijan dirigente de la COICA (Quito), y terminando allí sus funciones, logró hacerse elegir presidente de ORPIO (Iquitos). En este cargo, generalmente, se hace remplazar en los congresos de las federaciones locales por un secretario administrativo de su oficina (no un dirigente elegido). Cuando estaba presente en el taller de AIDSESEP en PH, pasaba sus noches tomando trago en la bodega de un comunero mestizo; nunca se le vio sentado con el curaca en la maloca “practicando las costumbres ancestrales” de lamer ampiri, mambear coca y conversar en el patio de la coca, de noche entre hombres. El lema que propaga oralmente entre los dirigentes que le van a consultar en la ciudad y que contradice los ideales manifestados en la página web de AIDSESEP es: “Ya no debemos pensar como indígenas.”*

*El presidente de la FECONA, elegido en 2003 por ser el hijo de un fundador de la FECONA y primer presidente de ORPIO, en seguida, cuando la primera oportunidad se le presentó y antes de haber recogido experiencia en el trabajo con las bases y realizado cualquier actividad provechosa para ellas, postuló a la presidencia de ORPIO, fue elegido, aprovechó el acceso a fondos de proyectos para contratar a sus familiares en la oficina en Iquitos, fue denunciado por la mujer-líder cocama, le respondió con violencia y amenazas y, finalmente, fue destituido por el conjunto de la directiva antes que logre postular a un puesto de dirigente de AIDSESP en Lima. No todos los ascensos planeados resultan exitosos. Las comunidades del Ampiyacu no se olvidarán de su presidencia, durante la cual, en el estado ético que le caracteriza — aun en reuniones de trabajo —, “perdió” el libro de actas de la FECONA y con ello la memoria de la federación desde su fundación en 1985.*

De las instituciones “exteriores” vienen las propuestas de talleres y proyectos, dizque, “en beneficio” de las comunidades. Los comuneros miembros de las bases no tienen injerencia, ni voz alguna, en la concepción y ejecución de estos talleres y proyectos. Éstos llegan a su zona “ya hechos”; los comuneros se vuelven ejecutores “pasivos” o “mandados” — asistentes a talleres, trabajadores de proyectos —, sin que los hayan solicitado y sin que hayan mínimamente contribuido a su diseño. Los dirigentes regionales y nacionales que trabajan en Iquitos y en Lima, por su lado, preparan talleres y proyectos en los temas para los que “hay dinero”. En última instancia, son las ONGs, y, encima de ellas, las organizaciones financieras más poderosas (Banco Mundial, BID, ...), las que definen qué temas son “de actualidad” y deben financiarse y cuáles no. Los dirigentes indígenas, entonces, aprovechan estas oportunidades y hacen suyos proyectos en las temáticas definidas fuera de ellos. De esta manera, vemos como “se vienen enchufando”, en los últimos años, a las comunidades bosquesinas talleres y proyectos sobre “género”, “biodiversidad”, “manejo de bosque”, “reservas comunales”, “fortalecimiento organizativo”, “liderazgo”, y, más recientemente, sobre “governabilidad” y “econegocios”. Hemos tenido la oportunidad de examinar un proyecto de la ORPIO, hecho por uno de sus asesores urbanos, y, como era de esperar, no se distinguía en nada del tipo de proyecto tecnocrático y vertical que formulan los ministerios

y las ONGs. Todos los proyectos obedecen hoy en día a formatos internacionales estandarizados (BM, BID, CE...) que determinan de antemano el “marco lógico”, es decir, la reja conceptual de análisis de la realidad local, de las actividades, de los resultados esperados y de los índices para evaluar la eficiencia. Las organizaciones indígenas han adoptado, sin ninguna distancia crítica y confiándose en los tecnócratas asesores, a la vez, los contenidos por promover e implementar (el nuevo evangelio ecologista y democratizante), la metodología “participativa” que, de hecho, significa “enchufe desde arriba hacia abajo”, y el modelo burocrático administrativo, que drena el dinero del financiamiento hacia los dirigentes, expertos y promotores, es decir, hacia los actores urbanos.

*Tuvimos la oportunidad de asistir a un taller sobre género y capacitación de mujeres lideresas en PH y PB que fue organizado por AIDSESEP y coordinado por ORPIO con la participación del presidente de la FECONA. La financiación provenía de la ONG danesa IBIS y de la GTZ (la cooperación técnica alemana). Se desplazaron desde Lima la dirigente de AIDSESEP responsable de la “mujer indígena” (Yánesha), junto con una asesora antropóloga (Shipibo) y una danesa representante de IBIS, desde Iquitos, el presidente de ORPIO (Huitoto), la mujer líder de ORAI (Cocama) y una asesora antropóloga. Llegaron con medio día de atraso y, hasta que empezó el taller, el primer día estaba casi terminado. Habían previsto tres días, pero el taller se cruzó con otro, planificado en estos mismos días por ORPIO con una ONG — el Instituto del Bien Común, Lima —, sobre “manejo de reserva comunal”. Finalmente, el taller de género duró un poco más de un día y medio. Los responsables reconocían en seguida que les iba a faltar tiempo para cumplir con todos los puntos que habían previsto. Por lo tanto, el evento se desarrolló en un ambiente de apuro nada propicio a un diálogo paciente y abierto. La fuente financiera pagó los costos de transporte desde Lima e Iquitos y los viáticos de las seis personas, el transporte de lo/as invitado/as desde las comunidades hasta Pucaurquillo y la alimentación para 200 personas, — cuando sólo aparecieron unas 40, la mayoría de la comunidad misma donde se realizó el taller. El presidente de la ORPIO no había transmitido correctamente*

*las consignas de Lima. El taller se dirigía a las mujeres (sin excluir a los hombres), pero éstas estaban en minoría*

*¿Cómo se practicó la “participación” de marras? La dirigente de AIDSESEP expuso los objetivos generales (formar mujeres líderes, afirmar el derecho de las mujeres), que, asumió a priori, eran motivadores para las bosquesinas, sin que eso jamás se haya cuestionado ni verificado in situ, y luego, implementó conceptos al servicio de estos objetivos (como, por ejemplo, el famoso esquema FODA: fortalezas, oportunidades, debilidades y amenazas), utilizando gráficos y mandando a los comuneros hacer sus propios gráficos y llenar papelógrafos con ejemplos que pudieran ilustrar estos conceptos. Estos ejercicios y sus premisas estaban inducidos de A a Z por la promotora yánesha apoyada por las asesoras y, en la práctica, eran ejercicios de escritura (¿en una sociedad donde la oralidad predomina!) La mujer líder cocama intervino al inicio para incidir sobre los derechos de la mujer y hablar de sus experiencias personales. La “capacitación” utilizó su lenguaje propio, que encontramos en la propaganda y los debates publicados por las organizaciones indígenas y las ONGs en internet y en folletos. Era evidente, frente al lenguaje que manejan los/las comuneros/las, que las dirigentes habían sido previamente “capacitadas” por alguna ONG en el uso de este discurso; ellas repetían fielmente el “rollo” aprendido. Este lenguaje, con toda su terminología y fraseología de antemano acuñadas, era ajeno e incomprensible para las bosquesinas. Pero la falta de comprensión y de intercomprensión entre las promotoras y las comuneras sólo es un aspecto negativo de esta metodología impositiva, nada participativa. Observamos un efecto más grave. El uso prepotente de este discurso, que pretende ser “político”, pero que es más bien “técnico”, por carecer de poder motivador y ser insensible al lenguaje manejado por las interlocutoras, tenía como consecuencia que las mujeres se sentían ignorantes e inferiores frente a tanta “inteligencia” llegada desde afuera y “desde arriba”. A lo mejor, aprendían algunas palabras nuevas, cuyo sentido propio, sin embargo, les escapaba, de manera que, después del evento, no las podían usar o, si se*

*atrevían usarlas, lo hacían con un sentido inadecuado que ni sus paisanos las entendían. Esta clase de ejercicio llevado a cabo por “facilitadores” (que muy injustamente tienen este nombre) no significa ningún aporte práctico para el bosquesino, pero cumple formalmente con la metodología recomendada y aplicada y con todos los requisitos exigidos por el organismo financiero (convocación, coordinación, transporte, alimentación, metodología, sesiones de trabajo, descansos, clausura, viaje de regreso). En Pucaurquillo, lolas invitadas han tenido la satisfacción de poder visitar a esta comunidad, de haber comido y bebido bien y en abundancia, de haber pasado un buen rato con familiares o amigos que no habían visto desde buen tiempo, — y la frustración de haberse aburrido largos ratos, de no haber comprendido gran cosa, de ni siquiera haber captado para qué todo este ritual de capacitación les puede servir y de ver confirmado una vez más el juicio “racista” de la sociedad urbana (que, como se hace evidente, incluye a los dirigentes indígenas residentes en la ciudad) que muchos bosquesinos han interiorizado y que dice que los bosquesinos son unos “ignorantes” y “atrasados” — sino “brutos”. En vez de “mejorar su propia imagen” y “fortalecer su autoestima”, como los dirigentes pretenden, se produce el efecto contrario, y eso, aplicando el método dizque “participativo”. Hemos escuchado, al margen y después del taller, los comentarios de las asistentes que justifican nuestra interpretación. Sin embargo, ninguna de ellas los formuló delante las promotoras, de manera que éstas y sus asesoras regresaron a la ciudad con la conciencia tranquila y satisfecha de quien ha cumplido cabalmente con su tarea y hecho un bien a su prójimo. Y los bosquesinos seguirán respondiendo a toda futura convocación a algún taller o capacitación yendo a “participar”, — mientras que se les pague el viaje, se les de buena comida y puedan gozar de la socialidad entre ellos que este tipo de evento propicia.*

Este ejemplo ciertamente no es excepcional, sino la regla. La lideresa yánesha de AIDSESP había declarado haber realizado este taller en varias otras comunidades de la Selva y Ceja de Selva. Eso muestra la eficiencia formal de las capacitaciones impulsadas por las ONGs, —

eficiencia que sufre ninguna disminución por más absurdas que sean estas capacitaciones, puesto que los comuneros las aprovechan con sus criterios (viaje, alimentación, socialidad), que las ONGs ignoran totalmente.

*El Instituto del Bien Común de Lima, hace más de 10 años, inició, a sugerencia de un dirigente indígena y en coordinación — luego convenio — con las federaciones indígenas, la implementación de una reserva comunal entre los ríos Apayacu, Ampiyacu y medio Putumayo. El instituto ha hecho múltiples, aunque espaciadas, visitas a las comunidades del Ampiyacu para “explicar” de qué se trata; algunos comuneros han servido de guías, trocheros, cargadores y cocineros en exploraciones técnicas y científicas que tenían el objetivo de cartografiar la región y sus recursos y de inventariar los recursos naturales y comprobar el alto grado de biodiversidad. A cada nueva visita de los promotores, sin embargo, los comuneros que asisten a las reuniones hacen las mismas preguntas, como si estuvieran por primera vez oyendo hablar del asunto.*

El lenguaje, los discursos que pronuncian los promotores de las ONGs quedan ajenos al habla y la lógica de vida bosquesinas.

La democracia asociativa formal tal como se practica en la sociedad bosquesina es, de hecho, más vertical e impositiva que realmente democrática. El ejercicio de la democracia se limita, como en la democracia formal nacional, al rito de las elecciones. Una vez elegidos, los dirigentes se olvidan de sus bases y actúan movidos por intereses materiales y financieros, cuya satisfacción suscita la envidia de los comuneros.

*Los alumnos de 8 pueblos indígenas del Programa de Formación de Maestros Bilingües, dirigido por AIDSESP y el Instituto Superior Pedagógico Loreto, en Iquitos, tuvieron que tomar posición frente a la pregunta ¿Por qué los comuneros, en casi todas las federaciones indígenas amazónicas, no pagan una contribución mensual a su organización para que sus dirigentes puedan defender los derechos indígenas, hacer trámites administrativos en favor de las comunidades y desplazarse a este efecto? ¿Por qué los indígenas siempre piden dinero a ONGs extranjeras y no aportan de su propio bolsillo a su organización y a sus dirigentes? La respuesta consensual*

*fue rotunda: “Mejor agarren la plata de los gringos, no la nuestra.”*

“Agarrar” tiene en la visión bosquesina un sentido amplio, pues abarca el simple hecho de tener acceso a dinero, aun cuando el uso del dinero es justificable en términos de trabajo, gastos de viaje y costos administrativos efectuados para la federación. La envidia abraza aun lo que nuestra razón urbana concede. Reconocemos, por un lado, que hemos conocido dirigentes honestos, cuidadosos en sus gastos y con sus justificaciones, pero que, a pesar de eso, han sufrido de la envidia de sus paisanos (chismes, calumnias, marginación social), y por el otro lado, que la corrupción en gran escala (AIDSEP, ORPIO) ha sido constatada por las mismas ONGs que financiaban sus actividades (años 1990) y, en pequeña escala, es común y corriente entre los dirigentes (préstamos a la federación nunca reembolsados, desvío de ingresos). Los casos de dirigentes “honestos” no desmienten la tendencia general y predominante hacia un comportamiento corrupto de los dirigentes que ocupan un papel “representativo” resultante de elecciones efectuadas dentro de la pirámide organizativa formal llamada “democrática”, cuando ésta se sustenta en una economía sin instancias de control y sanción eficientes y preventivas. La destitución, como lo ha mostrado la experiencia, no es un factor que desanima la corrupción, más bien acentúa el afán de corrupción a fin de aprovechar a lo máximo el tiempo disponible.

Como en la democracia formal nacional, la corrupción, asociada a la comunicación vertical — autoritaria, elitista e ignorante de las voces “desde abajo” y de la sociedad bosquesina — es parte consubstancial de la democracia asociativa formal en la sociedad bosquesina. Las organizaciones indígenas lo ilustran con claridad; no son una excepción. Con eso no queremos estigmatizar a las organizaciones indígenas; simplemente afirmamos que el modelo democrático representativo y corrupto de la sociedad dominante es imitado en todos sus defectos por muchos (¡no todos!) dirigentes indígenas, y eso con mayor facilidad, pues estas organizaciones disponen de menos mecanismos de control que las empresas o la administración pública.

Es de notar que frente a la corrupción endémica y percibida — o, por lo menos, siempre inducida — por los bosquesinos, éstos reaccionan con dos medidas: (1) destituyen frecuentemente (cada 6 meses en promedio, es decir, en cada congreso) a su presidente y directiva, reduciendo así al mínimo su periodo de aprovechamiento, y (2) no vuelven a elegir en los cargo de presidente y tesorero a personas que ya han sido dirigentes, con

el argumento explícito: “Ya ha mamado.” De esta manera, aseguran una mayor distribución social de los beneficios que se apropian los dirigentes. El resultado de este proceso es una inestabilidad institucional crónica de las federaciones que, a menudo, desanima a las ONGs financiar proyectos, porque cada vez que visitan al presidente de la federación encuentran a otro interlocutor que no tiene idea de los antecedentes y de los acuerdos y compromisos tomados anteriormente.

Sería, sin embargo, ilusorio pensar que, si el dirigente fuera honesto, no se lo destituiría. Como en el caso del “agarrar”, anteriormente analizado, el “mamar” significa simplemente “tener acceso a recursos financieros”, pues este acceso es la causa de envidia. Que los gastos del dirigente sean justificados por transporte, viáticos, compras de víveres para el congreso, etc. — es decir por gastos causados en el ejercicio de sus funciones como dirigente —, importa poco; la envidia no hace diferencias, la envidia es “global”. La reacción de los delegados, desde luego, no es una reacción a la “corrupción” en el sentido de la sociedad urbana, que distingue entre gastos justificados y malversación. No se puede hablar de una reacción “sana” de las bases frente a la “corrupción” de sus dirigentes, como lo podrían creer las ONGs y otras instituciones que “apoyan” las organizaciones indígenas sin comprender que motivaciones reales (no formales) las sustentan. La reacción de las bases tiene una motivación más general — la envidia —, que no distingue entre gasto justificado y malversación. La envidia apunta la “capacidad de gasto”, el “acceso a dinero” del dirigente en su conjunto.

Si un presidente logra mantenerse en su cargo más allá del siguiente congreso, no es porque haya logrado demostrar su honestidad en la administración de los fondos, sino porque ha sabido calmar a los ánimos de los delegados con el comportamiento y la retórica adecuados: ademanes modestos, escuchar, hablar en voz baja y defenderse sin agresividad, apelando más bien a la buena voluntad de los delegados y el buen entendimiento con ellos. La envidia se calma no con argumentos y pruebas, sino con una conducta y un discurso capaces de crear un ambiente en que prevalecen otros afectos, más bondadosos y propicios a la armonía y el consenso. Un presidente se mantiene en su cargo gracias a su manejo psicológico y retórico de los delegados, independientemente de su “honestidad” o “corrupción”, salvo que ésta haya sido tema de comentarios y chismes desde mucho antes del congreso y que los delegados hayan venido al congreso de antemano decididos a cambiar la directiva. Pero aún en este caso, la habilidad del presidente que quisiera mantenerse en el cargo puede mucho.

Frente a estos fenómenos, cabe reconocer que tanto la honestidad como la corrupción son imposibles de comprobar en una sociedad oral, donde lo escrito tiene poco peso frente a las convicciones que cada persona se forma con la información oral que recibe e intercambia (rumores, chismes). La rendición de cuenta del tesorero puede ser aparentemente exhaustiva en cuanto a ingresos y egresos y el balance, comprobado con el dinero del saldo en efectivo; siempre hay transacciones que se le escapan y que los delegados conocen: tal comunero ha pagado su cuota de madera al presidente cuando lo encontró en Pebas; otro comunero estaba presente y la información circuló; pero como ni el pagador ni el testigo han sido elegidos como delegados y no están presentes en el congreso, nadie puede denunciar la falta de contabilización de esta suma y la malversación del presidente; pero subsiste un rumor, y el rumor contribuye a fomentar el ambiente de desconfianza en el congreso. Sin embargo, el rumor no siempre tiene un fundamento real, como en este caso. Para que rumores nazcan y circulen, bastan sospechas, y — como antes dijimos — la envidia “global” frente al acceso de los dirigentes a dinero es una fuente potente de sospechas y rumores, y esta envidia utiliza para todo propósito la palabra “malversación” o “coima”. La habilidad del presidente de la federación consiste entonces en apaciguar la hostilidad de los delegados, inspirada por la envidia, las sospechas y los rumores, y en crear el ambiente más ameno posible en que pueda surgir una relación de confianza y respeto que ponga fuera del horizonte de la conciencia de los delegados la idea de sanción y de destitución, — y eso sin que importe que la honestidad y la corrupción sean reales o irreales, ciertas o falsas.

Que la envidia como “pasión” anima a los delegados de un congreso, también lo descubrimos en la manera “global” de tratar a la directiva. A pesar de que cada dirigente de su informe personal — y puede ser que el informe financiero sea irreprochable —, si se crea un ambiente hostil, por ejemplo, por la existencia de préstamos de dos o tres dirigentes a la caja de la federación y alguna denuncia contra el presidente, entonces, toda la directiva es destituida sin distinguir entre “buenos” y “malos” dirigentes, — y eso, a pesar de no haber ella cumplido el periodo para el cual había sido elegida inicialmente. Los informes deberían permitir evaluar a cada dirigente según sus méritos y faltas, pero tal evaluación personal no se hace; ésta siempre es global, y la decisión final afecta a la directiva en su conjunto. Lo que decide es un ambiente que se va manifestando en la sucesión de las intervenciones, y en el cual, poco a poco, los delegados como un conjunto se van oponiendo a la directiva como a otro conjunto,

cuya cabeza es el presidente. Se critica al presidente y se le considera como el responsable de todos los defectos recogidos por los rumores y expresados por los delegados; los otros miembros de la directiva no reciben trato personal, no son considerados como responsables propios; no son más que anexos insignificantes del presidente. Como han sido elegidos por designación y, mayormente, sin motivación propia a ser dirigentes, no se defienden; no intervienen en el debate y dejan al presidente solo, el cual tampoco se defiende y se resigna al veredicto de la destitución, — si no es que tenga la voluntad de permanecer en el cargo y ejerza su habilidad de controlar el ambiente hostil — la envidia — con la conducta y la retórica adecuadas.

En sus más de 20 años de existencia a sustitución de uno o dos dirigentes por otros en un congreso sólo ocurre si el presidente mismo toma la iniciativa de proponerla, explicando, por ejemplo, que estos dirigentes nunca han participado en las reuniones de la directiva.

Si, por un lado, los delegados responsabilizan globalmente al presidente por todo lo que hace y dice la federación y por lo que se dice de ella, sin evaluar los méritos de cada uno de los dirigentes, por el otro lado, el presidente está generalmente propenso a actuar por iniciativa personal en todos los asuntos que se presentan a la directiva, sin debatir de ellos con los otros dirigentes, sin consultar a éstos. Los dirigentes a menudo no saben por qué el presidente ha viajado a Iquitos, qué trámites hace o no hace, qué proyectos ha aceptado, a qué evento ha sido invitado; con las justas y no siempre correctamente los informa a su regreso. El presidente, generalmente, aprovecha personalmente de todas las oportunidades de viajar que le brindan la ORPIO, AIDSESP, las ONGs y otras instituciones, salvo que la institución invitante precise qué secretario está invitado (lideresa indígena, medio ambiente...) El presidente concentra en su persona todas las funciones, fuera de las del secretario que está a su servicio y de las del tesorero, — aun cuando se sustituye frecuentemente a él cuando se trata de cobrar dinero. La arbitrariedad de sus decisiones personales, por un lado, le expone a las críticas en el seno de su propia directiva, que juzga con envidia su “egoísmo”, por el otro lado, se apoya en el desinterés y la desmotivación de los secretarios elegidos por designación y no por opción personal, quienes, a pesar de no asistir a la reuniones de la directiva y no tomar ninguna iniciativa en el campo de su competencia, consideran con envidia que el presidente goza del privilegio del acceso a fuentes financieras y viajes para su beneficio personal. Esta tensión es la razón por la cual, en los congresos, el presidente no puede contar con la solidaridad de su propia directiva. Ocurre que de ésta misma surgen

las voces más críticas y las denuncias más ásperas, como hemos podido observar.

La democracia formal en las asociaciones de tipo “federación indígena” ofrece a ciertos representantes elegidos las mismas oportunidades de corrupción que las que la democracia formal nacional ofrece a los representantes nacionales y políticos de toda índole. Ambos tipos de políticos actúan motivados por el dinero al cual tienen acceso, sea el que formalmente compensa sus labores, sea el que orienta sus actividades y las hace depender de empresas, grupos de poder, instituciones financieras u ONGs. Ambos tipos de políticos no sólo están corrompidos materialmente, financieramente, sino también ideológicamente, en la medida en que acogen y sustentan — con sus votos o con sus acciones — opciones, discursos ideológicos y raciocinios conformistas que no son propios de las bases que los han elegido, sino de los grupos de poder que los promueven y, con ellos, definen las condiciones de acceso al financiamiento oculto (prebendas, estímulos...) o abierto (p.ej. préstamos internacionales, proyectos de desarrollo). La adopción de los discursos dominantes sobre la economía liberal, el desarrollo, la sostenibilidad, la interculturalidad, la gobernabilidad, la democracia y la justicia, etc. procura al político nacional la “honorabilidad” para que sea reconocido como “políticamente culto” y como igual entre sus pares (la complicidad y sinergia entre los políticos de todos los partidos) y al dirigente indígena le confiere el mérito de ser reconocido por los organismos financieros como interlocutor valedero (a condición, precisamente, de olvidar e ignorar la lógica de vida bosquesina, — que nunca ha interesado ninguna ONG “comprometida” con “los indígenas”!) — y susceptible de drenar “fondos de desarrollo” (en su provecho personal, él de otros dirigentes convertidos en oficinistas tecnócratas y de sus asesores “expertos”).

Para los comuneros que nos hacen escuchar sus voces en sus comentarios ocasionales de la vida diaria, la “federación” es una palabra que les sugiere frustración y descontento. Los comentarios son siempre negativos, críticos: “los dirigentes no hacen nada, sólo aprovechan, son unos inútiles, nunca nos visitan, no proponen nada, no hay mejora; no sabemos para qué sirve la federación”. A lo mejor, se habla de “mejorar la federación; los dirigentes deberían buscar asesores que les aconsejen; se les debería capacitar”; y se sueña de una “federación fuerte y respetada”, “reconocida por las autoridades”, y de “dirigentes responsables, honestos”. Sin embargo, a pesar de esta visión negativa, las comunidades siguen cumpliendo con los requisitos formales para mantener su federación funcionando. Los comentarios que citamos no dicen toda la verdad. La

parcialidad de la verdad explícita nos incita a buscar la parte de la verdad implícita que motiva a los comuneros a hacer todo lo necesario para que la federación siga existiendo formalmente.

*En sus 20 años de existencia, la FECONA se ha vuelto, para una gran parte de los comuneros, una “fuerza” y un “potencial” de “sus bases” que son reconocidos por las autoridades municipales, regionales y nacionales (por sus lazos organizativos con ORPIO y AIDSESP), pues ella es capaz de drenar ciertos recursos (p.ej. para la organización de los congresos, para talleres y, anteriormente, para proyectos...) y de atraer políticos, “ingenieros”, promotores etc., sino siempre hacia toda la cuenca, por lo menos hacia la sede. Más allá de esta capacidad de logros en la sociedad nacional, los comuneros son sensibles al juicio, que los “mestizos” de la capital de distrito, Pebas, expresan; les importa el buen renombre de su federación y quieren que los “mestizos” la respeten.*

*Cuando un periodista de Radio Pebas — una emisora local — habló públicamente de la “Feona”, en un momento de conflictos internos en la directiva de la FECONA, el secretario de relaciones públicas y propaganda fue inmediatamente enviado a Pebas para que intervenga en la emisión de dicho periodista, denuncie la calumnia y enderece la fama de la federación. Los comuneros de la cuenca que todas las noches escuchan el programa de este periodista estaban descontentos y afligidos de que un “mestizo” se burle de la organización indígena.*

Pero, tal vez, la limitada eficiencia de la FECONA y su renombre no serían suficientemente motivadores para que las comunidades participen en los ritos democráticos periódicos formales (congresos, elecciones) que garantizan su existencia. El hecho que estos ritos sean financiados por instancias exteriores, ciertamente, no es ajeno a su perpetuación. En previsión de un congreso, el presidente dirige sus plegarias a la municipalidad distrital, a la ORPIO y a alguna ONG con el fin de recibir alimentos para que los delegados coman durante los tres días del congreso y gasolina para que éstos se desplacen al lugar del congreso y luego retornen a su comunidad. Por consecuencia, los delegados disfrutaban de un viaje

y de tres días de buena alimentación gratis, además de encuentros con amigos, charlas, diversión (la satisfacción de la socialidad) y, lo que no falta, sobre todo en la clausura, de borrachera nocturna.

El autofinanciamiento y el autoabastecimiento de un congreso no son *a priori* imposibles. Con la debida previsión, planificación y organización de parte de los dirigentes, cada delegación podría recabar fondos en su comunidad para comprar gasolina, cazar y pescar para llevar mitayo y pescado al congreso, recoger plátano y yuca para alimentar a los congresistas y juntar fariña, almidón y masa de yuca para darles de beber. Pero los dirigentes no toman esta iniciativa. Ellos ven su función no en la organización de las bases, sino en la redacción de solicitudes: “conseguir ayuda” o “apoyo” es la prueba de un buen dirigente. La autonomía material y financiera de la federación no es un objetivo indígena; la federación más bien es un instrumento para drenar recursos desde la sociedad regional y nacional hacia la cuenca y hacer disfrutar a los comuneros.

Estos gozos materiales no excluyen que un delegado también tenga satisfacción cuando interviene en el congreso. Pero para diagnosticar con precisión de qué satisfacción se trata, cabe examinar qué tipo de interacciones sociales se están realizando en una reunión de comuneros provenientes de diferentes comunidades. De hecho, esta reunión constituye un marco social de la palabra particular y diferente del que los comuneros experimentan en su comunidad y en su vida diaria, diferente inclusive del marco social de la palabra de las asambleas comunales. A fin de comprender la particularidad del marco social del congreso, debemos anticipar el análisis del marco social de las asambleas comunales. Por contraste comprenderemos la diferencia y la satisfacción particular que ofrece el congreso a un delegado que toma la palabra en él.

La asamblea comunal pone en contacto directo, en un mismo lugar y en un mismo tiempo, al conjunto de los comuneros adultos (a veces acompañados de niños pequeños), quienes, en la vida diaria, sólo se encuentran, conversan e interactúan en grupos más pequeños o se cruzan y se saludan entre dos. En las asambleas no todos los comuneros o comuneras toman la palabra; muchos asistentes, hombres y mujeres, quedan callados.

*En **SR** los hombres son los que más intervienen en público; las mujeres comentan en voz baja.*

*En **SE**, la mujeres kichwa casi nunca hablan en las asambleas.*

*En PH, en cambio, las mujeres son las que con más frecuencia toman la palabra.*

Lo que los comuneros expresan en las asambleas son opiniones personales sobre un asunto planteado por el presidente o teniente gobernador. Estas opiniones son formuladas de manera neutral y distanciada, sin que el hablante manifieste ninguna pasión o interés particular. Se evita expresar críticas a otras personas o denunciar actos asociales que han afectado algún comunero, como p.ej. un robo. Los comuneros saben que, si atacan a alguien, su familia se lanzaría contra el denunciante. Todos los comuneros están conscientes de la eficiencia de los lazos de solidaridad, que, apenas un hecho conflictivo enunciado, entrarían en acción y darían mayor alcance social al conflicto. Como en las comunidades no existe ninguna instancia de arbitraje capaz de mediar entre partes en conflicto y apaciguar el odio nacido del conflicto, los comuneros se inhiben de toda palabra que pudiera llevar a un enfrentamiento. Las sospechas y el rencor se liberan en los chismes a los que dan lugar las visitas y los grupos de trabajo en las mingas, es decir, la conversación entre personas de confianza y en pequeños grupos de amigo/as, pero la asamblea comunal, que abarca el conjunto de los grupos de solidaridad, reúne y pone cara y cara a todos los comuneros entre los que precisamente no existe el mismo grado de amistad o afinidad y entre los que puede haber conflictos o rencores latentes. Una asamblea es un terreno caliente, potencialmente conflictivo, en donde cada uno se mueve con cuidado. Controlar a un dirigente comunal, verificar si ha cumplido, pedir cuentas de sus gastos son acciones mal vistas, que son tomadas como insultos personales y muestras de una desconfianza que hiera al dirigente. El dirigente eludirá de responder, contentándose a invitar a los comuneros que vayan a ver ellos mismos. Detrás de todas las conductas personales en la asamblea manda el respeto de la libertad de cada uno que no tolera ni órdenes, ni sospechas, ni cuestionamiento alguno dirigidos a otro comunero o a un dirigente. Denuncias o acusaciones son infracciones a esta regla de respeto que en una asamblea es más difícil observar que en los tratos cotidianos entre pocas personas. Los lazos de solidaridad, por un lado, y el principio de la reciprocidad, por el otro, hacen que cualquier palabra irrespetuosa de la libertad personal sea sancionada y reciprocada por familiares y amigos. Basta que unos comunero/as hayan “mingueado” en el día y estén bajo el efecto del masato para que, si participan en la noche en una asamblea, estalle un conflicto bullicioso provocado por el alcohol y la desinhibición de las lenguas. Cómo se atribuye el conflicto

a la borrachera, no tiene mayores consecuencias y se espera que las voces se calmen.

La asamblea comunal, desde luego, no es un lugar de “discusión democrática”, abierta, franca, donde se analizaría una problemática, se evaluaría diferentes alternativas de acción posible, y, finalmente, se formaría una decisión mayoritaria que, luego, todos los comuneros reconocerían y acatarían. La asamblea comunal, más bien, es un marco social — que se ha instaurado en las comunidades en los últimos cincuenta años — que inhibe más que libera la palabra, pues crea una situación de convivencia comunal global y casual que es distinta las situaciones de convivencia personal o grupal en la vida diaria y que restringe el ejercicio de la palabra. El respeto de la libertad personal y el principio de la reciprocidad (en lo positivo y lo negativo), con su configuración social de los grupos de solidaridad, imprimen la dinámica inhibidora a este marco social de la palabra.

Toda intervención en la asamblea comunal es la voz personal de un comunero, quien, como comunero, en cada momento, está relacionado de múltiples maneras con todos los comuneros; los comuneros están atentos, en primera instancia, al tipo de relación que esta voz está actualizando con cada uno de ellos; el contenido de su palabra es de importancia secundaria. “Hay que hablar bonito, menos importa lo que dices, pues, en el fondo, ya se lo sabe y en seguida se lo olvida cuando habla el siguiente; en cambio, el ambiente que crea tu palabra puede durar, cuando anima con calma a los espíritus o los calienta con rabia,” podría ser un consejo bosquesino. Los afectos duran más que los argumentos; además, estos últimos, en una sociedad donde todos se conocen y tienen la misma forma de conductas y el mismo estándar de vida, son de antemano conocidos; los contenidos de los discursos no son novedad, no hacen descubrir nada nuevo, ni aportan información nueva, la forma de raciocinio que los sustenta es el pensamiento de todos. Lo que puede variar y lo que influye sobre los oyentes es precisamente el uso afectivo que un comunero hace de su palabra. Por eso, la asamblea es, de hecho, un rito de interacción social discursiva que conjura la armonía social, practicando el respeto de la libertad personal de cada uno y cuidando la reciprocidad entre personas y grupos de solidaridad. Parte de la armonía social son los acuerdos comunales consensuales; pues acuerdos mayoritarios siempre implican oposición y conflicto.

La satisfacción subjetiva de un comunero que toma la palabra en una asamblea comunal sólo puede consistir en contribuir con su discurso a la armonía social y el consenso comunal. Y para eso no faltan

las palabras: “nuestra comunidad”, “unidad”, “todos juntos debemos trabajar”... Pero, no todos los comuneros comprueban en los actos que tienen un compromiso con toda la comunidad. La asamblea comunal “celebra” verbalmente la unidad, que en la realidad práctica no existe. El consenso en las decisiones es parte de esta celebración. Por eso, los discursos formales y rutinarios de los dirigentes comunales elegidos se limitan a enunciar el propósito de un acuerdo de tal manera que todos, al final, lo acepten casi tácitamente, sin que sea necesario proceder a la votación.

*En **SR**, nunca se vota en las asambleas comunales; no se determinan mayoría y minoría; se llega siempre a un acuerdo consensual que, luego, es respetado parcialmente por los comuneros.*

*En **SE**, el pastor interviene con voz orientadora, aconseja y se hace escuchar, no como una orden, sino como un “consejo” que muchos respetan.*

*En **PH** observamos a un ex-dirigente de ORPIO quien se preocupa por una “mejor” organización comunal y quien interviene con mayores argumentaciones y explicaciones en las asambleas, tratando de “concientizar” a los comuneros. Pero los comuneros poco le hacen caso; lo sienten como una persona demasiado “drástica”, impositiva. El curaca no anima las asambleas comunales, poco interviene y no manifiesta preocupación por la comunidad como un todo. En cambio, es muy activo cuando organiza las actividades del grupo de folkloristas y artesanos que lidera y que es una fuente de ingresos regulares en la comunidad. Este grupo abarca la mayoría de los comuneros, por lo que el curaca tiene un alcance social casi general en la comunidad. De él depende el mantenimiento y la reconstrucción de la maloca, la casa ceremonial huitoto, donde los folkloristas producen sus bailes delante los turistas y donde se realiza el mercado de artesanías. De él depende el entrenamiento de los folkloristas en cantos y danzas y la organización del mercado artesanal y el orden en la recepción del grupo de turistas.*

Importa notar que, al terminarse una asamblea comunal, los comuneros se van a sus casas sin señales de satisfacción: callados, sin risa, sin chistes, más bien parecen indiferentes o aburridos. Eso nos hace pensar que la asamblea se vive siempre como una situación de frustración y no como una situación de satisfacción. La confrontación entre comuneros entre los que existen conflictos latentes y que en la vida diaria se evitan despierta la gana de hablar, de denunciar y reclamar; pero el respeto de la armonía social y el temor a las represalias de la familia inhibe la lengua. La tensión está viva, pero no puede descargarse. Además, cualquier opinión personal, expresada con un poco de ánimo o pasión, puede ser interpretada de manera inamigable e impositiva por otro comunero. La asamblea es un terreno potencialmente hostil. Más fácil y cómodo es callarse, — lo que hace la mayoría: la asistencia es en alto grado pasiva. Los participantes activos intervienen con cuidado y tomando su precauciones retóricas.

Esta visión de la dinámica subyacente a las asambleas comunales es congruente con lo que dijimos de los grupos de solidaridad que son los grupos sociales reales, por implicar actividades distributivas, laborales y ceremoniales, lo que la comunidad en su conjunto precisamente no hace o sólo lo logra hacer casualmente. El desarrollo de las asambleas comunales muestra que la armonía social a nivel comunal no es el producto de conductas personales activas (que serían movidas por una supuesta solidaridad comunal), sino más bien de conductas pasivas inspiradas más por el temor de los otros (los que pertenecen a diferentes grupos de solidaridad) que por un ánimo alentador y solidario. En este sentido, la asamblea comunal es más un rito de evitamiento social, que un rito constructivo de lazos sociales.

Esta experiencia fundamentalmente frustrante explica también la generalmente escasa asistencia en las asambleas comunales. Muchos comuneros simplemente se quedan en su casa; algunos mandan a su mujer o un hijo para que luego les cuente. Pero el evento en si mismo no es atractivo. Aparece como un “deber” formal, al cual, en lo posible, uno se sustrae. Mayor asistencia se observa cuando los comuneros están avisados que se les informará sobre algún asunto exterior: una visita, un oficio municipal, un “proyecto” o cuando se planifica la celebración de un aniversario o campeonato. La función principal de la asamblea es entonces informar, y los comuneros van a escuchar la comunicación de la boca del presidente o teniente gobernador.

La situación vivida en un congreso de la federación es distinta de la de una asamblea comunal. En el congreso se reúnen dos o tres

delegados de cada comunidad base — son 13 comunidades en el caso de la FECONA — y la junta directiva de la federación. Los delegados y dirigentes se conocen todos, pero no existen *a priori* lazos de solidaridad que les reúnan y dividan en grupos y que tengan su raíz en las prácticas diarias de convivencia. Los delegados se conocen por encuentros casuales y visitas en Pebas o entre comuneros de comunidades distintas. Pueden existir, inclusive, relaciones de parentesco o de alianza matrimonial entre algunos delegados, pero generalmente son relaciones más lejanas, distendidas, que no se alimentan de una solidaridad constantemente experimentada y comprobada en la vida diaria. Desde luego, un delegado que toma la palabra en el congreso interviene siempre como una persona que afirma su autonomía — su libertad —, pero esta libertad no está inhibida por ningún temor de represalias de parte de familiares o amigos del dirigente criticado y atacado. Ningún participante en el congreso — delegado o dirigente — puede contar con un apoyo solidario de otros asistentes. Todos — y sobre todo los dirigentes — están socialmente “desnudos” y expuestos a una crítica liberada de la inhibición por respeto de la autonomía y por cuidado de la reciprocidad y solidaridad. Esta situación explica porque observamos que, eventualmente, la pasión de la envidia se expresa sin freno frente a los dirigentes, no de parte de todos los delegados, de parte de los más animados. No por eso se profieren insultos, pero, sí, se dicen cosas en público y a la cara de los dirigentes que en un diálogo interpersonal nunca se dirían (salvo en estado de ebriedad). Algunos responsables de ONGs deducirían de eso tal vez que se trata, precisamente, de una práctica democrática “sana”, “franca”, “abierta” y “sincera”. Quien ha escuchado las intervenciones en un congreso y conoce a sus autores (su pasado, sus antecedentes como dirigentes...), quien además ha visto de cerca el funcionamiento de la directiva en acusación, se da cuenta en seguida que lo que anima a los delegados no es ninguna intención “sana” sino la sorna; con sorna expresan su envidia alimentada por rumores y sospechas.

En este ambiente de ambiciones envidiosas y de voces libres desinhibidas, es imposible hacer prevalecer una voz reflexiva. Ningún delegado procede o invita a un análisis sereno, cuidadoso y objetivo. Una supuesta necesidad de conciencia reflexiva no existe, o solo muy escasamente.

*El autor de estas líneas y el colaborador NV han tratado en los congresos evaluar el pro y el contra de una propuesta discutida, argumentando, claro está, según “nuestra”*

*racionalidad urbana. También hemos intervenido para hacer respetar acuerdos de congresos anteriores y dar a la federación cierta coherencia institucional. En ambos casos, ha sido un esfuerzo vano; fuimos “oídos” (no escuchados), luego se dio la voz a la siguiente persona, que no reaccionó a nuestra propuesta, sino dio su opinión personal, autónoma, sin referencia alguna a lo que nosotros u otros habían dicho anteriormente.*

El congreso da a cada participante la oportunidad de gozar de su autonomía, de su libertad de manifestar lo que en esta situación le está permitido de sentir y expresar frente a un público que es “nadie”, siendo muchos y de todas partes. No todos los participantes están conscientes de esta libertad; muchos adoptan las conductas rutinarias de la vida comunal. Hay delegados que se quedan callados y asisten más como espectadores que como participantes. Otros intervienen de manera formal y respetuosa, como si estuvieran en una asamblea comunal. Pero algunos aprovechan del “no man’s land” que es el congreso, de la ausencia de los lazos sociales que habitualmente enmarcan cada persona en la vida diaria comunal e inhiben la manifestación de la agresividad, y se lanzan contra los dirigentes con toda la pasión de una envidia alimentada de rencores acumulados para denunciar su incumplimiento, sus malversaciones, su corrupción, puesto que, como ya lo dijimos, los rumores y chismes sobre estos temas son constantes y circulan entre todas las comunidades. Los delegados que gozan de esta desinhibición de las relaciones sociales habituales crean un ambiente de pasión desenfrenada que pronto arrastra a otros delegados. Se trata entonces menos de aportar opiniones, criterios o argumentos para sustentar una causa o contribuir a una decisión bien pensada, que de afirmar su autonomía personal absoluta dando expresión a sentimientos habitualmente censurados o sólo permitidos en conversaciones confidenciales y chismes. Se trata de un gozo personal egoísta y público de una libertad de expresión afectiva para la cual la vida diaria en la comunidad no ofrece la oportunidad.

Esta libertad personal de los delegados de intervenir en el congreso “a su gusto” no está, además, limitada o canalizada por ningún encargo explícito y formal de la comunidad. Los delegados, como dijimos, llegan al congreso sin mandato claro formulado por la asamblea comunal que les ha elegido. Fuera de la elección de los delegados, la asamblea no manda ningún mensaje específico al congreso. Ninguna consigna formal, ningún mandato explícito orienta las intervenciones de los delegados. Éstos han

sido elegidos, pero “representan” a la comunidad “con su persona”, no con un mensaje, un reclamo o una reivindicación “comunales explícitos. ¿Qué queremos decir con eso?

Los comuneros de una comunidad se conocen mutuamente, saben qué ocurre en su comunidad, comparten la vida diaria en un espacio restringido, pero que garantiza la autonomía de decisión a cada uno, comparten un mismo estándar de vida y se dedican al mismo tipo de actividades. No hay “problemas” que no todos conozcan. La homogeneidad de las experiencias prácticas diarias entre todos los comuneros hace que todos comparten los mismos conocimientos, un mismo estilo de vida, las mismas necesidades, satisfacciones y anhelos, aunque puedan priorizar “personalmente” ciertos aspectos: algunos quieren seguir extrayendo madera, otros trabajan por jornales en un proyecto de carretera, otros más están interesados en un proyecto de piscigranjas, etc. Pero la asamblea comunal no toma en cuenta las preferencias personales cuando elige, más bien asume que los delegados elegidos están informados de lo que ha ocurrido y ocurre en su comunidad, cuáles son sus “problemas” y cuáles los anhelos generales y diversos de los comuneros. Por esta evidencia, parece superfluo o redundante formular un mandato. Si todos saben todo por el sólo hecho de siempre haber convivido en la misma comunidad ¿porqué hablar de lo que es evidente para cualquier comunero? Se elige a personas que tienen cierta madurez, que gozan de cierto respeto o que tienen la habilidad de expresarse, o a un joven “serio” para que aprenda. Los comuneros, entonces, saben que cada elegido, por ser comunero, hablará en el congreso de lo que preocupa a los comuneros y lo que todos conocen; no es necesario expresarlo en asamblea comunal, ni menos apuntarlo en un papel. La persona del delegado es la persona de un comunero y es como tal persona que habla; lo individual y lo social están reunidos en la misma persona, y ésta se manifiesta en el congreso con toda su autonomía: su inspiración, sus iniciativas, su temperamento, su pasión y, eventualmente, sus intereses personales (en caso de un maderero, p.ej.) aprovechando del marco social particular — desinhibidor, como hemos visto — del congreso para hacer valer su persona ante el amplio público proveniente de todas las bases. O dicho con otras palabras, el delegado “representa” en el congreso su comunidad, no por mandato “democrático” formal y explícito, sino simplemente como miembro de la comunidad con que comparte su experiencia vivencial cotidiana y una problemática homogénea.

Como, además, la realidad entre comunidades de una misma cuenca no difiere significativamente, la comunicación entre delegados

de distintas comunidades no tiene una carga informativa importante: todos hablan de cosas y asuntos que todos ya conocen; todos inciden en lo mismo ya sabido. Por eso, como en el caso de las asambleas comunales, los contenidos de las palabras pronunciadas sólo despiertan una atención moderada en los oyentes; su carga afectiva, en cambio, — libre de las censuras habituales en el ámbito comunal — es susceptible de animar el congreso más allá de lo que ocurre en las asambleas comunales.

Para un visitante exterior se presenta rápidamente la imagen de un caos o de un zafarrancho, por cierto, no permanente, sino interrumpido por momentos más calmados, aparentemente más ordenados, pero eso más por el surgimiento de cierto grado de indiferencia o de cansancio, que por razones de orden reflexivo y racional. El desarrollo del congreso obedece a impulsos afectivos y a sus repercusiones en las personas reunidas, no a la lógica racional de una temática o de problemas tratados con análisis y alguna sistemática.

Nuevamente, debemos constatar que la satisfacción inmediata y oportunista (pues aprovecha el marco social liberador de la palabra afectiva desenfrenada) del gusto personal es más importante que la perspectiva de una previsión o planificación explícita y detalladamente justificada, conforme a la lógica organizativa urbana, propia de una sociedad “compleja” y respaldada en lo escrito. Eso, no porque el bosquesino sería “irracional”, sino porque sus razones de reunirse e interactuar en asambleas se sustentan (1) en los principios (valores sociales) que regulan la convivencia social y grupal cotidiana en la comunidad y (2) en las evidencias compartidas — implícitas en la vida cotidiana (la homogeneidad del estilo de vida) — entre comuneros de una misma comunidad y de varias comunidades en una misma zona.

De esta manera, hemos puesto en evidencia que la democracia representativa, tal como la conciben los Estados modernos y como la promueven las ONGs, asesores y “expertos en organización”, no funciona conforme a sus principios formales que exigen la explicitación de opciones políticas y su adopción por el voto mayoritario en las unidades de base (comunidades, secciones locales de los partidos políticos), así como la transmisión, de abajo hacia arriba, de estas opciones siguiendo la jerarquía representativa piramidal y su ejecución por los dirigentes elegidos en cada instancia. En la sociedad bosquesina existen las instancias formales en cada piso de la pirámide, pero su funcionamiento real obedece, en lo que a las asambleas y congresos atañe, a los principios de la democracia activa bosquesina que hemos analizado previamente, y en lo que a los dirigentes atañe, al interés y egoísmo personales alimentados por las oportunidades

de corrupción propias a la economía liberal. Si, por un lado, el ejercicio de la democracia activa propia de la convivencia social bosquesina ha sabido adaptar e integrarse a las nuevas estructuras democráticas formales, introducidas en los últimos 40 años en algunas regiones amazónicas, sobre todo donde prevalece la población “indígena”, la corrupción, por otro lado, fomentada por la economía liberal y el acceso de los dirigentes a dinero, es tan característica para las organizaciones bosquesinas como lo es para la democracia formal a nivel estatal. Aun en la democracia formal de las organizaciones bosquesinas, la corrupción es consubstancial de su funcionamiento, pues es el factor principal que motiva cualquier actividad del dirigente. Un dirigente que no tiene acceso a fondos, no hace nada; y un dirigente que tiene acceso a fondos, siempre está tentado de malversarlos, drenando cuanto pueda — o se atreva — hacia su bolsillo personal.

La honestidad y el respeto del bien ajeno o colectivo son principios conocidos en todas las sociedades. La sociedad bosquesina no es una excepción. Existen discursos en lenguas indígenas que enuncian estos principios (por ejemplo en Huitoto: *Jiatima raana jetañeno!* “¡Cosa ajena no se toca!”), y existen discursos en castellano, marcados por la escuela y la herencia de los misioneros. Los “hermanos” evangélicos están más prolíficos en estos temas que otros comuneros. Los dirigentes corruptos, desde luego, saben lo que hacen. Por eso, observamos entre ellos también personas que actúan con reserva, que no abusan demasiado y aprovechan de manera moderada de las fuentes a su disposición. La palabra “préstamo” sirve para disfrazar el robo, pues deja entender que lo agarrado se devolverá, lo que nunca ocurre, — o sólo excepcionalmente; y los delegados que escuchan en el congreso la rendición de cuentas donde estos préstamos figuran no se hacen la menor ilusión sobre lo que realmente ocurre y los incluyen en la categoría de malversación. Es más difícil para un dirigente ser honesto con dinero que recibe y que debería entregar a un cliente o a la caja de la federación, pues el control posible es mínimo y la oportunidad seduce (como ocurrió con las sumas de los cheques de los Rimanacuy cobrados en la ciudad). La corrupción tiene matices y los dirigentes tienen comportamientos variables — de discretos y medidos hasta descarados y ambiciosos — frente a las oportunidades de aprovechar que se les presentan, pero la corrupción es un componente constitutivo del orden democrático formal que, como vemos, surge desde que este orden empezó a combinarse con la democracia activa bosquesina.

Hace unos diez años en algunas áreas y hasta hoy en día en otras, los “jefes” de una comunidad (presidente, teniente gobernador) tenían la costumbre de aprovecharse financieramente de su posición cuando llegaba

un maderero a pedir acceso a los recursos madereros de la comunidad. Bastaba con que el maderero entregase cierta suma de dinero al “jefe” de la comunidad para que éste le diese la autorización de extraerlos. Los comuneros sabían de este negocio, pero no reclamaban, pues también recibían dinero, pero se contentaban con los modestos ingresos por jornales de trabajo o por trozos de madera talada que les pagaba el maderero, sub-valorando siempre el producto y sobre-valorando la mercancía que él adelantaba (habilitación). Con mayor educación y capacidad de calcular y evaluar precios, con el nuevo discurso de valoración ambiental de la madera y con la ampliación del frente extractivo maderero en los últimos años, una gran parte de los comuneros se ha sensibilizado al valor de los recursos naturales y tomado conciencia de la escasez que se está instalando poco a poco. Los “jefes” de antiguo estilo, en muchas comunidades (¡mas éste no es un hecho general!), ya no pueden tratar los recursos de la comunidad como si fueran de ellos y “venderlos” a bajo precio a algún patrón maderero. Eso no impide que cuando una organización indígena decide cobrar una tasa al maderero para que pueda llevar sus trozos fuera de la cuenca, estos cobros son mínimos en comparación con el alto valor de la madera extraída.

### ***La presencia y la práctica de la democracia comunal formal***

Las comunidades bosquesinas mismas tienen un estatus legal, formal, anclado en las leyes nacionales de comunidades nativas y campesinas. La mayoría está inscrita en el registro civil y tiene tierras tituladas, comunales o parceladas. Como entidad reconocida por la ley, una comunidad debe reunir a todos sus miembros adultos en asambleas comunales para tomar decisiones “democráticas”, supuestamente valederas para todos, y elegir a sus dirigentes: presidente o teniente-gobernador, secretario, tesorero, vocales y, eventualmente, agente municipal; el curaca o apu, en las comunidades nativas, también es elegido, como “autoridad tradicional”, pero generalmente es un cargo permanente basado en el prestigio y las capacidades “intelectuales” que anteriormente hemos caracterizado. En el acápite anterior hemos mostrado que las autoridades elegidas, de hecho, carecen de “autoridad” y cumplen con una función meramente informativa y, a lo mejor, coordinadora al interior de la comunidad y, sobre todo, hacia y desde afuera.

En ciertas comunidades, el presidente o teniente gobernador “hace justicia”, impartiendo, por ejemplo, castigos de calabozo (SE, 28J).

También hemos visto que las decisiones de las asambleas, que muchas veces reúnen sólo una parte de los comuneros, no son acatadas por todos los comuneros y, a menudo, olvidadas en poco tiempo. La democracia formal a nivel de la comunidad es practicada mecánicamente — se cumple, con una participación muy variable, todos los rituales democráticos requeridos —, pero tiene poca repercusión en las prácticas cotidianas que más bien son motivadas por los principios inherentes a la democracia activa bosquesina. Este resumen merece, sin embargo, un análisis más amplio del papel real que cumplen las asambleas comunales.

Hemos mencionado en el acápite anterior que las decisiones mayoritarias de asambleas y reuniones no tienen fuerza constriñente para las personas que están en desacuerdo. Inclusive, las personas que se encuentran en la mayoría, no forzosamente ejecutan la decisión; pueden cambiar de opinión y parecer y actuar en función de sus ocurrencias posteriores a la decisión. El ejercicio de una “democracia participativa”, como la promueven ciertos agentes urbanos, supone que todo/as lo/as comunero/as asisten en una reunión, que todo/as lo/as comunero/as toman la palabra y participan en el debate sobre las propuestas que conciernen a todo/as y que, una vez discutido el pro y el contra, el voto mayoritario decide si o no se acepta la propuesta; esta decisión “debe”, a su vez, tener consecuencias para todo/as, pues, todo/as — los vencedores (mayoritarios) y los vencidos (minoritarios) — “deben” actuar conforme a la propuesta aceptada. Es eso el modelo de funcionamiento de la democracia “original”, directa, como la instauró la sociedad ateniense entre hombres libres en el siglo V a.J.C. y como se la sigue practicando en unos pocos cantones de Suiza. Es, desde luego, un modelo profundamente anclado en las tradiciones políticas europeas. Los promotores urbanos de este modelo en la sociedad bosquesina — que se trate de asesores o emisarios de una ONG o de agentes del Estado — asumen que este modelo tiene validez universal por ser la quintesencia de la democracia. Al mismo tiempo, desconocen los principios de la democracia activa que rigen la vida social bosquesina, de manera que les es imposible concebir una alternativa a su visión de la democracia, que, por satisfacerse de la tradición política propia a la sociedad urbana, llamamos “etnosuficiente”.

Los bosquesinos comprenden la lógica del modelo y lo aplican mecánicamente haciendo reuniones, escuchando, más que debatiendo, propuestas y votando decisiones. Pero, en la realidad, ni la asistencia a las reuniones, ni la participación en lo que no es un verdadero debate, ni la ejecución de las decisiones son obligatorias, sino sujetas al parecer personal. De esta situación resulta que las reuniones o asambleas tienen una función

informativa real (aunque limitada a los asistentes), pero carecen de una función organizativa y ejecutiva consecuente. Las asambleas comunales y reuniones de otros gremios institucionales son el lugar donde, en un tiempo compartido, todo/as lo/as comunero/as pueden — directamente o indirectamente (p.ej., cuando un marido manda a su esposa y un hijo mayor sin asistir él mismo) — recibir la información traída de un agente exterior (funcionario, promotor...), de un comunero que ha hecho trámites en la ciudad o de un dirigente comunal que toma una iniciativa y formula una propuesta.

*Aquí vale la pena relatar un tipo de experiencia que hicimos en la cuenca del Ampiyacu, pero que – estamos seguros – también se puede hacer en otras partes. Es asombroso con qué rapidez la noticia de un fallecimiento, de un accidente, de un asesinato o suicidio de un comunero, ocurridos en la comunidad más lejana o en Iquitos, y otras noticias de índole personal se difunden en toda la cuenca en menos de 24 horas, mientras que las informaciones dadas en una asamblea comunal sobre proyectos o personal investigador presente en la cuenca o sobre propuestas de asesoría y capacitación no se difunden y las personas que no habían estado presentes en la asamblea nunca sabrán lo que se dijo, se explicó y se aceptó en aquella. ¡Cuánta gente nos dijo que no conocía el propósito de nuestra presencia, cuando habíamos informado largamente sobre ello en una asamblea comunal! Esta comparación entre la difusión “automática” y veloz de cierto tipo de noticias y la no transmisión de información “oficial” nos demuestra claramente dónde reside el interés y donde el desinterés del bosquesino. Para los actores urbanos es ésta siempre una experiencia dolorosa, pero que escasas veces los incita a la reflexión, análisis y búsqueda de comprensión, ya que están tan imbuidos de la importancia de sus “proyectos” que son incapaces de cuestionarse a sí mismos cuando las conductas de sus interlocutores bosquesinos relativizan claramente la importancia presumida.*

Los comuneros vienen a la asamblea a escuchar y, ocasionalmente, formulan preguntas y hacen conocer su opinión. Pero, como las actividades posteriores lo demuestran, la decisión mayoritaria por voto no tiene fuerza constriñente, no motiva un compromiso personal de cada uno

de los comuneros. Los dirigentes comunales parecen estar conscientes de este hecho, pues observamos que, a menudo, después del debate, ni siquiera hacen votar a la asamblea o, siendo el consenso evidente por el ambiente del debate, lo terminan con la pregunta “¿estamos de acuerdo?”, a la cual responden gritos que sí, sin que se contara votos. Los dirigentes saben que sólo por consenso se logra cierta coherencia entre la decisión y su ejecución a nivel de toda la comunidad. Sin embargo, si, por esta vía consensual, una asamblea comunal acepta el proyecto presentado por un funcionario o el representante de una ONG, eso sólo significa que el promotor puede seguir adelante con su proyecto, mas no que todos los comuneros van a participar activamente en él. Por desconocer el alcance real de una aceptación comunal en asamblea, nace generalmente un primer malentendimiento entre el promotor y la comunidad.

El consenso, al cual los dirigentes comunales aspiran y que respetan, salvo en el caso de proseguir intereses personales, que quieren imponer por un voto mayoritario (con las consecuencias que hemos expuesto anteriormente), es, desde luego, la única forma política que cumple con cierta función social, con cierta eficiencia en la sociedad bosquesina, en la medida en que inicia y orienta actividades “comunales” para las cuales, digamos, una mayoría de los comuneros estarán motivados. Los llamados “trabajos públicos”, que consisten en mantener infraestructuras comunales como caminos, plazas, edificios, campos de fútbol etc. dedicando unas horas en un día fijado a un trabajo de todos los comuneros (o, por lo menos, una mayoría!), se han vuelto rutinarias en las comunidades, y su decisión es consensual, el presidente o teniente gobernador siendo la persona que propone qué trabajo se hará y en qué fecha.

Podemos preguntarnos ¿por qué razón las decisiones mayoritarias, tan fundamentales para el funcionamiento de una democracia concebida según la tradición “occidental”, no crean un compromiso comunal válido para todos sus miembros? y ¿por qué razón, aun las decisiones consensuales no tienen carácter obligatorio, vinculante, para cada comunero?

Ya disponemos de los elementos de la respuesta, pues ellos se derivan de los principios que rigen la democracia activa: el ideal de la autonomía y libertad de las unidades domésticas y de las personas adultas hace que ningún comunero reconozca autoridad de mando ni a otras personas, ni a la asamblea comunal, que fue introducida a las comunidades por promotores urbanos. Siempre es el comunero mismo que decide en última instancia lo que hace o no hace, según su conveniencia y gusto. La autoridad comunal institucional — p. ej. una decisión de asamblea — puede orientar su decisión en la medida en que le plantea su acato

o no acato, pero no la determina, — si no es que ya la ha olvidado completamente, en cual caso ni siquiera se le plantea esa alternativa. Vemos hasta qué punto puede llegar la indiferencia del comunero hacia las decisiones comunales.

Por otro lado, hemos visto que, frente a la “anarquía”, que resultaría de la aplicación exclusiva del principio de autonomía y libertad, la reciprocidad funda servicios mutuos entre comuneros, generalmente, en el marco de grupos de solidaridad, más no a nivel de toda la comunidad. Se trata de lazos sociales identificados con personas conocidas, parientes, vecinos o amigos, es decir, lazos con una carga afectiva específica y “positiva” frente a cada persona. Las relaciones sociales que se nutren de la reciprocidad y del afecto concomitante sólo se extienden a un grupo de comuneros, no a todos los comuneros; por esta razón hemos acordado la importancia debida a la noción de “grupo de solidaridad” como entidad en la cual se practica la reciprocidad, y la hemos opuesta a la “comunidad”, que los promotores suelen considerar como una entidad homogénea y en sí misma solidaria, — ¡lo que precisamente no es el caso!

En el marco de un grupo de solidaridad, observamos que la palabra intercambiada logra fundar un compromiso. La invitación a una minga o a un “baile” y su aceptación por el invitado tienen consecuencias prácticas: el invitante cumplirá con proveer la comida y bebida y el invitado prestará los servicios esperados en la fecha, en la hora y en el lugar fijado por el invitado. Si un comunero pide un servicio a otro comunero (un producto alimenticio, una herramienta prestada), lo hace dejando sobre-entendido “después te lo devuelvo”, — una frase que también expresa un compromiso al que no faltará. El grupo de solidaridad, desde luego, constituye un marco social de la palabra comprometida, es decir, un marco que implica un conjunto de relaciones sociales basadas en los principios de libertad y reciprocidad y en la satisfacción común de la movilidad, la sociabilidad y el consumo en el cual la palabra — fuera de otras funciones — asume la de comprometer las personas con las actividades o servicios convenidos. En este *marco social de la palabra comprometida*, el discurso de los sujetos compromete su actividad; la palabra se cumple en el acto acordado. Eso, precisamente, no es el caso de los discursos pronunciados en la asamblea, o sólo parcialmente, aun cuando se ha manifestado consenso.

En la medida en que la comunidad como un todo carece de este espesor social, afectivo y motivador vivencial que es propio a los grupos de solidaridad, entendemos que la palabra, pronunciada en el espacio comunal, social y afectivamente parcelizado (por los grupos de solidaridad), carece de motivación global para la acción y, por ende,

queda vacío de compromiso. Las comunidades, desde luego, carecen de una solidaridad comunal o logran manifestarla sólo ocasionalmente. A este respecto es de notar que la solidaridad comunal se manifiesta con mayor dificultad y escasez en el marco de la comunidad misma, cuando vemos las irregularidades personales en los “trabajos públicos”. En cambio, cuando la comunidad debe aparecer como tal y en su conjunto frente a otras comunidades vecinas e invitadas o frente a interlocutores foráneos, este decir, cuando la comunidad se manifiesta hacia afuera, organizando fiestas de aniversario, campeonatos de fútbol, o aprobando proyectos, entonces los consensos y las actividades comunales suscitan mayor motivación y participación entre todos los comuneros.

Esta manifestación sólo casual de una solidaridad comunal — y con ella, la manifestación sólo casual de un discurso comunal con compromiso — explica no sólo el funcionamiento meramente informativo y mecánico de las instituciones comunales (“democráticas representativas”), sino también los fracasos en los últimos 50 años de todos los proyectos “comunales” promovidos con tenacidad ciega por organismos estatales y privados: chacras comunales, tiendas comunales, botiquines comunales, crianzas comunales, etc.; — proyectos que todos han sido aprobados por las comunidades, pero ejecutados sólo por una parte de los comuneros, luego, abandonados al finalizar el flujo financiero y material (herramientas, pagos, bienes de consumo...) aprovisionado desde la ciudad.

En el acápite anterior ya hemos examinado la dinámica discursiva de las asambleas comunales y ubicado los factores inhibidores de la palabra en los principios de la democracia activa y la existencia de grupos de solidaridad; luego, la hemos comparado con la dinámica discursiva de los congresos de las federaciones, constatando los factores desinhibidores de la palabra que ofrecen mayor libertad de expresión a la afectividad, sobre todo, a la envidia frente a la corrupción — o sospecha de corrupción — de los dirigentes. Estos marcos sociales institucionales de la palabra, introducidos por promotores urbanos y adoptados por los comuneros (pero dándoles su propia dinámica y funciones), son la señal para los bosquesinos que “ya estamos organizados”, lo que equivale a “ya estamos civilizados”, frase que se puede escuchar en los pueblos indígenas. Con esta expresión, los bosquesinos reconocen que este tipo de organización no tiene origen en su propia historia, sino es la imitación de un modelo traído de la ciudad. Al mismo tiempo, estas frases manifiestan que la organización social real de la vida cotidiana — la sociedad bosquesina como democracia activa — no merece llamarse “organización”, no es reconocida como “organización” por los mismos

comuneros. Los principios de la democracia activa que hemos analizado más arriba carecen de reconocimiento de parte de los actores sociales que los practican, de manera que “autonomía”, “libertad”, “solidaridad”, “reciprocidad”, “generosidad” y “autoridad real” — si bien son a menudo implícitos o alusivos en el habla diario que expresa apreciaciones positivas o negativas (críticas) de conductas — no son percibidas como elementos organizativos que se contraponen a o se integran “a su manera” en los marcos organizativos institucionales de origen urbano. Los bosquesinos nunca han hecho el análisis de su propia sociedad, nunca la han “objetivada” en su propio raciocinio y lenguaje; no existe un discurso bosquesino explícito sobre las propiedades de su organización social; en su uso de la palabra “organización” siempre se refieren al modelo urbano, como si, sin el modelo urbano, ellos no tuvieran organización social alguna. Están privados de los medios verbales para expresar y afirmar los principios que rigen su convivencia social, y esta privación de herramientas discursivas para reconocerse a sí mismos, esta privación de voz sobre “lo propio”, en contraste con “lo urbano”, es el efecto de la dominación de la sociedad urbana, la que ha acaparado el discurso sobre la sociedad imponiendo sus criterios organizativos como los únicos que merecen reconocimiento y afirmación por ser eslabones básicos en su visión burocrática y administrativa, dizque “democrática”, de la sociedad. Estos eslabones básicos son instancias organizativas y administrativas que tienen nombres que los bosquesinos han aprendido: “asamblea comunal” y “autoridades”: “presidente” o “teniente gobernador”, “secretario” etc., “reglamento”, “oficio”, “solicitud”, etc. Sin embargo, a estas instancias y órganos institucionales, como hemos visto, los bosquesinos dan su vida propia aplicando y experimentando la democracia activa, que se sustenta en los principios de libertad, autonomía, reciprocidad, generosidad y autoridad real. Los bosquesinos nombran y manejan estas instancias institucionales, pero con contenidos sociales y afectivos propios de su sociedad.

### ***La presencia y la práctica de la democracia institucional local***

Existen otras instituciones o agrupamientos institucionales en el seno de las comunidades que tienen el propósito de fomentar la “participación democrática” de los comuneros en asuntos que, supuestamente, interesan a todos. Mencionamos la Asociación de Padres de Familia (APAFA), que supervisa el funcionamiento de la escuela o del colegio (evalúa y critica

a los maestros, al director de escuela...) y coordina los apoyos materiales (materiales de construcción, aportes a celebraciones...), pero no se preocupa por los contenidos escolares que son definidos por el Estado. El Vaso de Leche es, generalmente, un grupo de mujeres que administra los víveres donados por el Estado para la alimentación de los niños escolares, madres gestantes y ancianos y organiza por turno la preparación de las comidas. El Club de Madres ha nacido a consecuencia de los numerosos proyectos de ONGs, que cuestionan la supuesta desigualdad entre el género masculino y el femenino y pretenden obrar en favor de las mujeres; los Clubes de Madres suelen promocionar “actividades económicas” de las mujeres. Los clubes deportivos existen en todas las comunidades, pero asumen funciones diversas que ilustran la creatividad e innovación social de la sociedad bosquesina. Las “iglesias” son, generalmente, organizadas por un pastor (evangélico) o un promotor cristiano (católico).

Con excepción de los clubes deportivos, ninguna de estas asociaciones o agrupamientos se ha originado en las comunidades; todos han sido creados por promotores o capacitadores urbanos (Vaso de Leche, Club de Madres, iglesias) o siguiendo directivas ministeriales (APAFA).

*El Vaso de Leche en PH funciona con mujeres interesadas por recibir una recompensa por sus servicios y mientras que duren las donaciones alimenticias del Estado. En la misma comunidad, la iglesia existe porque un pastor, formado por el Instituto Lingüístico de Verano, una institución misionera evangélica fundamentalista norte-americana, la promueve con el apoyo material de misioneros de Estados Unidos y de Suiza. De este apoyo resultaron la construcción de una iglesia en “material noble”, un pozo artesiano, la organización de cursos teológicos, la oferta de formación de nuevos predicadores, etc. El Club de Madres, en cambio, se ha desvanecido poco a poco, cuando desapareció la ONG que lo había organizado y capacitado a las mujeres en costura — hoy, ninguna mujer cose su ropa a pesar de haber aprendido hacerlo — y después de unas pocas iniciativas productivas (chacra colectiva para conseguir ingresos en 2003). La APAFA, en cambio, se reúne regularmente porque el director de la escuela o del colegio la convoca para exponer sus planes de trabajo, informar sobre gastos escolares y directivas del Ministerio de Educación y solicitar la colaboración financiera o laboral de los padres de familia. Sus reuniones más sirven para transmitir ordenes y*

*pedidos “desde arriba” que para que los padres de familia, “desde abajo”, tengan injerencia y participación en el que-hacer escolar. Éstas sólo se manifiestan cuando los padres de familia, descontentos con el actuar de un maestro (borrachera, maltrato, incumplimiento, ausentismo), se deciden a redactar una queja al Ministerio de Educación acompañada de un pedido de remoción del maestro. Hasta la fecha no hemos observado que una APAFA reclame la venida de un maestro por sus calidades profesionales, por ejemplo, por ser un maestro bilingüe e intercultural bien formado, pero que ha sido nombrado en una comunidad donde no se habla su lengua materna, o que haga observaciones críticas a los contenidos escolares, con la excepción del curaca que criticó la manera defectuosa de los maestros bilingües de enseñar la lengua huitoto.*

El caso de las quejas por maestros “malos”, elevadas desde la APAFA de Pucaurquillo hacia las instancias ministeriales, aparece como una iniciativa “desde abajo”, desde los comuneros, para asegurar a los hijos una mejor educación utilizando el poder democrático institucionalizado de la APAFA. Los padres de familia aprovechan de una institución democrática para participar activamente en la mejora de la educación escolar. Este tipo de iniciativa podría hacernos pensar que los comuneros han, a la vez, interiorizado, qué es una buena educación, qué importancia tiene el papel del maestro, y comprendido cómo ejercer su poder democrático en el marco institucional a su alcance, — la APAFA en este caso. Todo eso es aparentemente el caso. Pero un análisis más a fondo nos revela que, si bien los comuneros conocen el discurso sobre la buena educación y el buen maestro y si bien saben usar el poder democrático que el Estado ha puesto a su disposición, las motivaciones que impulsan estas iniciativas no tienen nada que ver con la preocupación personal de los padres de familia por una buena educación y buenos maestros, y que el poder democrático disponible es usado a fines propiamente bosquesinos.

Si los padres de familia vigilan a los maestros, es, según sus argumentos, porque quieren que sus hijos tengan una educación buena y regular. Pero ese argumento se revela a menudo “artificial”, conforme a un discurso imitativo aprendido, pues existe, frente a un ausentismo de los maestros, también un ausentismo de los alumnos que no siempre es sancionado por los padres. El motivo de la vigilancia a los maestros tiene su raíz más profunda en la “envidia”. El maestro es un comunero

privilegiado porque tiene un sueldo mensual con el cual no sólo vive con su familia, pero que invierte en actividades económicas como son: una bodega o la extracción de madera. Gracias a este sueldo, además, tiene acceso a crédito, puede tomar adelantos y comprarse calamina, cemento y ladrillo para modernizar su casa, adquirir un pequepeque o una cocina de gas, etc. Es decir que este sueldo le permite hacer gala de bienes “de lujo”, que muestran a toda la comunidad que puede elevarse encima del estándar de vida común de los comuneros. Si, además, no cumple con su horario y tiene un comportamiento incompatible con su oficio, el cual perjudica a los alumnos — gracias a sus recursos financieros puede tomar aguardiente todos los días (el alcoholismo entre los maestros es frecuente) —, entonces, la envidia encuentra buenas razones para “vengarse”. Aunque ella no trasparenca en el oficio escrito final, está presente en la “pasión” con que se trata el asunto en la APAFA y, fuera de ella, en conversaciones informales. Los principios de un buen comportamiento (cumplimiento, dedicación, seriedad) y de una conducta sobria, exenta de ebriedad, nunca son evocados en las asambleas comunales; nadie critica a nadie sobre estos temas; la tolerancia es ilimitada; el respeto de la libertad entre comuneros reina. ¿Porqué entonces esta intolerancia cuando se trata de un maestro? Porque tiene un sueldo, posee más cosas que uno, es un privilegiado que sobresale de la igualdad económica que hemos mencionado, y que, además, no comparte, no colabora con la comunidad, se mantiene alejado, “sobrado”, anda con camisa blanca, pantalón oscuro y zapatos lustrados, trabaja en la sombra y no se expone al sol y la lluvia, participa en el patio de la coca o en los “bailes” sólo cuando está borracho; de sano desprecia las “costumbres” bosquesinas. Razones suficientes para sentir rencor y envidia y querer sancionar y “vengarse” cuando la oportunidad se presenta. El ideal que subyace a esta reacción es el de la democracia igualitaria: el ideal de una comunidad en la cual todos hacen y tienen lo mismo, — ideal no siempre real, pero que la envidia y las acciones vengativas que ella inspira tratan de restablecer.

*En los pueblos awajún y wampis, con los que hemos empezado a trabajar en 2010 (más allá de la experiencia que teníamos con ellos en el marco de nuestra cooperación con el Programa de Formación de Maestros Bilingües e Interculturales [FORMABIAP] de AIDSESP y el Instituto Superior Pedagógico Loreto en Iquitos de 1987 a 1997), los maestros están confrontados con el peligro de ser denunciados como violadores de sus alumnas (hay un gran número de*

*denuncias de este tipo y maestros encarcelados por este delito, cuyas pruebas de por sí son algo problemáticas) o acusados de brujería (con lo que corren el riesgo de ser matados o expulsados de la comunidad). Los maestros que toman más iniciativas en organizar la comunidad y promover proyectos, en la medida que nunca todos los comuneros están de acuerdo con seguir el papel sobresaliente del maestro, se exponen a estas reacciones de la envidia que recurren al argumento de la “brujería” para anular esta posición sobresaliente, haciendo que el maestro, que percibe claramente el peligro, salga de la comunidad y la igualdad social y material sea restablecida.*

Que las razones aducidas en las quejas contra los maestros sean “buenas razones” en términos de la ideología de la educación oficial (salvo en el caso de acusaciones por “brujería”, claro está), es una mera coincidencia oportunista que el bosqueño sabe aprovechar por haber aprendido el discurso educativo urbano (sin por lo tanto haber interiorizado él mismo las conductas correspondientes en su vida diaria), — como también sabe aprovechar el marco institucional democrático de la APAFA para manifestar su poder y remediar, de alguna manera, a la desigualdad. El motivo verdadero, que mueve a los padres de familia, es la envidia. De esta manera, tanto el discurso dominante de la buena educación como la institución democrática son implementados a fines propiamente bosqueños. Sólo una observación superficial, que se limita a las apariencias formales, diagnosticaría que los bosqueños han interiorizado los criterios de buena educación y conducta (que, de hecho, no aplican ni en su propia familia, ni frente a otros comuneros) y los de una democracia participativa (que, sin embargo, no aplican en el marco de su vida diaria en la comunidad).

*En SR, los comuneros critican a los maestros por su impuntualidad y ausentismo, pero en la asamblea de la APAFA que el maestro preside y maneja estas voces no se hacen escuchar en público.*

Los padres de familia temen las represalias del maestro contra sus hijos en la escuela en el caso en que ellos se manifiestan personal y abiertamente de manera crítica frente al maestro. Para todos — comuneros y maestro — las relaciones y reacciones afectivas condicionan, en primera instancia, las conductas personales, pues son estas relaciones y reacciones que permean

el funcionamiento institucional. El supuesto carácter neutro e imparcial, formal y funcional, de una institución – escuela, APAFA, Vaso de Leche etc. – no es una realidad en las comunidades.

En el caso de la APAFA, hemos observado la misma ineficiencia social de los acuerdos tomados en asamblea que en las asambleas comunales.

*En PH hemos asistido un domingo a finales de abril de 2008 a una asamblea de la APAFA convocada por el coordinador educativo de Pebas. Fuera de escuchar las explicaciones del coordinador sobre el nombramiento de los diferentes maestros, los miembros de la asamblea — hombres y mujeres — han manifestado sus opiniones con muchas intervenciones, preguntas, propuestas y críticas. De ellas resultaron cuatro decisiones aprobadas por voto: (1) el nuevo director, que a pesar del inicio del año escolar no había aparecido, fue destituido y se eligió una maestra en su reemplazo; esta decisión fue redactada y firmada por todos los asistentes y enviada a la UGEL de Caballococha mediante el coordinador; (2) los padres de familia debían, durante el lunes y el martes, pintar las aulas con pintura que el coordinador iba a proporcionar; (3) los padres de familia debían terminar de matricular a sus hijos hasta miércoles; (4) las clases debían empezar el jueves. Ninguno de los acuerdos fue cumplido. El director nombrado, que es miembro de una familia extensa en PB, apareció dos días más tarde y ocupó su función como si nada hubiera pasado; la presidenta de la APAFA no se atrevió a comunicarle su destitución. Dos padres de familia empezaron a pintar el lunes las paredes exteriores de dos aulas, pero, aun sin acabar esta tarea, no volvieron a su trabajo el martes. Hasta miércoles, no todos los padres de familia habían matriculado a sus hijos. Y, finalmente, las clases no empezaron el jueves, ni el viernes.*

Clubes deportivos existen en las tres comunidades observadas. Son ellos las únicas instituciones locales que fueron creadas por iniciativa de los mismos comuneros en respuesta al gusto del fútbol y de las competencias inter-comunales, en las que cada comunidad se presenta bajo la bandera de su club, que lucha por el primer premio (siempre una suma importante de dinero), es decir, buscando, a la vez, la ganancia para los miembros del equipo y el prestigio para toda la comunidad.

El modelo organizativo, sin embargo, fue copiado de las instituciones urbanas. Cada club tiene su asamblea de socios y sus cargos electivos: presidente, secretario y tesorero.

*En PH y SE, los clubes no tienen otras actividades que organizar un campeonato en la comunidad o la participación en un campeonato en otra comunidad o en la ciudad, recoger entre los socios y, eventualmente, los comuneros las cuotas personales para los premios a distribuir, y repartir entre los jugadores los premios ganados.*

*SR, sin embargo, presenta una innovación notable en las funciones de su club de fútbol. Los socios pueden ser “alquilados” como equipo de trabajo al servicio de un comunero que los solicita y que los paga. El ingreso así obtenido no es repartido entre los socios trabajadores, sino se acumula en una caja, que sirve de “seguro social” a los miembros del club. En caso de enfermedad o de muerte de un socio o de un familiar suyo, esta caja asume los gastos. Los comuneros que no son socios pueden acudir también a esta caja en caso de urgencia, pero tienen que devolver la suma que se les ha prestado. La práctica deportiva en equipo y su unión competitiva opuesta siempre a la de equipos de otras comunidades han creado lazos de una solidaridad grupal que se ejerce fuera del ámbito deportivo, en el ámbito laboral, pero contra una remuneración grupal cuyo beneficio, para cada socio, es eventual y limitado a situaciones de emergencia (enfermedad, muerte). Esta solidaridad grupal, sin embargo, no es totalmente excluyente; los ingresos acumulados no sólo benefician a los socios; el resto de los comuneros tiene acceso a ellos, pero bajo otra modalidad, la del préstamo. Desde luego, el capital no se acumula para unos pocos — lo que podría causar envidia —, sino para todos, aunque sirviéndoles de manera diferenciada según han “trabajado” o no para obtener el dinero.*

*Se ha observado en otras comunidades bosquesinas que clubes de fútbol asumen labores en equipo, por ejemplo, en*

*los años 80, en la comunidad cocama de Arahuante (Bajo Huallaga).*<sup>18</sup>

Vemos que las relaciones de solidaridad y complementariedad, que exige un partido de fútbol y que se entrenan casi diariamente en los partidos que se juegan en la comunidad a finales de la tarde, han dado lugar en ciertas comunidades a una doble ampliación funcional: por un lado, se han aplicado al campo laboral remunerado, por el otro, se han puesto a disposición de una ayuda mutua — financiera — entre los socios, y, más allá, accesible a todos los comuneros. Ambos aspectos son complementarios, pues la remuneración laboral hace posible la ayuda financiera. Pero, así como el equipo deportivo “representa” toda la comunidad en un campeonato, también toda la comunidad es beneficiaria, y de la “gloria”, y de la “economía” del club. Se trata, entonces, de una forma de solidaridad comunal, motivada por el prestigio (“hacia afuera”) y practicada con medios monetarios (“hacia adentro”), que los mismos comuneros han inventado — sin asesoría urbana.

Estas experiencias nos revelan la creatividad social existente en la sociedad bosquesina que obra cuando una comunidad toma iniciativas propias, no inducidas “desde afuera”. Esta observación nos sugiere la pregunta, si, realmente, como lo pretenden los promotores urbanos políticamente motivados, las comunidades “necesitan apoyo” para organizarse “mejor”. ¿No podría ser que la sociedad bosquesina tiene suficientes recursos propios para organizarse a su manera en función de sus objetivos, y que los aportes organizativos repetitivos de los promotores urbanos — el modelo democrático formal — más bien inhiben y paralizan esta creatividad social? (Los comuneros se acostumbran a esperar todas las soluciones a sus problemas e inquietudes “desde la ciudad”, confirmando así a los promotores urbanos en su papel paternalista). En todo caso, el ejemplo del club deportivo en tres comunidades bosquesinas nos muestra que la organización bosquesina, cuando obedece a las motivaciones y prácticas sociales propiamente bosquesinas, es más rica en funciones sociales (deporte, trabajo, solidaridad grupal y comunal basada en la reciprocidad, servicio financiero, prestigio, relaciones inter-comunales, satisfacción diaria de la socialidad y motricidad...) que las instituciones “democráticas” locales, implementadas por promotores urbanos, que se

---

<sup>18</sup> Una variante de la función “mutualista” de estas creaciones organizativas bosquesinas (aquí, vinculadas al deporte en equipo) son las “sociedades agrícolas” de Tamshiyacu que no tienen función deportiva, sino productiva y que hemos mencionado en el tomo I y cuando tratamos de las formas de la reciprocidad. (Ver su descripción en: Will de Jong 1987).

han multiplicado en los últimos años, pero que no “crean” relaciones sociales cotidianas, vivenciales, más bien conducen a rituales mecánicos aprendidos, cuyos elementos, sin embargo, son “utilizados” para fines propiamente bosquesinos, aunque implícitos, que los promotores, luego, ni siquiera son capaces de diagnosticar. Por eso, fijándose en las apariencias, nunca saben lo que está realmente ocurriendo en una comunidad. Esta “utilización” a fines propios de elementos de las instituciones “democráticas” impuestas desde la ciudad, si no es la manifestación también de cierta creatividad social, es evidentemente el signo de cierta resistencia bosquesina a la civilización urbana y la afirmación y prueba del vigor de la lógica de vida subjetiva de los bosquesinos.

Vemos, entonces, que los múltiples mecanismos “democráticos electivos” que ofrecen la misma organización comunal, luego, las varias instituciones “democráticas”, instauradas por agentes urbanos, de practicar una democracia “participativa” sólo han dado lugar a una práctica mecánica, imitativa, no porque los bosquesinos “no comprenden”, sino, porque no les interesa, no les motiva, por no procurarles el gusto que sienten en la práctica de su *democracia activa*. Es esta práctica democrática activa, basada en el conjunto de los valores sociales bosquesinos que hemos evidenciado, la que permea todas las instituciones “imitadas” de la sociedad nacional de tipo urbano, en la medida en que, en el funcionamiento de estas instituciones, siempre dominan las *relaciones personales* sobre las impersonales.

La tecnocracia regional suele lamentar la ausencia de “formalidad” en el trato con las comunidades bosquesinas. El establecimiento de órganos democráticos representativos formales obedece al esfuerzo del Estado de “formalizar” la vida comunitaria a fin de poder articularla con sus criterios administrativos, por ejemplo, para implementar las escuelas con la “participación” de los padres de familia, para distribuir el Vaso de Leche, para reforzar, dizque, el rol de la mujer mediante los Clubes de Mujeres, para administrar una reserva comunal etc. Lo que acabamos de ver es que las *relaciones sociales funcionales e impersonales* (basadas en principios escritos) funcionan en las comunidades como *relaciones personales* en el marco de las prácticas de la democracia activa bosquesina y de su sustento lingüístico oral.

# CAPÍTULO VIII : RELACIONES SOCIALES PERSONALES VS. RELACIONES IMPERSONALES O FUNCIONALES

Lo que acabamos de exponer, nos obliga a un retorno sobre el tema de las relaciones sociales que habíamos abordado en el primer tomo. Los marcos sociales – comunales e institucionales – nos incitan a distinguir entre dos clases de relaciones sociales, de las que una predomina en la ciudad, la otra, en la sociedad bosquesina. Las relaciones sociales predominantes en la ciudad son *impersonales* o *funcionales*<sup>19</sup> (con relaciones personales marginales), las que predominan en la comunidad bosquesina son *personales* (con relaciones impersonales marginales). ¿Qué queremos decir con esto?

Hemos expuesto anteriormente que, en la comunidad bosquesina y en el seno de los grupos de solidaridad que reúnen mayormente parientes, las personas que colaboran en mingas, ayudas etc. se vinculan entre ellas con afectos primarios, es decir, los afectos que se forman (se diferencian), se canalizan (se orientan en función de las personas) y se expresan (en conductas, gestos y palabras), a partir del nacimiento, en el universo social ampliado de parientes que va más allá del padre y de la madre biológicos. En la vida diaria comunal, en las actividades cotidianas que hacen encontrarse y colaborar a los comuneros en grupos, estos afectos primarios, nacidos en la familia ampliada, subyacen a todas las relaciones sociales convivenciales y laborales. En la medida en que, en estos grupos, cada persona está percibida como una persona “entera”, “conocida”, “familiar” y “particular”, es decir, como una persona en todas sus dimensiones cualitativas particulares que suscitan siempre una disposición afectiva primaria (es decir propia a la vida “en familia”), llamamos las relaciones entre ellas “*relaciones personales*”. Las formas (culturales) de las conductas entre estas personas – los “buenos modales” bosquesinos – son

---

<sup>19</sup> A fin de ser coherentes con nuestra terminología conceptual, expuesta y explicada en los dos tomos de esta obra, preferimos hablar en este caso de relaciones funcionales, cuando también hubiéramos podido hablar de relaciones formales. Pero, en el primer tomo, hemos definido la cultura como el “universo de las formas”, por eso, y a fin de evitar una confusión, ya que “formal” podría interpretarse como “cultural” – idea que no viene al caso en el actual contexto –, preferimos utilizar la palabra “funcional” para referirnos a una relación social impersonal que tiene su sustento en las diferencias que hacen las leyes de las funciones sociales y que califican y regulan las relaciones sociales de manera genérica.

aprendidas desde temprana edad con los criterios (respeto, cariño, broma) y las diferenciaciones sociales (de sexo, de edad, de parentesco) propios a las tradiciones bosquesinas locales y étnicas. Gracias a la identificación de las conductas con categorías sociales, las conductas interpersonales culturalmente acuñadas se extienden del círculo familiar cercano al resto de los comuneros y a comuneros de otras comunidades, ya que la red de parentesco – y hoy en día de amistades – abarca toda la comunidad y otras comunidades vecinas y más lejanas. Las relaciones personales, con su carga afectiva, cubren, por ser el ideal y por transferencia intencional, todo el universo social bosquesino:

*En el seno de los pueblos indígenas, la primera cosa que hacían dos personas desconocidas que, por casualidad, se encontraban era descubrir un pariente común y así definir en qué relación de parentesco se encontraban para saber cómo cada uno debía comportarse con el otro. Todavía así ocurre cuando, por ejemplo, dos paisanos huitoto, bora, aguaruna, shipibo o matsiguenga etc. se encuentran en un viaje o en una ciudad. En otros casos, se observa a menudo que, para que dos personas bosquesinas desconocidas puedan “situarse” mutuamente, empiezan a hacerse preguntas hasta que encuentran algún conocido común (un patrón, un cura, un maestro, un familiar en la ciudad etc.) o una experiencia común (escuela, servicio militar, trabajo con un patrón de finca o de lancha, etc.) de la que ambos pueden conversar compartiendo su conocimiento concreto, experiencial. Esta referencia a elementos reales comunes y compartidos (por haberlos vivido ambos) despierta recuerdos en los dos desconocidos y hace “vibrar” cada uno al unísono del descubrimiento común, acercándoles entre ellos y volviéndoles algo “familiares” entre ellos, y, de esta manera, crea los lazos personales que todo bosquesino anhela para sentirse al gusto.*

En la comunidad bosquesina también existen reglas de “buenos modales” en las que se educan a los niños. Pueden ser ellas muy variadas en función de las diferentes relaciones de parentesco, compadrazgo y amistad que vinculan a una persona con todas las otras. Por ejemplo, en un pueblo indígena puede ocurrir que, en razón de matrimonios intergeneracionales (p. ej. entre un tío y una sobrina), un tío mío sea

de menor edad que yo. Sin embargo, por ser tío, le debo respeto y no lo puedo tratar como cualquier coetáneo mío. Otra regla de “buenos modales” que es válida en toda la sociedad bosquesina y que ya hemos mencionada es que no se hace reproches o acusaciones directos a otra persona ni en público, ni en privado. Toda conducta agresiva o colérica se evita en sociedad; siempre se manifiesta armonía y, de preferencia, alegría. Entre los Huitoto, es lícito que entre cuñado y cuñada se de una relación de bromas y provocación sexual, que causan risa a otros asistentes y amenizan el ambiente.

*La enseñanza de los “buenos modales” en los pueblos indígenas tiene importancia en los tiempos y espacios reservados a los consejos que dan los padres o viejos a los hijos y jóvenes. En los pueblos awajún y wampis, la familia extensa que vive en una casa se despierta a las 3 o 4 de la mañana. Los hombres, inclusive los jóvenes, toman la hoja chapeada de guayusa (Ilex sp.) que les hace vomitar y, así, limpiar el estómago. Luego, los hombres adultos se sientan a hilar algodón y a dar consejos que orientan las conductas y los “buenos modales” de la nueva generación. Los Secoya son igualmente mañaneros y dan, en tempranas horas del día, sus consejos a los jóvenes, mientras que tuercen fibra de chambira en su maloca. Los Huitoto, Bora y Ocaina, más bien son nocturnos. A partir de la 5 de la tarde, los hombres van a la maloca a preparar la coca: turrar las hojas, pilarlas, mezclarlas con ceniza de hojas de cetico y cernirlas. En la medida que se acaba este proceso que puede tomar más de una hora, los hombres – viejos, adultos y jóvenes – se reúnen en el “patio de la coca” (jüibibiri) para conversar y planificar sus actividades, y es en este “marco social de la palabra” que los sabedores dan sus consejos (un discurso llamado “lletarafue”) a los jóvenes para que adopten las conductas adecuadas a los valores sociales que garantizan el “vivir bien” en la sociedad; los “buenos modales”, la reglas del respeto y los permisos de licencias, son, claro está, parte de esta enseñanza.<sup>20</sup>*

<sup>20</sup> Este marco social de la palabra educativa en el patio de la coca es hoy en día poco frecuente entre los Huitoto del Ampiyacu, donde el Instituto Lingüístico de Verano de los EEUU, ha desvalorizado la enseñanza tradicional de los ancianos y pretendido sustituirla por la enseñanza evangélica; en cambio, se mantiene vigente en mayor grado en la cuenca del río Igarapará, en la Amazonía colombiana, donde la iglesia católica ha predominado y adoptado mayor tolerancia y respeto de los discursos tradicionales, facilitando de esta

El injerto de la escuela urbana en las comunidades bosquesinas ha tenido la consecuencia que estas enseñanzas, hoy en día, ocupan, según las regiones, sólo un espacio y un tiempo marginales. Los valores sociales urbanos y la sobrevaloración de los conocimientos útiles para la vida en la ciudad practicados y predicados en la escuela por maestros que, a menudo, tienen vergüenza de ser bosquesinos e imitan, hasta con exceso, conductas urbanas, hacen que los escolares y los egresados de la escuela menosprecian a sus propios padres y rechazan la autoridad paterna y materna con el pretexto que son “ignorantes”, que “no valen”.

*Un joven egresado del colegio secundario de Pucaurquillo huitoto, un día antes de suicidarse, hizo un escándalo a sus padres gritándoles: “¡Uds. no son nada, no valen nada, no me importan nada!” Al mismo tiempo amenazó a su madre a matarla y a arrancarle el corazón. (Se trata de un testimonio de la madre del joven, después del suicidio de éste).*

Lamentablemente, hasta la fecha, no hay la más mínima señal de que las autoridades educativas de la región amazónica hayan tomado conocimiento y conciencia de las consecuencias nefastas y trágicas que el actual modelo de escuela rural “urbanizada” tiene sobre la sociedad bosquesina y su juventud. No es que estas élites no tengan un juicio crítico sobre la educación rural – que reconocen como “mala” – y propongan sendas propuestas para mejorarla, mayormente mediante nuevos currículos, en el fondo, poco creativos por mantener el formalismo técnico-pedagógico, pero ellas no ven ni comprenden la dramática inadecuación de las prácticas escolares a los valores bosquesinos y sus consecuencias escandalosamente graves. A este respecto, su ceguera es total. Es esto otra prueba más de cuánto las élites urbanas están alienadas a la realidad socio-cultural bosquesina.

En consecuencia de estas enseñanzas tradicionales de los “buenos modales”, pero también de los que imparte la escuela, existe cierto grado de homogeneidad y formalidad en las conductas sociales bosquesinas diarias que deben corresponder a lo que cada comunero espera del otro en el trato diario en función de su sexo, estatus, edad, lazos de parentesco y amistad. Pero, como todos los comuneros son conocidos personalmente por todos los comuneros, estas conductas culturalmente formadas son inseparables de las conductas personales y lazos afectivos existentes. Cada

---

manera cierto sincretismo entre palabras y valores cristianos y palabras y valores indígenas (combinación en vez de exclusión).

persona es percibida como persona y miembro de la comunidad con el cual uno se conduce como siempre se ha conducido desde que uno ha nacido y vivido en la comunidad. La persona no se puede separar de la conducta con la que uno se relaciona con ella. El tipo de homogeneidad o forma de conducta que observamos en las comunidades no tiene nada que ver con las conductas formales y estandarizadas de los buenos modales en la ciudad, que son conductas impersonales, pues se aplican a cualquier persona, aun desconocida. La estandarización de las conductas sociales bosquesinas en la comunidad no abarca relaciones impersonales, sino y siempre relaciones sociales personales.

Para dar un significado más concreto al término de “relaciones sociales personales”, recordamos a los lectores que, hablando de relaciones sociales bosquesinas, hemos identificado una serie de valores que se manifiestan por las conductas asociadas a estas relaciones: la pluri-actividad y pluri-capacidad, la libertad (condicionada), la autonomía, la solidaridad, la reciprocidad y generosidad (y su contrario, la envidia), la igualdad, la autoridad intelectual de respeto..., y son precisamente estos valores los que acompañan, permean o sustentan lo que ahora llamamos “relaciones personales”, cuyo conjunto se manifiesta en la práctica diaria de la *democracia activa* implicada en las actividades cotidianas. Las relaciones sociales bosquesinas son personales por implicar todos estos valores en el trato inter-personal. El término “personal” lo necesitamos para distinguir estas relaciones bosquesinas de las relaciones sociales urbanas que son impersonales (o funcionales) por carecer de los mencionados valores bosquesinos y sustentarse en otros soportes sociales (lo escrito, la ley, la educación), como veremos más adelante.

A través de varias decenas de años de visitas y contactos con la ciudad, el bosquesino ha aprendido los modales que le permiten tratar con ciudadanos urbanos, aunque, a menudo, sus conductas son tímidas, muy discretas – y hasta sumisas ante una autoridad. El bosquesino que visita la ciudad tiene el anhelo de crear una relación personal con las personas que encuentra y que le son desconocidas, pero, por un lado, se ve confrontado con una multitud de personas desconocidas, y, por el otro, el ritmo de vida y el apuro de las personas urbanas no le permiten “familiarizarse” con cualquier desconocido siguiendo sus estrategias de acercamiento e investigación. La ciudad es para el bosquesino un mundo social hostil que suscita su desconfianza y le hace sentirse “huérfano” – por estar sin relaciones familiares, personales, es decir, sin relaciones afectivas satisfactorias.

En la ciudad, existe el mismo tipo de relaciones personales como en la comunidad dentro de la red de las relaciones entre parientes de una persona, pero los miembros de una familia, aun extensa, son una pequeña minoría en comparación con el universo social urbano que la persona frecuenta en su vida diaria. En este pequeño círculo familiar, que une a sus miembros con relaciones personales, se comparte y, hasta cierto punto, se hace regalos y se ayuda mutuamente, pues se trata de lazos de amor (sin entrar ahora en los detalles de los conflictos familiares, que también existen). Eso nos indica que, en este ámbito social urbano muy limitado, se practican valores similares a los que sustentan la sociedad bosquesina. Pero el universo social urbano no es, en primer instancia, familiar y personal, sino, más bien, impersonal. Los habitantes urbanos se relacionen con personas en razón de sus funciones: el vendedor, el gasfitero, el ebanista, el albañil, el empleado del banco que atiende detrás de su taquilla, el funcionario en alguna oficina estatal, el policía, etc. Al anudar estas relaciones *funcionales*, el habitante urbano conforma su conducta a las reglas de los “buenos modales” o “de cortesía”, que ha aprendido desde pequeño a aplicar a personas desconocidas, con las que no tenía lazo afectivo alguno. Conocemos la timidez de los niños ante un desconocido, y cuánto les cuesta superar la timidez y dar la mano diciendo “buenos días”. El niño aprende a superar los límites de las relaciones familiares afectivas y transferir los buenos modales a personas “extrañas” con las que no tiene lazo afectivo positivo: no las quiere. El uso de los buenos modales abre el campo para manejar relaciones sociales impersonales con cualquier persona desconocida a la que uno se acerca por la función que cumple y que corresponde a alguna necesidad (compra, venta, trámite, información, queja, etc.). La enseñanza de los buenos modales también prepara el campo para la formación de afectos secundarios que resultan de la transformación de los afectos primarios, formados en la familia, en el proceso de su transferencia al universo social más amplio y “desconocido”. Las múltiples funciones profesionales, que resultan del alto grado de división del trabajo en la ciudad y están reglamentadas por lo escrito, son las que condicionan el tipo de relaciones que los habitantes urbanos establecen con sus conciudadanos en la vida diaria. Por no depender del tipo de persona (tomada en todas sus dimensiones, inclusive afectiva), sino de la función de la persona llamamos estas relaciones “impersonales” o “funcionales”.

*Ud. va al banco, y el empleado le atenderá formalmente como cualquier otro cliente en función de su reglamento de*

*trabajo y funciones. Que Ud. le cae bien o no, no importa. Formalmente, debe tratar a todos los clientes con la misma amabilidad, sonrisa y conciencia profesional. Su presencia detrás de la taquilla se debe a los servicios que presta el banco al público y que el empleado debe dar – eso es su función – conforme a su reglamentación escrita. El respeto de los buenos modales es recomendado y sobreentendido. Ud. se despide, y se olvida en seguida del empleado, y, al regresar al banco ulteriormente, ni se acuerda del empleado anterior y será atendido de la misma manera formal por otro empleado. Las calidades personales del empleado deben adaptarse a un estándar de buena conducta formal, sin hacer diferencias entre los clientes; la conducta del empleado tiene que ser homogénea, sin dejarse influenciar por gustos personales. Y esta regla vale para los empleados públicos de toda índole, para los profesores y los maestros, de los que se espera un trato imparcial e igual a todos los alumnos.*

Una *relación social impersonal* consiste, por un lado, en una relación entre una persona y cualquier otra persona (desconocida, profesional, administrativa, autoridad...) de su misma sociedad cuyas conductas con tal otra persona varían según las reglas de los “buenos modales” o de la “buena educación” que toman en cuenta el estatus social, la edad, el género y otras variables sociales que caracterizan las personas que entran en relación. Las reglas de los “buenos modales” o de la “buena educación” expresan la *forma* (cultural) de las conductas que adoptan dos personas (no familiares) cuando se encuentran y deben tratarse.

Como en la ciudad las relaciones funcionales son las más frecuentes y como el conjunto de las relaciones funcionales deriva de la reglamentación (normas) por la Ley, en la sociedad urbana los buenos modales dan la forma (cultural) a las conductas derivadas de lo escrito. Este sustento escrito – legalmente acuñado – no existe en las comunidades bosquesinas, donde el lenguaje es de uso predominantemente oral, con un uso escaso de la escritura.

Fuera del título de propiedad colectiva de la comunidad, las partidas de nacimiento y algunos – escasos – matrimonios civiles, las relaciones entre bosquesinos en una comunidad carecen de referentes escritos. Ningún tipo de relación tiene soporte escrito, y, por ejemplo, todas las deudas resultantes de las habilitaciones están ancladas en tratos orales, sin sustento alguno en papel y firma (de manera que la policía interviene a favor de

un “patrón” y descomisa el bote, motor etc. de un comunero endeudado por la habitación sin recibo, sin prueba formal de la deuda, dando fe a la sola palabra oral del “patrón”). Sin embargo, el escrito bosquesino interviene cuando una comunidad eleva una solicitud a un municipio u otra instancia gubernamental y cuando invita a otras comunidades a una fiesta comunal (aniversario, campeonato ...) mediante “oficio”. El oficio es una forma de escrito que los comuneros – o algunos de ellos – manejan para determinados propósitos. Se trata entonces siempre de relaciones hacia fuera de la comunidad, con otra comunidad u otra entidad formal. El oficio no emana de una persona ni se dirige a una persona conocida, sino, por definición, sale de un colectivo – la comunidad – y se dirige a una instancia impersonal. Los oficios impersonales, formales, utilizan fórmulas retóricas fijas, aprendidas, siempre las mismas.

El aparato judicial – en particular, el código civil – del Estado regula el conjunto de las relaciones sociales formales de un país. La ley define qué es un matrimonio y una familia, cómo se trasmite la herencia, qué cosa es un contrato, cuál es el marco legal de toda clase de transacciones, de propiedad etc. La ley define las autoridades y les atribuye sus funciones a nivel político, administrativo, judicial, militar. La vida urbana está enmarcada por los derechos y las obligaciones que cada habitante debe respetar y que fija la ley. La ley fija la forma y los contenidos de las relaciones sociales en el país, y esta forma y contenidos se traducen en conductas de los ciudadanos que están inmediatamente inmersos en la civilización de lo escrito, es decir, la civilización urbana, donde hay autoridades que vigilan el respeto de la ley (y son cómplices interesados de sus infracciones [la coima y sus variadas formas]). En las comunidades bosquesinas, la ley escrita a menudo es desconocida y se respetan reglas de conductas que obedecen a criterios diferentes que en la ciudad, – criterios que están anclados en las prácticas diarias y en la tradición oral.

Las conductas funcionales en la ciudad que derivan de las leyes escritas reciben una forma y contenidos precisos por la enseñanza de los “buenos modales” que los padres dan a sus hijos para que puedan desenvolverse armoniosamente, sin choques, en su sociedad y conforme a las relaciones sociales formales codificadas por las leyes. El ideal de estas conductas, que realizan las relaciones sociales funcionales, es el de una persona “bien educada” que es capaz de dar un “buen trato” a cualquier persona que encuentre, independientemente del hecho que sea conocida o desconocida. La relación social es *funcional* precisamente porque la conducta correspondiente se dirige a una persona en razón de su función, y, desde luego, es igual, homogénea y “buena” con toda

persona que cumple la función, y no cambiante y arbitrario dependiente del gusto o del humor de la persona. Las relaciones sociales funcionales se fundamentan en normas escritas y en “buenas conductas” estandarizadas por la educación.

Pero cuando una relación impersonal, funcional, se vuelve habitual, entonces “se personaliza”, lo que quiere decir que se vuelve “amistosa”, se enriquece afectivamente y se vuelve algo “familiar”. Eso ocurre a menudo en el marco de relaciones laborales en una tienda, una empresa, una oficina, o cuando uno siempre llama al mismo gasfitero para sus reparaciones en la casa o encuentra varias veces seguidas al mismo empleado del banco. La relación inicialmente impersonal se “tiñe”, poco a poco, de tintes personales, en la medida en que empiezan a formarse o transferirse afectos secundarios que participarán de ahí en adelante en las interacciones en el marco de la relación inicialmente impersonal. Si, después de repetidos encuentros, la relación no se enriquece afectivamente porque la simpatía no se desarrolla, entonces, más bien, la indiferencia o algún desagrado deja subsistir la relación en el estado impersonal, funcional, o ésta se interrumpe.

La personalización de una relación funcional puede obedecer a una intención (o estrategia) de uno de los dos interlocutores y tener su objetivo. Ocurre que Ud. pide un servicio a la policía que ella debería prestarle como a cualquier ciudadano, y que el policía apela a su “comprensión personal”, diciendo que no tiene ni para la gasolina, ni para papel y le pide, de manera algo confidencial (pero ya rutinaria por ser habitual), dinero para remediar a estas deficiencias. Los coimeros del Estado recurren siempre a esta “personalización” de la relación formal para pedir al ciudadano, precisamente, una contribución financiera que está excluida de la relación funcional (reglamentada por escrito), sino prohibida. La personalización de la relación funcional de parte del coimero consiste en hacer aceptar al ciudadano que, más allá de la relación funcional, ambos son simples seres humanos y que él mismo tiene dificultades o necesidades (financieras), que la otra persona debe “comprender” de tal forma que se vuelva dispuesta a remediar un poco a estas dificultades mediante la coima, gracias a la cual el funcionario dará un trato preferencial (más “personal”) al trámite solicitado. Eso, puesto a parte las fórmulas del “¿cuánto hay?” y del “¡deja algo para la gaseosa!” que utilizan los coimeros más rutinarios y descarados y con las que se ponen inmediatamente fuera de las relaciones sociales funcionales sin el menor escrúpulo y sin ni siquiera apelar a una relación personal en nombre de una pseudo-moral humana, ya que con esta simple fórmula se ha dado una forma social consagrada a la conducta coimera.

El humanismo afectivo implícito en las relaciones sociales valiosas – personales –, pensamos, desborda la sociedad bosquesina y compenetra también la mayor parte de la sociedad urbana peruana, por lo menos en provincias: hay la tendencia de ver en un empleado o funcionario no sólo una rueda impersonal de la mecánica administrativa, sino a un ser humano con el cual se quiere establecer una relación también personal, y esta tendencia humanista facilita el trato coimero, el pedido de favores. La corrupción deriva, entonces, no sólo de la ambición financiera, sino también de la preferencia a un trato personal, humano, en vez de un trato funcional y puramente formal. La coima es la manifestación de un acuerdo humanista, afectivo e interesado que resulta de la comprensión y del reconocimiento mutuo de deseos personales: el trato preferencial, personalizado, por un lado, la recompensa financiera, por otro lado.

Esta tendencia entre los pobladores urbanos hacia una personalización de las relaciones impersonales, funcionales, coincide con la que manifiestan los bosquesinos en la ciudad. Ellos también quieren convertir en “amigo” a tal o cual funcionario que les atiende en una oficina de ministerio y, para lograrlo a través de varias visitas, le van a traer algún “regalito” de la comunidad (carne de monte, motelo, artesanía). Una relación puramente funcional – sin corazón –, para el bosquesino, no es nada; la amistad – con corazón – es la que da confianza al bosquesino, no la función de un empleado.

Es fácil engañar a un bosquesino que visita la ciudad, un medio que confronta al bosquesino, acostumbrado a frecuentar en su vida diaria sólo a personas conocidas, con una gran cantidad de gente desconocida, – personas que, para él, sólo son individuos impersonales. El malandrín urbano conoce la debilidad del bosquesino. Basta con dar un trato amigable, amistoso al visitante bosquesino, invitarle a una gaseosa para que el bosquesino se vuelva confiado y no vigile sus cosas, que, en un momento de inatención, le serán robadas. En una multitud de personas desconocidas, sin relaciones personales, – como ocurre en una lancha o en el puerto de Iquitos – el bosquesino se siente desamparado, no controla todo lo que ocurre en su alrededor y se vuelve fácilmente víctima de un robo, como lo hemos observado muchas veces. Eso revela la dificultad del bosquesino de manejar o controlar relaciones impersonales en el medio urbano.

Como anteriormente habíamos expuesto, la naturaleza, en el mundo bosquesino, es parte de la sociedad y forma con ella una unidad sociológica que hemos llamado “socie-tureza”. Esta afirmación se comprueba en el hecho que las relaciones con los elementos de la naturaleza también son

relaciones personales, en todo caso, en lo que a la relación del cazador con su presa se refiere que es una relación entre dos sujetos que, en el encuentro, se miden, se confrontan cada uno con sus capacidades personales. El cazador debe tener la habilidad de acercarse lo más posible al mono, a la sachavaca, a las huanganas etc. para poder alcanzarlo con su tiro sin que el animal se de cuenta de la cercanía del cazador. El cazador, desde luego, debe controlar su olor, la dirección del viento y su ruido cuando camina y se mueve. Por eso, el cazador se concentra totalmente sobre su conducta y lo que percibe en el bosque como índice de una eventual presencia de animal, y la menor distracción – un ruido que le asusta o que él produce – es un malagüero que le anuncia el fracaso de su caza (ver detalles en: Etsa 1996). El animal, a su vez, tiene la vista, el oído y el olfato finos para percibir la presencia de un extraño que significa peligro para él, y, al menor índice de tal presencia, sabe huir o esconderse, sino tiene la valentía para agredir al cazador como el tigre y las huanganas cuando están acechados. El cazador, también, conoce y prevé las conductas del animal y las toma en cuenta de antemano para seguir al animal en sus movimientos y tentativas de escaparse. El cazador entiende el encuentro con una presa como un reto: ¿Quién va ganar y vencer al otro? El cazador, convencido de su superioridad, dice cuando ve a la presa: “Éste majás ya es mío”, aunque todavía puede fallar en el tiro.

Cuando el bosquesino busca una especie vegetal en el bosque, sabe más o menos en qué parte del bosque la va a encontrar, si no es que ya ha observado su presencia en un sitio determinado durante sus andanzas anteriores por el monte. El encuentro con la planta, desde luego, se realiza sobre la base de una relación personal con ella que se concretiza en la memoria y en el reconocimiento “personales” de su hábitat y de sus características morfológicas, olfativas y gustativas. El proceso de identificación de una planta por un bosquesino no corresponde, como en la práctica del botánico, a la aplicación de un instrumento funcional, objetivo, la “clave de identificación” de los manuales botánicos, sino a la percepción personal, subjetiva, de cualidades – táctiles, visuales, olfativas, gustativas – cuya combinación particular significa para el bosquesino que se trata de tal o cual especie. Este saber reconocer e identificar en la práctica confirma al bosquesino en sus capacidades como persona particular, como “ego”, procurándole cierto grado de auto-satisfacción. Por eso podemos hablar de una relación personal entre el bosquesino y la planta sin que esta relación conlleve una relación afectiva (como entre el cazador y el animal) más allá de la auto-satisfacción.

Pero la relación con una planta o un animal tiene mayores significados en los pueblos indígenas que han conservado sus discursos interpretativos del mundo en sus lenguas. En las comunidades de estos pueblos, las especies naturales distinguidas en sus lenguas tienen un “origen” que las ubica en la historia de la creación y las relaciona con otros fenómenos naturales. Cada pueblo tiene su historia de la creación del mundo y asocia los elementos del mundo natural y social entre ellos a su manera a través de diferentes formas de discurso (mitos, cuentos, cantos, oraciones, “icaros”, etc. oralmente transmitidos). Comprender el proceso de creación que sustenta el proceso de la vida diaria y ritual y comprender la naturaleza de las asociaciones entre estos elementos en relación con las prácticas diarias y rituales (también curativas) es un objetivo de la investigación antropológica, que debe partir del estudio de los discursos indígenas en lengua indígena.

Aludimos aquí a esta problemática para mencionar que la relación personal con los elementos socio-naturales sobrepasa la persona y recibe su significado “pensable” de la sociedad que ha producido los discursos interpretativos del mundo que la persona ha aprendido. El pensamiento sobre y la comprensión del mundo están contenidos y se nos revelan en el conjunto de las formas de discurso bosquesinas. La relación entre el bosquesino y un recurso natural, desde luego, es, a la vez, *personal* (en la interacción práctica, gestual, que procura la auto-satisfacción) y *discursiva* (por el significado indígena expresado en los discursos en lengua indígena que dan mayor sentido a las cosas del mundo) y *social* (por ser el discurso una creación de la sociedad, es decir: de las relaciones interpersonales entre pensadores, sabedores).

Donde la lengua indígena ya no se practica o donde los jóvenes ya no la aprenden, este mayor sentido ha cesado de existir (lo que es el caso, por ejemplo, de los Huitoto, Ocaina e Iquito). Pueblos como los Cocama/Cocamilla, que han adoptado el castellano desde varios siglos (sin totalmente perder el uso de su lengua), han creado una lengua castellana local (un dialecto) y discursos en esta variante lingüística que expresan – en castellano entonces – muchos aspectos de su visión indígena del mundo. Pero cuando el castellano se substituye a la lengua indígena en el lapso de una a tres generaciones, este proceso de indigenización del castellano no ocurre porque no sólo se trata de una adopción lingüística, sino, además, de un proceso de desvaloración de los valores sociales indígenas en el contexto de la dominación (p. ej. por los misioneros fundamentalistas) y propagación (p. ej. por la escuela) de los valores urbanos. Profundizar e ilustrar toda esta temática nos llevaría muy lejos del sujeto de este libro y merecería la redacción de un tomo a parte.

En la medida en que – como anteriormente dijimos – el bosque, las cochas, las colpas, las plantas, los animales del monte y los acuáticos tienen su “madre” o su “dueño” que “entrega a sus hijos” al cazador, pescador o recolector para que “mantenga a su familia”, y que esta entrega hace del que la recibe un deudor de la “madre” o del “dueño” de acuerdo al valor social de la reciprocidad, las relaciones entre el bosquesino y los recursos naturales son, fundamentalmente, relaciones sociales y, podemos añadir, inter-subjetivas, pues el bosquesino dialoga y hace trato con la “madre de monte” o los “dueños” de ciertas especies, como si fueran interlocutores humanos. Esta relación de reciprocidad con los seres de la naturaleza que revelan las prácticas mencionadas del cazador y pescador permea a la sociedad bosquesina de la Selva Baja. En la Selva Alta no es un fenómeno general.

*Por ejemplo, los pueblos awajún y wampis no la practican, aunque conocen seres de la naturaleza como el Íwanch, el Tsunki y el Tijae, no conocen “dueños” de animales o “madre de monte” frente a los que se sentirían deudores y llamados a auto-limitarse en su afán de matar animales. Desde luego, importa comprender en cada pueblo detalladamente en qué términos se practica el aprovechamiento de los recursos de la naturaleza. Es eso un tema esencial de la investigación-acción cooperativa*

Los lectores se darán cuenta ahora, después de haber comprendido lo expuesto en los últimos párrafos, que detrás de la constatación rutinaria y general que se hace en la ciudad de que “los bosquesinos cazan, pescan y recolectan”, se esconde un conjunto de relaciones diferenciadas que enriquecen la vida humana y de las que el ciudadano urbano no tiene ni idea ni el beneficio.

Las personas de la sociedad urbana neoliberal no tienen, con el medio natural que les rodea, la relación compleja – personal, discursiva y social – que tiene el bosquesino. Su relación con los recursos naturales – como en el caso de las personas – es únicamente funcional. Para ellas, un recurso natural es un objeto que existe para ser apropiado por su valor de uso o, mayormente, por su valor mercantil. El extractor urbano de recursos sólo ve, en primera y a menudo exclusiva instancia, la función monetaria del recurso: ve el recurso como fuente de ingreso y posee técnicas (o recetas) estandarizadas de búsqueda e identificación y de adquisición (extracción) (redes, escopeta, motosierra, perforadoras etc.) que aplica al ritmo más

rápido posible a fin de aumentar la producción – y con ella, el ingreso – y la rentabilidad del trabajo. En este proceso, el indígena es usado frecuentemente como mano de obra conocedora (por saber andar y vivir en el monte y en su función, por ejemplo, del “matero”, que identifica, en el bosque y para el “patrón” maderero, las especies maderables). El pensamiento que sustenta esta clase de extracción es simplemente utilitarista, materialista y cuantitativo. La naturaleza es una simple fuente o almacén de recursos por convertir en dinero por medios técnicos aplicados rutinariamente, impersonalmente, a los objetos naturales codiciados. Y los bosquesinos que trabajan en este tipo de extracción se vuelven actores impersonales, funcionales, al sueldo del “patrón” o “habilitador” o “contratista”. Esta relación funcional, impersonal, con los recursos naturales carece de la calidad humana que el bosquesino da a sus relaciones con las plantas y animales que son personales, discursivas y sociales y, por ende, activan vivencias afectivas, filosóficas y morales cuando va a la cocha o al río, al bosque o a la colpa. En comparación con el “humanismo” con que el bosquesino trata a la naturaleza, la sociedad urbana es la encarnación de la brutalidad. Como en el caso arriba debatido de la satisfacción equilibrada de las necesidades ontológicas, la sociedad bosquesina gana a la urbana en la calidad “humanista” de las relaciones que practica con la naturaleza. El utilitarismo urbano, que sólo maneja relaciones funcionales, utilitarias, con la naturaleza, motivadas por el afán de obtener “ganancias”, se manifiesta, en contraste, con la más simple y bruta barbaridad en sus prácticas extractivas.

*Para convencerse que no estamos exagerando usando estos términos, basta con observar los resultados de algunas intervenciones de madereros en los bosques de la cuenca del Ampiyacu. Un patrón maderero había logrado, hace unos 15 años, la autorización de PH para extraer árboles en su territorio. Se fue con su cuadrilla a tumbiar todos los árboles útiles en un perímetro dado de terreno de altura, pero luego no pudo sacarlos al río para llevárselos. Desde entonces, toda esta gran cantidad de troncos está pudriéndose en el suelo, haciendo aparecer el bosque como un campo de batalla cubierto de cadáveres.*

*En Brillo Nuevo, en 2005/6, la empresa maderera JP de Pucallpa extrajo, con la autorización de la comunidad, troncos de cedro con un tractor. Al final de la faena, cuando*

*la empresa se había ido (sin cancelar todas las deudas que tenía con los comuneros), el bosque era destrozado, por los efectos de la circulación del tractor, de una manera como nunca se había visto antes en la cuenca. “Es una desgracia”, comentaron los comuneros.*

*Estas destrucciones del bosque por actores urbanos, afanosos de las mayores ganancias, son masivas y arbitrarias y no se dejan comparar con los impactos sobre el bosque que causan los comuneros de la cuenca cuando extraen madera – hoy en día mayormente con motosierra. Estos impactos consisten en unos claros dispersos en el bosque que se forman cada vez que un tronco es abatido y, en su caída, jala al suelo algunos árboles vecinos. Estos claros pequeños se vuelven a cerrar paulatinamente por la regeneración natural del bosque, tal como ocurre con los claros causados por los ventarrones que hacen tumbar los árboles viejos del monte.*

*Fuera de estos ejemplo más bien modestos todavía, mencionemos, lo que es conocido mas no combatido por todos, los estragos ambientales y sociales, de alcances dramáticos en cuanto a la injusticia social, que causa, en todas partes donde ocurre en el bosque, la explotación minera y petrolera.*

Con estos ejemplos vemos que los efectos – destructivos y a largo plazo (sino definitivos) o pasajeros y regenerables – que el hombre produce sobre el bosque varía según el tipo de sociedad – urbana o bosquesina – y, particularmente, el tipo de relaciones que las personas, miembros de cada sociedad, practican con los recursos naturales: (1) relaciones simples, funcionales, utilitarias – y brutales (como en el caso de la sociedad urbana), que destruyen o contaminan el bosque a largo plazo o de manera definitiva, o (2) relaciones complejas: personales, discursivas (otros dirían “espirituales”), sociales – y respetuosas del potencial de regeneración biológica (como en el caso de la sociedad bosquesina), lo que garantiza una producción y reproducción sostenible del bosque a mediano plazo.

La distinción entre relaciones personales y relaciones impersonales, funcionales, permite, en particular, comprender una serie de dificultades que tienen los llamados “proyectos de desarrollo” durante su ejecución en las comunidades bosquesinas. En los proyectos, las actividades por realizarse

en las comunidades están distribuidas entre diferentes funciones o cargos profesionales: un ingeniero forestal o agrónomo, un técnico o extensionista, un promotor o facilitador etc., cada uno con sus tareas definidas. Estas funciones son fijas, permanentes, mientras que dure el proyecto, mas no son estables las personas que cumplen con estas funciones. Las personas son intercambiables; se las puede despedir o ellas renuncian, y se las reemplaza por otras. Sin embargo, los comuneros que están implicados en el proyecto no ven la función en primera instancia sino tal persona concreta que les visita, con la que tienen que tratar y que se esfuerzan a comprender. Lo que esta persona (ingeniero, técnico, promotor ...) dice y propone, es entendido como algo que “es de esta persona nomás”, la que, verbalmente, se compromete con ellos y les acompaña “personalmente” en el proceso. Si, en la función de este ingeniero, técnico o promotor, luego, viene otra persona, ésta no puede asumir que los comuneros ya saben para qué viene y cuál es su propósito, pues el bosquesino no identifica en sus prácticas las funciones del anterior con las del siguiente (puede comprender las funciones intelectualmente, más su actuar concreto se orienta e inspira en el conocimiento, la experiencia de la persona). El bosquesino aprecia, acepta y eventualmente comprende a la persona, según su lenguaje, sus conductas e iniciativas que ha experimentado en el proceso. Si la persona cambia, la nueva persona tiene que empezar a cero a crear la confianza personal con los comuneros en un proceso de diálogo e interacción personales, para que los bosquesinos le hagan caso y tomen su palabra en serio. Donde los responsables de un proyecto piensan manejar relaciones funcionales (cargos laborales), el bosquesino maneja exclusivamente relaciones personales, es decir, relaciones cualitativas dependientes de las características particulares de cada persona (lenguaje, discursos, conductas, actitudes, coherencia entre la palabra y los actos, etc.). Por esta razón, cualquier proyecto que propone su realización en comunidades bosquesinas debe prever y garantizar la estabilidad laboral de su personal y la asignación de siempre las mismas personas a las mismas comunidades. Todo cambio de personal en el trabajo de campo lleva a interrupciones, repeticiones, estancamientos y atrasos en el proceso, pues rompe la relación de confianza y comprensión que se había empezado a crear (ver a este respecto y a respecto de lo que sigue: Gasché 2002).

Los tecnócratas que, en todos sus planteamientos y proyectos, siempre y exclusivamente, contemplan “tareas funcionales” (puestos laborales de tal y cual categoría), que proveen de financiamiento cuando arman el presupuesto, deben resolverse a incluir, en su planificación y en sus dispositivos laborales, el componente personal para la realización de

un proyecto, garantizando a los profesionales contratados para asumir las distintas funciones laborales la estabilidad laboral y un proceso de interaprendizaje a mediano o largo plazo en determinadas comunidades. La estabilidad laboral y el proceso de interaprendizaje son la condición para que una relación de confianza se forme entre el personal del proyecto y los comuneros; y sobre esta confianza, el proyecto puede construir las actividades comunes, “cooperativas”.

Nos damos cuenta que estas recomendaciones son contradictorias con las tendencias políticas y económicas de los “proyectos” tales como los conciben las financieras del Norte y las del Sur que las imitan. Hemos conocido muchos concursos para presentar proyectos cuyos reglamentos reservan a los recursos humanos un mínimo de fondos – o ninguno – privilegiando infraestructuras y equipos materiales. Cuando, luego, se contrata a personas, lo que cuenta son los “papeles”, los diplomas que, según nuestras creencias tecnocráticas, garantizan la calidad profesional. Quien ha visto como trabajan las maestrías universitarias (presenciales o, peor, por correspondencia) en el marco de los negocios neoliberales, pierde toda ilusión al respecto. El armazón formal, funcional de la ideología neoliberal reduce a la persona a una ruedita mecánica que se mueve automáticamente, según el diseño tecnocrático de un proyecto, de manera totalmente previsible, sin que intervenga ninguna instancia crítica personal, ninguna duda, ningún “factor humano”, y menos, cualquier manifestación de la libertad personal (ya que esta ideología concibe la libertad sólo como libertad de consumo y de voto, ambos manipulables por los medios de comunicación).

La sociedad bosquesina nos opone a esta visión deshumanizada de la persona un saludable cuestionamiento y rechazo, pues hace fracasar regularmente esta clase de proyectos tecnocráticos, impersonales, dizque “funcionales”, pero que, como funciones reales, sólo tienen las del fracaso y del engorde de los tecnócratas. Es, desde luego, la sociedad bosquesina la que nos incita a re-humanizar nuestros proyectos, y con ellos, nuestro pensamiento analítico y comprensivo, obligándonos a identificar, reconocer y aceptar sus valores sociales (lo que es el objetivo de la presente obra) que son “humanamente” más “desarrollados” que los valores atrofiados y “sub-desarrollados” que predica y difunde toda la propaganda y el endoctrinamiento público de la democracia neoliberal, representativa y corrupta, y que son los que las instancias políticas y administrativas públicas y privadas pretenden implementar y poner en obra mediante sus medidas y proyectos destinados a la sociedad nacional. Desde el punto de vista de la práctica de los valores sociales “humanamente” satisfactorios

(en relación a lo que llamamos las “necesidades ontológicas”), la sociedad bosquesina está “en la punta del progreso”, mientras que la sociedad neoliberal cae en un “atraso” y “sub-desarrollo” anti-humano, es decir, en una “barbarie oficial (por ser públicamente propagada)” como la humanidad nunca la ha conocido, con excepción de la esclavitud colonial (que perduró en las plantaciones norte-americanas de Centro- y Sur-América hasta el siglo XX), de la condición obrera en la Europa del siglo XIX y de los regímenes fascistas del pasado cercano.

# CAPÍTULO IX : LA “IDENTIDAD” BOSQUESINA

## *“Desarrollo propio” e “identidad”*

Las organizaciones bosquesinas y sus aliados no indígenas, urbanos, reivindicaban un “desarrollo propio” (basando este “derecho” en un término que el convenio 169 de la OIT utiliza repetidas veces) o un “desarrollo con identidad”. En ambos casos, los términos de “propio” y de “identidad” no se explican, no se explicitan, no se dice qué cosa, en concreto, tenemos que entender con estos términos. ¿En qué consiste “lo propio”? ¿Qué cosa es esta “identidad” con la que se reclama una vía alternativa de “desarrollo” que sea distinta de la que prosiguen los “proyectos de desarrollo” tales como los viene implementando la tecnocracia del país, en las oficinas del Estado y de las ONGs.

Lo “propio” abarca “costumbres” y “sabiduría ancestral”, mas no nos dice en qué hechos concretos, tangibles, estas costumbres y esta sabiduría son “propias” a la sociedad bosquesina y difieren de los hechos que caracterizan la sociedad urbana. “Identidad” es una palabra que se utiliza “cómodamente” cuando no se sabe explicar más; es un “comodín” que sirve para enunciar la diferencia y la alteridad bosquesinas “sin entrar en detalles”. Es decir que esta palabra evoca una nebulosa de ideas sin crear claridad sobre los contenidos reales, factuales, a los que se “alude” nomás.

Damos a pensar a los lectores que en estos dos tomos sobre “sociedad bosquesina” nunca hemos utilizado estas dos palabras, y eso, precisamente, porque nos parecían “inútiles” por no cargar información que nos haga comprender mejor el tipo de sociedad que estábamos explicitando. Las dos palabras funcionan en nuestros discursos como un “joker” en un juego de naipes: se las pone para cualquier idea (vaga, imprecisa sobre las que uno es incapaz de dar alcances concretos), como el “joker” sirve para cualquier tipo de naipes.

En estos dos tomos sobre “sociedad bosquesina”, las palabras “propio” e “identidad” no eran necesarias, pues nuestro propósito ha sido analizar las conductas bosquesinas de la vida cotidiana para descubrir y expresar (nombrar) los valores sociales bosquesinos y la lógica de vida subjetiva que de ellos deriva. Y de éstos tenemos ahora una lista que volvemos a presentar a fin de recordar al lector el camino recorrido en toda esta obra. Mediante esta lista comprobaremos que hemos dado,

de la sociedad bosquesina, una explicación que nos hace comprender este tipo de sociedad de manera mucho más detallada y concreta que lo logra hacer el término vacío de “identidad”. Si algún lector así lo desea, podría decir ahora que **“la identidad bosquesina consiste en la serie de valores sociales que esta obra ha puesto en evidencia”**. Con esta constatación ya damos a la palabra “identidad” un significado claro, preciso, concreto, comprensible y verificable (pues cualquier lector puede visitar comunidades bosquesinas para observar si allí existen las conductas que hemos mencionado y que han dado lugar a nuestra sistematización y conceptualización). Preguntamos, sin conocer estos componentes de la identidad (los valores sociales listados) que hemos aclarado, ¿qué iría Ud. a observar en las comunidades en el caso en que Ud. se propondría averiguar si los bosquesinos tienen o no tienen “identidad”? Estamos seguros que la respuesta la encontrará con mucha dificultad y sin mucha seguridad en cuanto a su adecuación al problema formulado con este término. Es que “identidad” no significa nada preciso ni verificable. Es parte de nuestro “fetichismo de la palabra” que nos hace creer que, porque una palabra existe, ella se refiere a una cosa que también existe, y no tomamos en cuenta que en nuestra habla utilizamos muchos “comodines”, palabras que son cómodas de usar, mas no significan gran cosa, pues aun así “nos entendemos”, – y hay muchas personas que hablan de “identidad” pensando comprender algo con esta palabra, cuando esta comprensión no es más que una vaguedad y una ilusión.

Recordamos también al lector que en esta obra hacemos un uso muy limitado de la noción de “cultura” que, actualmente, domina en todos los discursos de moda sobre “interculturalidad”. Con este uso sólo casual, pero claramente definido, de la palabra “cultura” nos distanciamos voluntariamente de estos discursos vagos, imprecisos, impresionistas y más sugestivos que verdaderamente explicativos que confunden el pensamiento en vez de profundizar su comprensión de la realidad. Hemos dicho en el primer tomo que con “cultura” designamos el universo de las formas que tienen los productos y procedimientos de producción, pero que, detrás de la producción y de los productos que siempre tienen determinada *forma* (cuyo conjunto llamamos “cultura”), opera la *sociedad*, el universo de las relaciones y de los valores asociados, revelados en las conductas de las personas (en las que incluimos también las conductas productivas: gestos y discursos, cooperación, división sexual y generacional de trabajo etc.). Por eso, para comprender la *cultura* (bosquesina), tenemos que fundarla o derivarla de la *sociedad* (bosquesina), sobre cuya comprensión está focalizada la presente obra. Encontramos, entonces, las raíces de

la “identidad”, en primera instancia, no en la *cultura* (que da lugar a una interpretación folklorística, pitoresca y anecdótica de la identidad), sino en la *sociedad*, en las relaciones y valores sociales que motivan todas las actividades de los sujetos bosquesinos y que, desde luego, nos hacen comprender la racionalidad o lógica de vida subjetiva del actor bosquesino, y esa comprensión va directo al ser bosquesino activo y no a su parecer, su “pare(ce)-ser”.

Resumamos, entonces, los valores sociales bosquesinos que, si queremos expresarnos así, constituyen la “identidad bosquesina” y que hemos derivado de nuestra observación de las conductas personales de los bosquesinos en sus comunidades:

**1. Las condiciones de la coresidencia y del territorio:** La comunidad bosquesina es el lugar y espacio que enmarca a todos los comuneros en las condiciones objetivas de relaciones sociales de *coresidencia*, *parentesco*, *compadrazgo*, *vecindad* y *amistad*. Con eso sólo decimos que todos los comuneros están relacionados *a priori* entre ellos por distintos lazos sociales formalmente, objetivamente, reconocidos. No decimos nada todavía sobre los valores sociales que implican estas diversas relaciones sociales y que están arraigados en la subjetividad de los comuneros. Es en el marco de estas relaciones sociales de convivencia (coresidencia) que los comuneros aprovechan los recursos naturales de su territorio, de manera más intensa en las cercanías del pueblo, de manera menos intensa en la medida en que se alejan del pueblo, suben hacia las cabeceras del río y de las quebradas o se internan en el bosque más lejano. El territorio comunal – generalmente titulado – desde luego, no es suficiente para abastecer a una comunidad. Como lo hemos visto en el primer tomo, la libre disponibilidad de áreas boscosas más lejanas son indispensables para una producción bosquesina que hoy en día no sólo satisface el consumo doméstico, sino también el consumo mercantil.

**2. La libertad y autonomía de la unidad doméstica y la tendencia anárquica:** La comunidad se compone de sus *unidades domésticas* (que generalmente son más amplias de lo que comúnmente llamamos “familia”, en el sentido de familia nuclear) y cada unidad doméstica es *libre* de organizar sus actividades. Nadie puede dar una orden o querer imponer su voluntad a un miembro de otra unidad doméstica. El respeto absoluto de la libertad de decisión reina entre los miembros de diferentes unidades domésticas. Podemos decir que cada unidad doméstica actúa a su antojo, a su gusto. Por eso podemos hablar de una *tendencia anárquica* (para retomar una idea de M. Sahlins [1983]) en el seno de la comunidad

bosquesina. Reconocer esta libertad y tendencia anárquica nos explica una serie de fenómenos que de otra manera nos quedarían incomprensibles.

Pero una unidad doméstica también es *autónoma* en la medida en que posee todos los medios de trabajo con los que realiza sus actividades. Cuando llegan nuevos medios de trabajo, como por ejemplo el pequepeque y la motosierra, al inicio sólo pocos comuneros los poseen y los prestan o alquilan o se forman grupos que juntos compran lo que exige una mayor inversión en dinero. Pero observamos una clara tendencia en las unidades domésticas de querer ser dueño único de tal herramienta, y ellas hacen el esfuerzo para poder conseguirla. La unidad doméstica quiere ser autónoma, no depender de ningún otro comunero en la realización de sus actividades. Esta autonomía es parte del ejercicio de su libertad. Mientras que esta autonomía no existe en relación a ciertas herramientas de trabajo, la solidaridad (préstamo) o la relación monetaria (alquiler) remedia a la falta de dicha herramienta.

### **3. El equilibrio altruista por medio de la solidaridad grupal:**

Sin embargo, esta tendencia anárquica está matizada por los lazos de *solidaridad*, basados en los valores de *reciprocidad* y *generosidad*, que vinculan varias unidades domésticas entre ellas formando lo que llamamos un “*grupo de solidaridad*”. Estos lazos de solidaridad se sustentan generalmente en relaciones de parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad y se manifiestan en el compartir de alimentos (hablamos entonces de *solidaridad distributiva*), en la cooperación (a través de “mingas” etc., la *solidaridad laboral*) y en la concelebración de fiestas (la *solidaridad ceremonial*). Son estos lazos de solidaridad los que significan compromisos de una unidad doméstica con un grupo de otras unidades domésticas, y, por lo tanto, hacen que cada unidad doméstica tiene que tomar en cuenta las expectativas que otras unidades domésticas tienen en cuanto al cumplimiento de la reciprocidad o generosidad en el intercambio de comida, servicios laborales y cooperaciones ceremoniales. El *auto-centrismo* de las unidades domésticas, debido a la autonomía y la libertad absolutas, tiene un contra-peso de *altruismo grupal* en los lazos de solidaridad. La tendencia anárquica la moderan las relaciones de solidaridad que vuelven las unidades domésticas interdependientes. En el seno de la unidad doméstica rigen *relaciones jerárquicas* entre los miembros pertenecientes a diferentes generaciones (respeto de los ancianos, autoridad de los padres sobre los hijos); pero dentro de los grupos de solidaridad rigen relaciones horizontales de igual a igual, con excepción de eventuales jerarquías indígenas vinculadas a estatus rituales y a prácticas de la solidaridad ceremonial; pero estas jerarquías indígenas

nunca confieren una autoridad de mando, sólo instauran relaciones de respeto y complementariedad funcional.

**4. La solidaridad comunal problemática:** Sin embargo, la interdependencia solidaria dentro de un grupo de unidades domésticas nunca abarca toda la comunidad (salvo que ésta no tenga más de 5 a 8 casas). En el seno de una comunidad, al contrario, se observan generalmente varios grupos de solidaridad que, entre ellos, están en relaciones dinámicas entre entendimiento y conflicto, cooperación y competición. La supuesta *unidad comunal*, pregonada por tantos “proyectos comunales” inspirados por una ideología colectivista y, desde luego, fracasados, – esta unidad comunal no existe. Lo que existe son grupos de solidaridad de variables configuraciones que comparten, cooperan y concelebran fiestas. Lo que podríamos llamar “*solidaridad comunal*” es algo incipiente o más o menos desarrollado desde que se formalizaron en el Perú las comunidades bosquesinas en los años 70, y que tiene dificultades en realizarse frente a la libertad y autonomía de las unidades domésticas y frente a los lazos de solidaridad grupal. De eso tenemos la prueba en la eficiencia muy relativa de las decisiones tomadas en asamblea comunal, ya que las unidades domésticas se sienten libres de acatarlas o no, y eso aun cuando la comunidad quiere multar el desacato con una suma de dinero.

**5. La unidad sociológica entre seres humanos y seres de la naturaleza:** Un rasgo sobresaliente de la sociedad bosquesina es que las relaciones de solidaridad, expresadas en el lenguaje del parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad, no sólo abarcan a los seres humanos sino también a los seres de la naturaleza: ciertos árboles, colpas (salados), cochas y pozos en las quebradas tienen “madre”, los animales tienen “dueño”, son los hijos de su “padre”, al que hay que pedir que los “suelte” para la alimentación de la familia del cazador o para la celebración de una fiesta. El bosquesino se dirige a estos seres con términos de parentesco, indicando así que son miembros de su parentela, de su sociedad. Para cazar hay que pedir permiso y hacer ofrendas – la Gente del Centro (huitoto, bora y ocaína) ofrece ampiri y coca. Se reconoce el deber de reciprocidad frente a los seres de la naturaleza. Por tener dueño los recursos naturales, el que los aprovecha se vuelve deudor. Y como, en los hechos, no puede devolver nada (lo que no excluye que lo devuelva “simbólicamente” por medio de discursos y gestos rituales), por lo menos debe o pedir permiso o limitar su aprovechamiento: no cazar demasiados animales, sino sólo los necesarios para su familia. Exagerar y aprovechar demasiado trae un castigo: el cazador o un miembro de su familia será

afectado por una enfermedad o muere; es eso la consecuencia de la rabia del dueño de los animales. Que estos mecanismos de reciprocidad con los seres de la naturaleza y de auto-limitación en su aprovechamiento hoy en día están debilitados y fácilmente desobedecidos por el afán de extraer grandes cantidades para su comercialización – que se trate de carne de monte, de madera, de hoja de irapay etc. – es decir, por el deseo de ganar grandes sumas de dinero con faenas extractivas importantes a fin de gozar de cierta abundancia de bienes mercantiles (alimentos de lujo, ropas, herramientas o bienes de lujo como generadora, televisor, etc.) o satisfacer nuevas necesidades (p. ej.: materiales escolares) – eso es evidente para quien observa la vida actual en las comunidades, pero eso tampoco excluye que, cuando uno de estos actores extractores se ve afectado por una enfermedad o la muerte, el diagnóstico continuará siendo el mismo: el dueño del animal o la madre de los árboles lo está castigando. La sociedad bosquesina no sólo es una sociedad de seres humanos, como lo entiende nuestra sociología académica, sino que engloba a seres humanos y seres de la naturaleza en lo que podemos llamar una “*socie-tureza*”.

**6. Relaciones personales vs. impersonales, funcionales:** En la sociedad bosquesina, que abarca la societureza y que es una sociedad sin mayor división de trabajo fuera de la que reparte tareas diferenciadas entre los sexos y las generaciones, cada bosquesino siendo un actor pluri-activo y pluri-capaz, las relaciones entre sus miembros son personales. En la sociedad urbana y nacional, las relaciones que prevalecen entre sus miembros (mayormente especializados en una profesión) son impersonales o funcionales y ligadas al gran abanico de la división de trabajo, de las funciones sociales (profesionales), entre las que se reparte la población urbana y nacional. Para decirlo simplemente: en la comunidad bosquesina todas las personas se conocen personalmente y eso, desde el nacimiento hasta la muerte. Cada comunero es para el otro una *persona* particular conocida, con la cual se comporta de acuerdo a sus afectos primarios (desarrollados a partir de la familia extendida) y a los buenos modales aprendidos de los padres y que se ajustan al sexo, la edad y el parentesco del interlocutor. Las conductas personales mutuas se sustentan en los valores bosquesinos como la autonomía, la libertad, la solidaridad, la reciprocidad (pero también la envidia y el egoísmo como valores negativos), la generosidad, el rechazo a una autoridad impositiva etc., es decir, en valores consensuales, compartidos entre todos que aseguran una vida social armoniosa, aunque siempre, ocasional o parcialmente, afectada por conflictos latentes, no expresados en público. Las relaciones personales bosquesinas se extienden a los seres de la naturaleza, por lo que

la relación bosquesina con los recursos naturales es compleja, “humana”, a la vez social, afectiva, discursiva y filosófica. Las relaciones impersonales, funcionales, que predominan en la ciudad resultan del hecho que la gran diversidad de las funciones (laborales, comerciales, administrativas, educativas etc.) hace que una persona, para satisfacer sus necesidades diarias, tiene que acudir a determinadas personas que cumplen con las funciones necesitadas (el maestro, el electricista, el verdulero, el empleado de banco etc.), y eso, no en razón de la persona (sus calidades personales), sino en razón, precisamente, de su función. Las conductas que manifiestan las relaciones impersonales también obedecen a reglas de “buenos modales” enseñadas a los niños en el proceso de elaboración de afectos secundarios proyectados sobre personas desconocidas. Las relaciones impersonales de la sociedad urbana con los recursos naturales son sólo funcionales, orientadas a la “dominación” y motivadas por la explotación concupiscente e inmisericorde de la naturaleza: sin reparos, sin límites, con cruda barbaridad. En la sociedad bosquesina las relaciones personales no tienen otra orientación que las conductas ilustradas y aconsejadas oralmente por los mayores. En la sociedad urbana y nacional, las relaciones impersonales, funcionales, derivan de las leyes que norman las distintas funciones sociales y sus responsabilidades (derechos y obligaciones) frente a todos los ciudadanos; el trasfondo de las relaciones funcionales es la ley escrita, pero su transposición práctica a las formas de conductas adecuadas ocurre en la educación.

Desde luego, el bosquesino que va a la ciudad, siempre tratará de establecer una relación personal y hacerse “amigo” con la persona que necesita funcionalmente (un empresario de turismo, un comerciante de artesanías, un funcionario público etc.). Personalizar una relación funcional – una tendencia que hemos observada en la ciudad – crea un espacio para el abuso, pues puede convertirse en una estrategia de corrupción.

**7. La ausencia de autoridad de mando y la autoridad intelectual de respeto:** En la socie-tureza organizada por principios o valores de autonomía, libertad y solidaridad no existe autoridad de mando: nadie puede dar una orden a otro (con excepción de los padres a sus hijos menores). La persona del “mandón” es detestada, y se eligen como presidentes de la comunidad a personas sin iniciativa, sin proyecto, sin voluntad particular, que tratan de cumplir con funciones de información y de coordinación, p. ej. en los trabajos de limpieza comunal, pero sin lograr a “obligar” a nadie. Eso es el trasfondo de lo que llamamos la *democracia activa*, en la que la organización social funciona, en la vida

diaria, en base al gusto participativo de cada unidad doméstica, es decir, su buena voluntad, pospuesta a sus priorizaciones particulares y libres, de las que son parte las obligaciones resultantes de los lazos de solidaridad grupal.<sup>21</sup> Si un trabajo comunal organizado por el presidente cae un sábado y este mismo día hay una minga, las unidades domésticas pertenecientes al grupo de solidaridad que hace la minga, le van a dar prioridad; tal vez, como gesto de compromiso, participarán una hora en el trabajo comunal también. Desconocer cualquier autoridad de mando, por medio de la cual una persona puede obligar, constreñir a otra, no quiere decir que no exista ninguna forma de autoridad en la sociedad bosquesina. La autoridad bosquesina es una *autoridad de respeto*. Y el respeto es debido a la capacidad de una persona de manejar en beneficio de la gente las fuerzas de la naturaleza, representadas por los seres de la naturaleza. Esta capacidad se manifiesta en la investigación de las causas de un malestar (conflicto, enfermedad, muerte, “brujería”...) y en la curación del malestar. Estos procesos generalmente implican el uso de drogas (tabaco, aguardiente, coca, ampiri, eventualmente alucinógenos), de remedios vegetales y de discursos (oraciones, “icaros”, que contienen el conocimiento del origen de los malestares), es decir, un conjunto de gestos y discursos, cuyo valor se revela en el éxito de la curación, el cual inspira el respeto por un saber que no está al alcance de todas las personas. Esta clase de autoridad también es temida, sobre todo por aquellos que no benefician de su protección, pero que temen que, tal como hace el bien, también puede hacer el mal, es decir, causar daño. El curandero benigno de unos se vuelve el “brujo” maligno de otros. La sospecha de “brujería” también nace cuando se imputa al curandero que prosigue intereses egoístas y no utiliza sus conocimientos en beneficio de la comunidad, sino, impulsado por la envidia, para hacer daño.<sup>22</sup> Esta autoridad se fundamenta entonces, por un lado, en la confianza, y por el otro, en el temor. Se trata de una *autoridad intelectual* – un poco como

---

<sup>21</sup> De la ausencia de una autoridad de mando en la sociedad bosquesina resulta que no se puede atribuir a un dirigente indígena (p.ej. al presidente de AIDSESEP en los eventos violentos de Bagua en junio 2009) la autoría de una protesta social. El dirigente sólo puede coordinar los actores que de por sí mismos ya están motivados a protestar; él no puede mandar su gente a protestar, pero debe hacerse el vocero de la protesta de sus bases y canalizarla.

<sup>22</sup> Después de los eventos de Bagua, un Awajún retó a un curandero: “¿Por qué no haces daño a Alan García que nos está castigando?” El curandero respondió: “Porque Alan García es el brujo más grande” (con el cual él no podía medirse; es brujo, porque persigue intereses personales, egoístas en desmedro de sus allegados, su pueblo). No hay peor imagen social en el pueblo awajún que la del brujo, pues a los brujos se los mata muy a menudo o se les expulsa de la comunidad. El presidente Alan García necesita emplear mucha fineza espiritual y generosidad humana para volver a convertirse de brujo maligno en un curandero benigno, que merece el respeto del pueblo awajún.

en nuestra sociedad un filósofo, un científico, un escritor o un poeta pueden tener cierta autoridad —, pues esta autoridad no maneja ningún medio, ninguna fuerza material, para imponer su voluntad a otro. Pero a diferencia de lo que ocurre en nuestra sociedad y en la medida en que la palabra, en la concepción bosquesina, es una herramienta como el hacha o el machete, los discursos (oraciones, icaros) con que la autoridad bosquesina maneja las fuerzas de la naturaleza en beneficio de los pacientes son instrumentos tan eficientes como cualquier herramienta de trabajo. Estas herramientas, sin embargo, no pretenden obligar a otras personas, es decir, imponer la voluntad de una autoridad a otros seres humanos, sino convocar y conciliar las fuerzas de la naturaleza en beneficio de las personas que sufren. Vemos que en la sociedad bosquesina la autoridad tiene fundamentos objetivos y psicológicos subjetivos muy distintos de los que nosotros asociamos a la noción de “autoridad”. También en el caso de jerarquías rituales indígenas, vemos que la autoridad tiene este mismo carácter intelectual porque ejerce el control sobre la sociedad mediante discursos transmitidos y memorizados y con habilidades retóricas aprendidas. Una excepción parecen ser las antiguas sociedades indígenas guerreras, donde, en caso de guerra, sí, surge un jefe, un guerrero experimentado, que asume el mando sobre los congéneres comprometidos en una expedición guerrera. Se trata, entonces, de una autoridad de mando, pero de un mando libremente consentido por los participantes, no de un mando impuesto, ni de un mando electivo. Tal capacidad de mando puede resucitar en nuestros días, cuando un pueblo indígena está agredido por fuerzas exteriores, como ocurrió en junio de 2009 entre los Awajún y Huampis. El pueblo, entonces, supera todos sus conflictos internos (una estrategia típica de las *sociedades segmentales*), se une en acciones de defensa y hace caso a la voz de ciertos comuneros que, por sus calidades personales, por su renombre y prestigio, logran orientar la acción colectiva.<sup>23</sup> Una vez pasada la agudeza del conflicto, estos “jefes de guerra” retornan a su condición de simple comunero.

**8. La igualdad material y el papel de la envidia:** Cualquier visitante de una comunidad bosquesina se da cuenta rápidamente que todas las casas y sus interiores tienen más o menos el mismo estándar material, tal vez exceptuando la casa de algún comerciante que eventualmente se ha radicado en la comunidad, pero eso son excepciones. La igualdad material de los comuneros sustenta la igualdad en el trato horizontal de las relaciones de reciprocidad que manifiestan la solidaridad. Cierta

<sup>23</sup> Es notable que estos líderes guerreros han surgido espontáneamente, pues no han sido los líderes políticos “democráticamente” elegidos que el Gobierno luego sospechó ser los responsables de las acciones violentas.

desigualdad material aparece en momentos de abundancia debida a ingresos monetarios cuantiosos, p. ej. por una habilitación (*cf.* el endeude) en madera, por la venta de una cosecha de arroz u otras oportunidades puntuales). Si estos ingresos, como suele ocurrir, se convierten en seguida en bienes de consumo, se los comparte hasta cierto punto dentro del grupo de solidaridad distributiva. Acumular bienes, tener más que los otros, suscita la *envidia*. Observamos en las comunidades de hoy frecuentes robos, daños a bienes materiales, préstamos no devueltos, a veces la quema de casas que habían empezado a distinguirse de las otras por la acumulación de bienes. Hay una multiplicidad de mecanismos, que los mismos bosquesinos explican por la envidia, que operan a favor de la constante igualación del estándar material de todos los comuneros. Una enfermedad, en este caso, puede ser entendida como consecuencia del daño causado por ciertos comuneros en razón de su envidia. Y esta consecuencia desanima a un comunero, que ha empezado a sobresalir económicamente, a proseguir su esfuerzo, y le hace retornar al estándar material común de todos. Hay comuneros ambiciosos que son conscientes que en la comunidad no pueden sobresalir económicamente: “con esta gente no se puede”, dicen, cuando sienten claramente que su comunidad es una traba a sus aspiraciones económicas.

**9. La pluri-actividad y la pluri-capacidad:** Si bien, como acabamos de ver, la igualdad en el estándar material de la vida es un principio que se afirma y se realiza mediante acciones inspiradas por la envidia, poniendo así ciertos límites a las aspiraciones materiales de la unidad doméstica, y con eso, igual que la solidaridad, restricciones a la libertad anárquica de las casas, equilibrando su egoísmo, la diversidad de los biotopos y los ritmos productivos naturales abren un campo de posibilidades objetivas en el cual el bosquesino ejerce su libertad. El bosquesino realiza diariamente una serie de actividades en diferentes biotopos, de acuerdo a la productividad natural que sigue ritmos diarios y estacionales. La cocha, la tahuampa (o bosque inundable), la quebrada, el río ofrecen oportunidades de pesca en diferentes horas de día y la noche de las que el bosquesino aprovecha. El bosque, con su mosaico de manchales y formaciones vegetales, los bajiales, los aguajales, las purmas (o rastrojos), las chacras ofrecen sus materias vegetales, sus animales y sus frutos, que maduran regularmente en las estaciones previstas. La chacra es frecuentada casi diariamente por la mujer, a veces en compañía del hombre. La casa es el lugar donde se elaboran los artefactos, las artesanías. El bosquesino conoce los diferentes biotopos, sus recursos, las técnicas para adquirirlos y transformarlos y se orienta en el calendario climatológico, hidrológico y biológico para

aprovecharlos en los momentos oportunos. Por esta pluralidad de actividades vinculadas a la biodiversidad y variedades de ecosistemas, el bosquesino es una persona *pluri-activa*. Dedicarse alternativamente a varias actividades es su forma de vida. Por su variado saber y saber-hacer adaptados a los diversos ambientes y recursos naturales, el bosquesino es un ser también *pluri-capaz*, no especializado en una producción, sino en una gran variedad de producciones. Al bosquesino le repugna la monotonía en el trabajo, el hecho de realizar todo el día o todos los días una sola y misma actividad. Escoger cada día las actividades que quiere realizar en función de las oportunidades brindadas por la naturaleza e identificadas por el bosquesino, sin que nadie le pueda mandar u obligar, eso nos indica la libertad de acción del bosquesino y una de las razones de por qué el bosquesino se dedica a sus actividades *con gusto*. Se trata, entonces, por una *libertad condicionada* por los factores climáticos y estacionales y por sus accesos a los recursos naturales (ver: tomo I). Desde luego, el bosquesino no tiene horario de trabajo ni ritmo de trabajo impuesto. Puede recoger su red en la tahuampa (el bosque inundable) a las cuatro de la mañana; a las cinco, su mujer le prepara el pescado, y después de comer, se pone a dormir hasta medio día. Si acaso en este momento le visita un promotor o “ingeniero”, lo tratará de haragán. Tumar chacra es un trabajo esforzado que hace sudar, pero el bosquesino lo asume con gusto: “¡Vamos a sudar un poco!” dice agarrando el hacha. Pero él mismo es dueño de su ritmo de trabajo. Descansa cuando lo necesita, toma cahuana o masato, servido por una mujer, y, de preferencia trabaja en grupo, no sólo para avanzar más rápido en la faena, sino también por el ambiente de bromas y alegría que anima a los trabajadores y hace los esfuerzos físicos placenteros. El arte de vivir bosquesino consiste en vencer la monotonía y la soledad y gozar de su libertad de esfuerzo (gozar de la motricidad de su cuerpo) y de su interacción placentera con otros trabajadores (gozar de la socialidad).

**10. La satisfacción equilibrada de todas las necesidades ontológicas humanas y la satisfacción oportunista, eventual de deseos:** Las necesidades humanas vinculadas a la naturaleza del ser humano y que, por ende, llamamos *necesidades ontológicas*, son: la alimentación y salud, la acomodación del cuerpo (vivienda y vestimenta), la movilidad (la necesidad del ser humano siempre activo de moverse), la sociabilidad (la necesidad del ser humano de interactuar con sus semejantes) y la sexualidad. Si queremos añadir la educación como una necesidad ontológica aparte, entonces, su satisfacción en la sociedad bosquesina es la más problemática por el hecho mismo que ella, desde que se han

injertado escuelas estatales en las comunidades, escapa a la sociedad bosquesina y es causa de conflictos generacionales y de cierta enajenación de la juventud frente a los valores sociales bosquesinos. La satisfacción de las necesidades ontológicas en la sociedad bosquesina resulta, por un lado, de que el bosquesino se procura (en la naturaleza y el mercado) y produce (él mismo) los medios materiales correspondientes, y, por otro lado, de que las actividades realizadas para su adquisición y producción se hacen “con gusto”, con placer. El placer es el signo de una inversión libidinal en una actividad; la libido sexual, en la sociedad bosquesina, se sublima de tal manera que permea con la sensación del gusto todas las actividades, desde las más duras hasta las más livianas, tanto en el placer físico del cuerpo en acción como en el placer afectivo de interacción social en los trabajos cooperativos y festivos. Es esta una señal del arraigamiento profundo de los valores sociales en las personas bosquesinas que explica precisamente su gran resistencia a nuevas disciplinas laborales exentas de esta inversión libidinal: al bosquesino no le gustan las nuevas costumbres laborales, no siente gusto y placer al tener que dedicarse a ellas, por eso – simplemente – no lo hace y abandona los proyectos que querían imponerle.

Pregunto: ¿Es posible concebir proyectos de desarrollo que tomen en cuenta la necesidad del trabajador de sentir placer en sus actividades? Parece una exigencia totalmente contraria a los principios laborales puritanos y capitalistas que se nos inculcan desde el Norte y desde las empresas: “time is money” (“el tiempo es dinero”), y cada minuto de ociosidad es una pérdida de dinero, y como el dinero es el único valor social que manda, debemos tener mala conciencia por cada minuto de descanso. Desarrollo, progreso, productividad, competitividad son los valores sociales actualmente predicados, y los proyectos pretenden desarrollar estos valores en la sociedad bosquesina, cuyos valores sociales son totalmente opuestos. No sorprenden entonces los fracasos. Al contrario de lo que pretenden los desarrollistas que hablan de la pobreza y extrema pobreza de los bosquesinos y que pretenden que los bosquesinos no satisfacen y son incapaces de satisfacer sus necesidades, éstos, sí, satisfacen completamente sus necesidades ontológicas, y las satisfacen más plenamente que la sociedad urbana neo-liberal. Ésta última impone al cuerpo una disciplina rutinaria durante las horas de trabajo y en forma de poses y gestos corporales productivos repetitivos y monótonos, relegando al tiempo de ocio, al deporte, al paseo, al bailódromo la satisfacción placentera de la motricidad física. En la sociedad urbana y neo-liberal, también la interacción social placentera está excluida del marco social laboral, donde reina la disciplina impuesta por una jerarquía de cargos

y responsabilidades, y para adaptarnos a ella y humanizarla tenemos que transferir nuestros afectos primarios, formados en la familia, a una red social más amplia y transformarlos en afectos secundarios, lo que no va sin frustraciones; en la sociedad urbana, la satisfacción de la sociabilidad está reservada al tiempo libre en la familia y en el círculo de vecinos y amigos. En la sociedad bosquesina las labores son placenteras por integrar siempre la satisfacción con gusto (por el componente libidinal sublimado) de las necesidades de movilidad y sociabilidad. En la sociedad bosquesina no existe esta vida esquizoide urbana, en la que la persona dedica la mayor parte de su existencia a un trabajo que sólo sirve para satisfacer sus necesidades de alimentación y acomodación, pero que le frustra en la satisfacción de sus necesidades de movilidad y sociabilidad, – satisfacción esta que queda relegada a los tiempos marginales de ocio. Si asumimos que el bosquesino satisface plenamente sus necesidades, también debemos reconocer que es capaz de satisfacerlas, y ya no nos aparece como aquel ser “pobrecito”, medio impotente, ignorante, inculto, atrasado e incapaz de mantener a su familia por ser, dizque, “hundido en la pobreza”, del que hablan las élites urbanas y los desarrollistas para justificar sus proyectos impositivos, que pretenden remediar a la pobreza “ofreciendo” posibilidades de mayores ingresos, – que los bosquesinos, finalmente, nunca aprovechan. El bosquesino satisface todas sus necesidades, lo que no satisface son todos sus *deseos*. Pero en eso está igual que nosotros en la ciudad: satisfacemos diariamente nuestras necesidades, pero tenemos deseos más allá de lo que podemos satisfacer. Hemos distinguido los *deseos* de las *necesidades* y reconocido que el significado de “necesidad” es *relativo a* determinado estándar de vida (los Romanos, los Incas, los Boshimanes y los bosquesinos tenían o tienen cada uno *su* estándar de vida en el cual satisfacen *sus* necesidades), y eso era el primer paso para liberarnos de la ideología dominante que usa la fachada más humanista de la “lucha contra la pobreza” para disfrazar su estrategia de ampliar el mercado, de conquistar nuevos mercados e impulsar el consumismo en beneficio de la empresa privada. Dentro de la perspectiva neo-liberal del desarrollo, éste significa: mayores ingresos monetarios, mayor consumo mercantil, pero también mayor explotación de los recursos naturales llamados “renovables” (que cada día se renuevan menos) y de los no-renovables (lo que significa “agotamiento”), mayor gasto de energía, mayores deshechos y emisiones de CO<sub>2</sub> (con su aumento del calentamiento climático) y mayor contaminación ambiental.

Los dos valores sociales (11. y 12.) que quedan por mencionar en lo que sigue son valores más generales, pues abarcan, sintetizan y resumen los

valores singulares previamente enumerados con los conceptos genéricos, a los que, como tales, cada pueblo o comunidad da los contenidos específicos de sus vivencias particulares. Estos valores bosquesinos más generales se oponen, al mismo nivel de generalidad y de la misma manera que los valores singulares (como anteriormente lo hemos demostrado), a los valores sociales urbanos y dominantes en la sociedad nacional e internacional.

**11. La democracia activa bosquesina vs. la democracia representativa formal y corrupta:** Hemos acuñado la expresión de *democracia activa* para designar las prácticas democráticas bosquesinas que se manifiestan en las actividades e interacciones personales entre comuneros en la vida de todos los días.<sup>24</sup> Estas prácticas (o conductas) están motivadas por el conjunto de los valores sociales que acabamos de listar y que hemos analizado y sustentado detalladamente en esta obra. Desde luego, la democracia activa se fundamenta en la libertad y la autonomía de las unidades domésticas, en los lazos de solidaridad, formulados en términos de parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad y manifiestos en los gestos de reciprocidad y generosidad, que forman grupos de solidaridad y, en menor grado o en grado incipiente, cierta cohesión solidaria de la comunidad. La democracia activa se basa también sobre relaciones sociales personales, una autoridad intelectual y de respeto, la igualdad material de los comuneros (y la envidia como mecanismo regulador de ésta), la satisfacción equilibrada de todas las necesidades ontológicas y la existencia de deseos casualmente satisfechos con ganancias monetarias oportunistas que estimulan ciertas producciones masivas y ocasionales para el mercado. El compartir, en el seno de una comunidad, un mismo estándar material de vida en condiciones de igualdad y de solidaridad distributiva, laboral y ceremonial (grupal, menos comunal), sin autoridad de mando y dentro de relaciones siempre personales es el trasfondo de lo que llamamos la democracia activa (por hacerse visible en las actividades, pero que otros han llamado “democracia solidaria” por el valor eminente que para los comuneros tiene la solidaridad).

Aun cuando el concepto de *democracia activa* no es enunciado por los bosquesinos con este término cuando interactúan con representantes del Estado, vemos que sus valores sociales subyacen al tipo de trato que dan los bosquesinos a los funcionarios. Con ellos establecen una relación personal que atribuye al funcionario como persona la responsabilidad de cumplir con la palabra y los compromisos que éste esté pronunciando.

<sup>24</sup> Una ONG que trabaja en el Alto Maraón, SAIPE, utiliza el término de “democracia solidaria” para referirse a los mismos hechos sociales.

La relación personal y el hecho de entender la palabra como compromiso vinculante no admiten que el funcionario, luego, pueda referirse a otras instancias administrativas jerárquicamente superiores, es decir, a funciones superiores que escapan a su control y que no le permiten cumplir con su palabra. Cuando eso ocurre, los bosquesinos dicen que han sido “engañados”. Para los bosquesinos, los múltiples esfuerzos de diálogo con representantes del gobierno siempre han terminado por el engaño, y el Estado se ha convertido, a través de estas experiencias históricas repetidas, en un interlocutor que no es fiable, que hace trampas, que engaña y nunca resuelve los problemas y las propuestas bosquesinas en el sentido acordado verbalmente, en el diálogo con funcionarios. Por esta razón, después de las tantas experiencias de engaños de este tipo y las frustraciones y decepciones vividas, los bosquesinos ya no quieren dialogar con cualquier emisario del gobierno, sino exigen la presencia y la negociación directa y personal con el ministro, quién, él sí, puede decidir con la garantía que la decisión sea cumplida. Él que negocia con los bosquesinos debe tener el poder de decisión a fin de garantizar que las palabras dichas no sean “puro sople” – *fia jafaiki*, como dicen los Huitoto – sino que “amanezcan”, es decir, que se traduzcan en los hechos reales previstos, acordados. Los conflictos entre Estado y bosquesinos que se han agravado en los últimos años son la consecuencia directa de que el gobierno ignora las propiedades y exigencias de la democracia activa que motivan las conductas de los bosquesinos. En un *Estado pluri-societal* (o pluri-cultural), el gobierno no puede ignorar los valores sociales de todo un sector de sus co-ciudadanos (que, además, ocupa las dos terceras partes del territorio nacional) y actuar como si, en el seno de todo el país, hubiera una sola sociedad homogénea. Los valores sociales que aquí explicitamos no son nada “imaginarios” (como a algunos tal vez les complazca pensar), sino la cruda realidad que se manifiesta en las conductas bosquesinas diarias con las que el gobierno y sus emisarios están confrontados cuando negocian con bosquesinos y cuando, como consecuencia de las negociaciones traicionadas y fracasadas, encaran sus protestas.

Con las explicaciones que estamos dando, esperamos que tanto las conductas bosquesinas como sus reacciones y protestas se vuelvan comprensibles para todas las personas – políticos y administradores – que, por sus funciones, están llevados a interactuar (dialogar, negociar etc.) con bosquesinos. Deben ser conscientes que no es su *función* la que convence al bosquesino, sino su *persona*; su persona – y con ella, su palabra – deben ser la garantía del cumplimiento de los acuerdos. Si, personalmente, no

pueden garantizar el cumplimiento, mejor que no vayan a negociar. Eso implica que sus instancias superiores les den la potestad de decisión, antes que vayan a la negociación. Delegar la potestad de decisión a instancias políticas y administrativas inferiores cuando negocian con pobladores bosquesinos contribuye a la democratización del país y permite a los ciudadanos de los estratos sociales marginados tener voz y voto en las decisiones políticas y administrativas que les afectan. Este mecanismo de delegación y descentralización del poder – de su acercamiento al interlocutor bosquesino – es necesario para armonizar las relaciones entre el Estado y la democracia activa bosquesina. El “derecho a consulta”, promulgado por el Convenio 169 de la OIT y que recientemente fue aprobado en el Congreso, va en este mismo sentido. Debe quedar claro de esta exposición que en el marco de estas relaciones entre Estado y sociedad bosquesina no es aceptable que un negociador que haya llegado a un acuerdo con una asamblea bosquesina, sea desmentido luego por una instancia administrativa o política superior, de manera que el acuerdo no se cumpla, y los bosquesinos se den cuenta que han negociado en vano. El Estado debe estar sensible al valor de la democracia activa y prever los efectos perniciosos y violentos que produce la palabrería vana de sus funcionarios. Mientras que el Estado confunde negociación con palabrería, no habrá progreso en la comprensión mutua y en un “desarrollo” convivencial y pacífico. Para que los bosquesinos comprendan la bondad de una política pública, tienen que ver, observar, constatar hechos reales que correspondan a *sus* expectativas; no basta con abrumarlos con un palabreo que pretende, como por magia, convencerles de la bondad. Palabras sin los hechos consecuentes e inmediatos, no tienen fuerza de persuasión. El bosquesino cree cuando ve. Y cuando ve lo contrario de lo que se le ha anunciado (por ejemplo, la contaminación ambiental de la minería y de la extracción petrolera que el Estado dizque garantiza evitar), entonces protesta y se rebela, – como a cualquier ciudadano le ocurriría y le parecería “normal” en parecida situación. ¿Qué diría el mismo presidente de la república si en su jardín se marchitan los árboles y flores por infiltraciones de petróleo y si sus peces en la piscina mueren porque al agua se ha mezclado petróleo y si su carne de res tiene mal sabor porque las vacas han pastado en un predio afectado por petróleo? Podemos preguntarnos, si, en caso de encontrar petróleo en Monterrico o en La Molina, dos barrios residenciales de Lima, se dejaría a las petroleras emplear la tecnología antigua y sucia que contamina la naturaleza como ocurre en el río Corrientes y en el Pastaza. Estamos seguros que, en este caso, el gobierno o renuncia a la explotación o exige de las compañías

petroleras mayores inversiones que garanticen una producción limpia – como están obligadas de hacerlo en los países del Norte – que no perjudique a los ciudadanos de “primera categoría” que habitan estas zonas urbanas; siendo los bosquesinos ciudadanos de “segunda categoría” – como dijo Alan García (García 2007) – esta exigencia no viene al caso y las compañías pueden ahorrar (y ganar más!), invirtiendo menos en técnicas baratas y sucias. Eso nos lleva a la conclusión que el gobierno está practicando una política discriminatoria, racista, cuya injusticia grita al cielo cuando reprime por medio de la policía las protestas justificadas y comprensibles (para cualquier persona con conciencia humana) que manifiestan las organizaciones bosquesinas en defensa de su medio ambiente y de su calidad de vida (como ocurrió en el Pastaza, en Andoas, en 2009).

La democracia representativa y corrupta en una economía neo-liberal, que exagera la competitividad y el afán de conseguir “como sea” dinero y acceso a un consumo de lujo, es la que organiza la sociedad nacional en sus distintas instancias: municipal, regional y nacional. Esta democracia no es más que formal pues se limita a la entrega de un voto en las elecciones y, a partir del momento en que el ciudadano ha depositado su voto, no tiene más ni voz ni voto en las decisiones que se toman en las esferas del poder y que le van a afectar. Cómo los candidatos electorales no tienen ninguna obligación de cumplir sus promesas electorales, el voto significa un cheque en blanco que la persona elegida trata de llenar con el mayor beneficio posible, es decir, decidiendo en las votaciones parlamentarias o en el ejecutivo no por las alternativas correspondientes a sus promesas electorales, sino por las que están acompañadas por prebendas económicas (dinero efectivo, participaciones y oportunidades económicas) de parte de gremios empresariales y compañías transnacionales. Son ellos los que, con sus medios financieros y ventajas económicas, presionan al personal político elegido para que oriente el rumbo de sus decisiones políticas hacia mayores facilidades y oportunidades de mayores ganancias para sí mismos. Son ellos también quienes controlan la prensa y la televisión y, por medio de ellas, justifican estas políticas interesadas y benéficas a una minoría de pudientes con argumentos que disfrazan la realidad para volverla aceptable para el público popular. Si el presidente de la república en su balance anual del gobierno lista cifras de millones de soles de inversión en obras (tantos millones que el ciudadano común y corriente ni se los puede imaginar concretamente), no da cuenta de las notables cantidades de dinero que los políticos y funcionarios intermediarios han malversado en beneficio de su propio bolsillo (cada contrato con el gobierno regional procura al bolsillo de su jefe 10% del

costo de la obra; eso es de conocimiento público y, ni siquiera, suscita protesta); tampoco no da cuenta de las ganancias exorbitantes que se han llevado los empresarios encargados de las obras o de las explotaciones mineras y petroleras concesionadas. La información sólo parcial engaña al público que debería comprender su situación pudiendo apreciar no sólo los gastos públicos, sino la distribución del dinero entre los distintos sectores económicos del país. (¿Cuándo se hará el inventario de todos los ingresos ocultos – pero tácitamente aceptados – que engordan a políticos y funcionarios?) La información parcial no es más que propaganda política para consolidar el poder del gobierno, tratando de ganarse, hasta cierto punto, el apoyo popular, mas no contribuye a formar una opinión pública sólida y objetivamente informada (que revelaría hasta qué punto, precisamente, la democracia representativa en un economía neo-liberal es corrupta “por naturaleza”, no “por excepción”). Y, claro está, los medios de comunicación, en manos de la clase empresarial, no hacen más que coincidir con y reforzar esta propaganda.

Hemos diagnosticado que cuando la organización democrática formal, basada en elecciones y representantes, penetra en la vida de la comunidad, lleva los mismos defectos de la corrupción al interior de una sociedad donde antes no existían. Además, como hemos visto, las relaciones funcionales que deberían cumplir con los cargos electivos son realizadas, en una democracia activa, como relaciones personales regidas por los valores de libertad, autonomía, solidaridad grupal y ausencia de autoridad de mando que facilitan el egoísmo cuando se trata de acaparar dinero que es una materia poco visible, fácilmente escondible y, desde luego, prácticamente incontrolable, aunque se vuelve una materia prolífica para alimentar discursos, sospechas y denuncias, a nivel de chisme y de intervenciones en congresos, que son los signos visibles de la envidia que causa entre los comuneros todo acceso a fuentes de dinero importantes. El dinero administrado por representantes elegidos en las instituciones democráticas formales creadas en las comunidades bosquesinas es siempre un factor de malestar social. Este malestar social nos ilustra el conflicto entre la democracia activa vivida en la comunidad y la democracia formal, representativa y corrupta, introducida en las comunidades con el afán, dizque, de “democratizar” a los bosquesinos. El modelo social representativo, finalmente, fue compenetrado (o pervertido) por los valores sociales bosquesinos, los que, por este hecho, demuestran la fuerza de su resistencia, vigencia y persistencia, pero los que, sin embargo, no tienen control efectivo sobre un bien tan fugitivo, pasajero e invisible como es el dinero.

Es notable, por un lado, que la sospecha de malversación y corrupción de un dirigente logra a animar múltiples chismes y denuncias durante un tiempo (sobre todo en épocas de congreso y elecciones), y, por el otro lado, la rapidez con la que los bosquesinos – una vez pasado el evento – olvidan estas denuncias y no se preocupan de ninguna manera de que el dirigente denunciado reembolse la suma malversada; ni siquiera observamos que los bosquesinos marginalicen socialmente al dirigente corrompido; en sus relaciones personales lo tratan bien como a cualquier otro comunero que no ha cometido el mismo “error”. Parece que el hecho de haber aprovechado indebidamente y financieramente de su posición de dirigente no deja ningún rencor o resentimiento en la memoria de los comuneros. (Pero ¿no actúa así también el público peruano de las ciudades frente a funcionarios o políticos corruptos?). La corrupción de la democracia formal y representativa ya es algo “natural” o “normal” – y, hasta cierto punto, aceptado – tanto en la sociedad urbana como en la sociedad bosquesina cuando sus estructuras la penetran. Como ocurre con todas las iniciativas provenientes de la sociedad dominante, a la de “democratizar” la vida bosquesina le salió el tiro por la culata, y eso por la ignorancia que reina entre los profesionales que deciden sobre “lo que es bueno” para los bosquesinos y que no tienen la menor idea de la democracia activa que organiza la convivencia entre comuneros y que, ciertamente, es “más democrática” (y más igualitaria), que la que proponen los promotores urbanos ignorantes.<sup>25</sup>

**12. La *ricura* vs. la *riqueza***<sup>26</sup>: Otro concepto general para caracterizar los valores sociales bosquesinos es el de *ricura*. Esta palabra se deriva del adjetivo “rico” con el significado de “sabroso, gustoso”, cuando hablamos de un plato de comida o de una mujer atractiva diciendo que

---

<sup>25</sup> Jorge Gasche reconoce haber sido igualmente ignorante a mediados de los años 80, cuando fomentó la creación de la Federación de Comunidades Nativas del río Ampiyacu (FECONA), según el modelo democrático piramidal representativo, promoviendo, además, su integración a AIDSESEP. Pero, al mismo tiempo, da el testimonio de que el interaprendizaje y la convivencia a largo plazo hacen descubrir una realidad bosquesina anteriormente desconocida, ni siquiera sospechada. Cualquier intelectual o profesional loretoano puede hacer la misma experiencia si tiene la buena voluntad de convivir con los comuneros y el interés de descubrir al “otro” (al bosquesino) para conocer y comprenderlo a fin de ajustar sus acciones a esta realidad descubierta y comprendida.

<sup>26</sup> El valor bosquesino positivo que discutimos en este párrafo con el término de “*ricura*” es comparable al concepto andino del “buen vivir” (*sumak kawsay* en quechua) que las organizaciones indígenas de Ecuador y Bolivia vienen manejando en una amplia escala política para designar un objetivo de vida alternativo al objetivo único de enriquecimiento que prosigue el “desarrollo” capitalista. La referencia que hace el concepto de *sumak kawsay* al respeto de la “Madre Tierra”, la Pachamama, no está excluida de nuestra definición de la “*ricura*”, si el lector está dispuesto a hacer el esfuerzo de recordar todo el camino interpretativo recorrido a lo largo de estos dos tomos (ver en particular nuestro concepto de *socie-tureza* y el rol del gusto, sus implicancias prácticas, vivenciales).

es “rico” o “rica”. Las actividades bosquesinas están motivadas, de manera general, por el gusto, el placer, que da la satisfacción a la realización de las actividades. La satisfacción bosquesina reside entonces en todo el proceso de la actividad que debe ser placentero, y no sólo en su resultado cuantitativo (“¿cuánto dinero he ganado?”), como la pretende medir la sociedad urbana. El fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud, ha reconocido el primero el rol primordial que juega en la economía síquica y en las motivaciones más ocultas de las personas “el principio del placer”. En la sociedad bosquesina, este principio no es nada oculto ni tergiversado por la censura social, como ocurre en la sociedad post-industrial y post-moderna imbuida de valores puritanos, capitalistas, que reprimen y ponen en segundo plano la satisfacción del placer; al contrario, en la sociedad bosquesina este principio se vuelve evidente y observable en las conductas e interacciones sociales alegres, relajadas y placenteras cuando los bosquesinos actúan y trabajan. Como arriba dijimos, el bosquesino siempre quiere más dinero, pero no a cualquier condición. Si, para ganar más dinero, se le exige una labor fastidiosa, pesada, monótona, repetitiva y solitaria – una labor sin gusto – el bosquesino tal vez la asume por unos pocos días, pero pronto la abandonará, cuando le habrán pagado los primeros jornales. Por eso podemos afirmar que **el bosquesino da preferencia a la *ricura* antes de la *riqueza***. El dinero, aunque siempre deseado, muy a menudo no motiva nuevas acciones del bosquesino, o sólo las motiva por un tiempo limitado. Los “proyectos de desarrollo” son la prueba de eso, pues, aun con apoyos materiales, la participación de los comuneros no es general sino parcial, y cuando los incentivos materiales terminan al final del proyecto, las actividades impulsadas también cesan, y la comunidad retorna a sus actividades habituales y a su estado de antes del proyecto. El proyecto sólo era una oportunidad por aprovechar, mas no un compromiso de la comunidad, y el pretendido y supuesto “desarrollo” no se da.

De esta preferencia motivadora que el bosquesino da a la *ricura* ante la *riqueza* resulta todo el malentendido entre promotores urbanos y comuneros bosquesinos. Para los desarrollistas, políticos y planificadores de la ciudad, el dinero, el aumento de ingresos monetarios y la aspiración a la *riqueza* constituyen la motivación humana fundamental que, según ellos, debería impulsar cambios en las actividades y un desarrollo que equivale a mayor consumo de bienes industriales. Tomando esta motivación por mayores ingresos de dinero como un valor universal, que sería común a todos los seres humanos, se equivocan, pues aun cuando el bosquesino a veces se motiva por actividades que le procuran dinero, no

acepta cualquier trabajo para lograr este objetivo. Sus preferencias siempre van a la vida placentera, “rica” – a la *ricura* –, no a la acumulación de dinero para hacerse “rico”, – no a la *riqueza*. ¿Hay esperanza para que los tecnócratas y políticos – todos los que trabajan en las oficinas de la ciudad y “proyectan” “sus” ideas, erradas, hacia las comunidades – comprendan y acepten esta valoración social bosquesina preferencial de la *ricura* y la puesta en segundo plano de interés del dinero, de la *riqueza*? A lo mejor, nos preguntarán: “Si es así, entonces ¿qué hay que hacer?” La respuesta es: “Construir cualquier proyecto sobre estos valores y cualidades positivas de la sociedad bosquesina que ahora hemos comprendido y aceptado.” Para que esta construcción se de, un proyecto debe ser “cooperativo” y “convivencial”, basado en el interaprendizaje que procura la comprensión entre los dos actores, el urbano y el bosquesino (Gasché 2002). Además, debe ser el resultado de un acuerdo negociado que ponga en claro en qué medida se respetará – y si posible, se fortalecerá – los valores sociales bosquesinos y en qué medida estos valores se movilizarán para motivar la cooperación bosquesina en el proyecto.

¿Qué significa “fortalecer la identidad” y “desarrollo con identidad”? – después de que hemos identificado y precisado “identidad” con los 12 “valores sociales” que los bosquesinos nos demuestran con sus conductas en la vida diaria.

Los mismos bosquesinos deben tener claro qué valores sociales están defendiendo cuando, apoyándose sobre el convenio 169 de la OIT, reclaman el derecho a un “desarrollo propio” o un “desarrollo con identidad”. **¿Cuáles de estos valores sociales deben respetarse y mantenerse y a cuáles, eventualmente, renuncian? Son las preguntas a las que cada pueblo en situación de negociación debe responder con claridad.** Cada proyecto de “desarrollo”, de empresa, de minería, de extracción petrolera etc. debe definir qué impacto tendrá sobre cada uno de estos 12 valores sociales, cuyo conjunto constituye la “identidad bosquesina”. De la misma manera que se evalúa con anticipación los impactos sobre la naturaleza (los ya conocidos “**Estudios de Impacto Ambiental – EIA**”) debe evaluarse con anticipación el impacto sobre lo “propio”, sobre la “identidad”, es decir: sobre los 12 valores sociales concretos que aquí hemos detallado, puesto en evidencia y listado. Eso se llamará “**Evaluación o Estudio del Impacto Social – EIS**”. Sólo si este impacto sobre los valores sociales bosquesinos queda claramente explicitado y formulado, los bosquesinos estarán “plenamente informados” sobre los alcances de cualquier proyecto o medida administrativa que se quiere implementar en su territorio y que les afectará. Y sólo cuando

estarán informados de esta manera, se podrá pretender que la negociación entre el Estado o una empresa y un pueblo bosquesino y la consulta a las comunidades afectadas se hayan realizado “de buena fe”.

Ahora que la ley de consulta de los pueblos indígenas ha sido aprobada por el Congreso (mayo 2010), lo que acabamos de exponer y recomendar sirve de insumo intelectual y de herramienta conceptual para analizar detalladamente los impactos sociales de cualquier proyecto o medida administrativa que afecte un área bosquesina. La lista de los valores sociales bosquesinos y las consecuencias de los proyectos y de las medidas estatales sobre éstos valores deben ser examinados, uno por uno, tanto por los funcionarios del Estado como por los representantes indígenas implicados en la consulta y, más allá de estos últimos, por los comuneros, ya que hemos observado y analizado la “corruptibilidad” de los líderes indígenas (¡igual que los representantes “democráticos” nacionales!) cuando tienen acceso a recursos financieros. Los valores sociales bosquesinos aquí explicitados, justificados con las conductas bosquesinas reales y observables y confirmados en nuestros talleres por los mismos bosquesinos son los “denominadores interculturales comunes (los DICs)” (por ser expresados en un lenguaje inteligible para ambos tipos de actores y aceptado por los dos) a los que indígenas/bosquesinos y no indígenas/no bosquesinos se referirán en las consultas y sus negociaciones.

Todo bosquesino, desde luego, es ciudadano peruano en la medida en que se diferencia de un ciudadano colombiano, venezolano, brasileño etc. y adhiere, en mayor o menor grado, a una serie de valores nacionales, es también bosquesino por compartir los valores sociales bosquesinos aquí explicitados (y las que, a su vez, alcanzan, más allá del Perú, a poblaciones bosquesinas en Colombia, Venezuela, Brasil y Bolivia) y, con ellos, se diferencia de otros tipos de sociedad existentes en el Perú (y otros países), y, finalmente, es, eventualmente, miembro de un pueblo indígena, en la medida en que practica los valores sociales bosquesinos de una manera específica que se distingue de la práctica (incluyendo p. ej. la lingüística) de otros pueblos indígenas bosquesinos.

## *El dinero-“mitayo”*<sup>27</sup>

El dinero es una materia casi invisible por estar siempre guardado en un bolsillo o una caja y sale a la luz en el breve momento de un pago para pasar de un bolsillo a otro o a una caja. Desde luego, que alguien tiene más dinero que uno se ve en las ropas de moda que visten orgullosamente las jóvenes mujeres, en las zapatillas de último modelo que secan al sol delante una casa (donde fácilmente se las roba), en los juegos de ollas nuevas que lucen en la cocina, en las varias redes de pesca colgadas en la casa, en las generadoras eléctricas que alumbran la casa de noche y permiten mirar televisión o videos, en los equipos de sonido que expanden su bulla en el vecindario, en los pequepeque con que una unidad doméstica afirma la autonomía de su movilidad, etc.

En esta obra hemos expuesto en varios párrafos que el dinero no permanece por mucho tiempo en el bolsillo del bosquesino, ya que estando allí no produce ni satisfacción, ni gozo. Satisfacción y gozo resultan del gasto, del consumo y, más aún – cuando hay grandes cantidades por ingresos oportunistas – del disfrute de la abundancia: del gasto suntuario.

Dinero siempre hay en cantidades modestas para el consumo diario, modesto, de kerosene, aceite, tallarín, arroz, azúcar, jabón, fósforos, ajinomoto, etc., y estas cantidades modestas de dinero provienen de la venta de productos de la chacra (plátano, fariña, frutas estacionales etc.) en los pequeños mercados urbanos distritales o provinciales (SE: Intuto; SR: Requena, Genaro Herrera; PH, PB: Pebas e Iquitos) y de venta de artesanías durante las visitas de turistas (PH, PB). En este nivel de gastos y consumo modestos, los comuneros son iguales. Cada uno se ingenia para asegurarse los ingresos modestos regulares que satisfacen sus necesidades materiales de acuerdo a su estándar de vida. Los jóvenes, con este fin, asumen pequeñas tareas pagadas por algún comunero, comerciante o maderero que solicita su colaboración.

*En PH y PB, los jóvenes son afanosos en ganar cualquier suma de dinero, aunque sea muy modesta, mayormente para “trago”, para emborracharse, ya que el alcoholismo juvenil es un lacra social en estas comunidades<sup>28</sup>, y eso a tal punto que*

<sup>27</sup> Esta asociación verbal surgió en uno de los múltiples diálogos que Jorge Gasché sostuvo con su colega colombiano Juan Álvaro Echeverri de la Universidad Nacional de Colombia. Como debatíamos sobre un trasfondo de profunda coincidencia de puntos de vista, no me recuerdo de qué boca salió la expresión [JG].

<sup>28</sup> Hacer celebrar el 5 de junio como “Día del Ron”, como lo mandó el Presidente Alan García en 2010, ¿hay

*estos jóvenes no consiguen mujer en su comunidad – pues las mujeres no quieren tener una pareja que sea “borrachín” – y quedan solteros hasta años avanzados, atrapados en su infeliz drogadicción. Muchos robos (de ropa, zapatillas, patos, gallinas, racimo de plátano y hasta de computadora) se deben a los jóvenes que venden enseguida su botín para poder “tomar”.*

Pero fuera de estas oportunidades diarias existen otras que se presentan en los contactos con visitantes urbanos (investigadores, tesisistas, promotores...) y con representantes de ONGs o de la administración pública. Son estas personas las que incitan a ciertos comuneros a “mitayar” dinero. Un joven, una anciana o un señor o una señora adultos se acercan al visitante y le piden que le “preste” dinero “para lápiz y cuaderno”, “porque es pobre”, “para comprar un remedio”, o un dirigente le pide “para papel de la oficina”, – existe un sinnúmero de “necesidades” que una persona con dinero puede satisfacer, y un visitante urbano siempre es visto – con razón – como una persona con dinero y, desde luego, como un “mitayo” que hay que aprovechar. Pero lo que ocurre así en un nivel modesto en la comunidad alcanza mayores dimensiones cuando se trata de dirigentes que buscan dinero para algún “proyecto”.

Mitayar dinero no es trabajo, es diversión como cazar: hay que conocer las conductas del “animal” para conseguir el mitayo y saber cómo engañar al “animal” para que se vuelva presa. Por eso: el dirigente aprende la lógica de los financistas (y aprende rápidamente para qué tienen dinero y para qué, no) y, con eso, se apropia el lenguaje, el vocabulario y la retórica adecuada a la que los financistas son sensibles y que les da confianza y les convence para que suelten su dinero al dirigente, sea para que vaya a reuniones y negociaciones (viáticos, transporte), sea para que haga y ejecute un “proyecto”. Manejar la charlatanería adecuada es el arte de mitayar dinero en el medio de los financistas criollos, mestizos, gringos, etc.

Los financistas generalmente no ven los hechos reales (conductas, actividades, productos), sólo escuchan (a dirigentes, asambleas, talleres) y leen escritos (proyectos, informes, papelógrafos de talleres ...), por eso son fáciles de convencer y engañar por quien maneja hábilmente los discursos “de moda” con que las ONGs y el Gobierno mismo propagan sus políticas de desarrollo. Basta con imitarlos para hacerse entender con

un prejuicio en seguida positivo. La charlatanería es la base de todos los acuerdos entre dirigentes bosquesinos y financistas. Los dirigentes cazan su mitayo y reciben las prebendas distribuidas por ONGs, empresas y la administración pública; lo que pasa en la comunidad no les interesa, ni les importa (pues lo que cuenta es el beneficio inmediato cuyas oportunidades hay que aprovechar mientras existen, ya que la situación puede cambiar y volverse menos provechosa, – igual que el mitayero aprovecha todo animal que se le presenta en el bosque: no se lo deja escapar) e, inclusive, aunque “representen” a las comunidades, no pueden garantizar el acuerdo de éstas con los acuerdos firmados con las ONGs, empresas y la administración. Tales acuerdos sólo tienen vigencia cuando las mismas comunidades participan en las negociaciones en asociación estrecha con los dirigentes como fue el caso del Acta de Dorissa (22 de oct. del 2007). El gusto de mitayar es más fuerte que el sentido ético de la responsabilidad representativa, ya que el mecanismo democrático representativo no es parte de las prácticas bosquesinas de la democracia activa. Pero en este aspecto, los líderes indígenas no son diferentes de los congresistas peruanos que, apenas elegidos, olvidan sus promesas electorales y actúan también como “mitayeros”, motivados por aumentar sus ingresos de dinero, beneficiar de negocios oportunos y de posiciones de poder económico y enriquecer su patrimonio familiar material.

*Cuando en marzo y mayo de 2010 hicimos un taller con maestros, dirigentes y facilitadores awajún y wampis en Santa María de Nieva (Alto Marañón), observamos que, en mayo, sólo un dirigente awajún de una federación del río Nieva asistió y participó en nuestras reflexiones y debates. Cuando preguntamos, por qué otros dirigentes no habían venido, la respuesta era: “Están mitayando” (retomando nuestra expresión introducida en marzo); y se nos explicó que los líderes, supuestamente “representantes” del pueblo awajún, están andando actualmente detrás de las empresas mineras y petroleras que les pagan recompensas para que hablen en su federación y en sus comunidades en favor de los proyectos de las empresas y que les propician viáticos para que vayan a Lima a las mesas de negociación en los ministerios con el fin de decir que las comunidades están de acuerdo con los proyectos extractivos de las empresas. La corrupción de los líderes se nota en sus constantes viajes, en las motos que manejan, los relojes y otros atuendos de lujo que exhiben.*

*Escuchamos múltiples comentarios que dijeron que estos acuerdos con las empresas mineras y petroleras los líderes los toman a espaldas de las comunidades y que éstas no están de acuerdo. ¿Cómo entonces ocurre que en los congresos de las federaciones esta clase de personas sean elegidas? Como en las otras federaciones indígenas cuyo funcionamiento hemos observado, las del Alto Marañón no conocen campañas electorales. El congreso se reúne, y cuando la agenda llega a la elección de los dirigentes, cualquier delegado o apu levanta la mano y dice: “Yo propongo tal fulano como presidente (o como secretario o como tesorero, etc).” Sobre la lista así establecida gracias a las intervenciones supuestamente espontáneas de los congresistas, luego, el congreso vota. Ocurre, sin embargo, que tomando en cuenta este mecanismo electoral, un grupo de jóvenes ambiciosos se organiza de antemano y conviene entre ellos que cada uno va a proponer a otro para un cargo dirigente, de manera que la dirigencia esté en manos de personas cómplices animados por el afán de mitayar dinero para su provecho personal y de ninguna manera para defender los intereses de las comunidades. Toda su estrategia entonces consistirá en propagar, de arriba hacia abajo, los proyectos de las compañías mineras y petroleras. Estas compañías están convencidas de poder manipular de esta manera tanto a los dirigentes como a los comuneros para lograr sus fines. Además, organizan en algunas comunidades campeonatos y fiestas populares – con harto consumo de cerveza – para demostrar a los comuneros que con ellas va a llegar más dinero a la comunidad.*

¿Son estos procedimientos compatibles con las “consultas” de “buena fé” de comuneros objetivamente “informados”? Cuando se definirá cómo debe desarrollarse tal “consulta”, será menester excluir todo gesto de corrupción y seducción financiera de parte de las empresas y del Estado que impide, precisamente, la información objetiva e imparcial de los comuneros sobre las consecuencias ambientales y sociales de las actividades extractivas que se les está proponiendo. Estos procedimientos también son reveladores de la falta de ética de las empresas privadas, y es necesario subrayarlo, ya que en nuestra época neoliberal la empresa privada representa, en la boca de nuestros políticos e ideólogos, las máximas virtudes. A ellas – en particular a las mineras y petroleras – y

a su constante y desmedido enriquecimiento el gobierno propicia todas las facilidades, pensemos, por ejemplo, en las ventajas fiscales – para no hablar de defraudación (Martínez Palacios 2009, 2010) –, cuando, por otro lado, la SUNAT persigue sin piedad al ciudadano común que le debe sumas modestas en comparación con las que la SUNAT deja de recaudar de las empresas mineras por ser su personal parte de las mafias empresariales que se enquistan en todas las administraciones claves para ellas.

Los dirigentes mitayeros y corruptos, aprovechando el mismo tipo de facilidades que los representantes y políticos nacionales,<sup>29</sup> demuestran a los comuneros que hay una manera más divertida de conseguir dinero que trabajar: hacer piscigranjas, criar animales, sembrar camu-camu, diversificar los cultivos de la chacra, reforestar y enriquecer purmas. Una manera divertida, cuyo éxito depende de la oportunidad, de la habilidad charlatana, de la imitación de conductas que dan confianza a los financistas y de las relaciones personales que el mitayero logra establecer con el personal de las empresas; – así mismo, el mitayero en el monte busca la oportunidad, canta sus icaros para atraer los animales, imita las conductas del animal cuando se le acerca y establece una relación personal a través de gritos o silbidos. En ambas estrategias **el objetivo es: engañar para apropiarse del mitayo**. No es sorprendente, entonces, que, sobre todo, los jóvenes egresados de los colegios sueñan con “proyectos” y acceso “cómodo” a fuentes de dinero (cuando una empresa quiere firmar un convenio y el joven dirigente lo firma, incitado por un pago en dinero de parte de la empresa).

*En el año 2008, una empresa brasileña, dueña de una draga, quiso entrar a la cuenca del Ampiyacu para, dizque, buscar y extraer gravilla. El presidente de la federación (FECONA) estaba reticente, pero, con otros dirigentes más, fue invitado a Iquitos, con todos los gastos pagados, para firmar el convenio. Regresó contento (por haber recibido su “recompensa”) y la draga entró. En el próximo congreso, nosotros avisamos que lo más probable era que los dirigentes hayan sido engañados, porque a la empresa no le interesaba la gravilla, sino el oro que pudiera haber en el Ampiyacu, ya que otras empresas habían dragado oro en el Napo disfrazándose de extractores*

<sup>29</sup> Con eso queremos dejar explícitamente en claro que este tipo de corrupción no tiene nada de “indígena”, pues se trata de una sustitución de una actividad (cazar) por otra (afanarse por dinero fácil), que es propia a la sociedad urbana, donde hace parte de las prácticas corruptas de la democracia representativa neo-liberal.

*de gravilla. La FECONA mandó una comisión para inspeccionar la draga, y ésa no encontró rastros de gravilla. Ocurrió poco después que los comuneros y niños que se bañaban en el Bajo Ampiyacu sufrían erupciones en la piel, y se suponía que era la consecuencia del uso de mercurio por la draga buscadora de oro. Una nueva comisión se fue a expulsar la draga, la que no opuso resistencia y se fue pronto, probablemente porque no había encontrado el oro esperado.*

Vemos, desde luego, que en la sociedad bosquesina la habilidad de conseguir un producto siempre azaroso – el mitayo – en una actividad claramente cualificada como “divertida” se ha trasladado a otra habilidad, la búsqueda y apropiación de otro producto azaroso – el dinero – en una actividad que tiene muchos elementos en común con la caza de mitayo. Según nuestras observaciones, por cierto algo parciales, son los hombres los que han ampliado y transpuesto de esta manera sus habilidades de mitayero. Las mujeres bosquesinas tienen otra relación al dinero y, a menudo, se muestran más ecónomas o tienen talento de comerciantes (comprar y vender con creces).

Mitayar dinero, como mitayar animales, satisface, desde luego, una necesidad propiamente bosquesina: la de gozar de la abundancia, de una abundancia coyuntural, oportunista, pasajera; y como la caza, es una diversión, no trabajo. Cuando las empresas mineras y petroleras, como actualmente ocurre en el Alto Maraón, corrompen a los dirigentes indígenas con ingentes sumas de dinero, demuestran a toda la región y a todas las comunidades que más, y más fácilmente, se puede ganar dinero sin trabajar que trabajando.

El paternalismo gubernamental que pretende remediar a la “extrema pobreza” y a la desnutrición mediante “donaciones” tiene efectos similares.

*Los comuneros y las comuneras aprenden la lección y se dispensan cada día más de trabajar. Gracias al programa “Juntos” del gobierno, en el Alto Maraón, cada familia recibe S./ 200.00 cada dos meses, sin trabajar. El paternalismo gubernamental mata la ética de trabajo y la iniciativa personal del bosquesino, lo vuelve socialmente irresponsable, pues el gobierno le permite que descargue su propia responsabilidad sobre él. Este diagnóstico nos lo han expresado hombres y mujeres awajún en su región.*

*Los programas gubernamentales de ayuda alimenticia como PRONAA y Vaso de Leche tienen efectos similares. Ahora, en la mañana, la madre dice a su hijo que le reclama el desayuno antes de ir a la escuela: “¡Vete no más! A medio día te darán tu comida en la escuela”, – y el niño está supuesto estudiar toda la mañana con el estómago vacío. (Testimonio de un maestro awajún).*

El dinero que se entrega a comuneros bosquesinos con la intención de aumentar su poder de consumo mercantil debe recompensar una actividad o “trabajo” bosquesino y, desde luego, valorarlo, pues esto fortalece la autoestima (mientras que las limosnas gubernamentales la degradan, convirtiendo a los bosquesinos en mendigos y personas aparentemente incapaces de mantenerse a si mismos y a su familia). En este sentido hemos formulado, al final del tomo I, nuestra propuesta de un proyecto alternativo de recompensa por servicios ambientales que los bosquesinos prestan a la sociedad nacional e internacional cuando mantienen su sistema hortícola tradicional y lo complementan con actividades de reforestación, enriquecimiento de purmas, piscigranjas etc. La recompensa se deriva del reconocimiento de los méritos ecológicos de las prácticas bosquesinas y, desde luego, valora estas prácticas con una suma de dinero otorgada regularmente por el proyecto. En cambio, el bosquesino que abandona estas prácticas no recibe recompensa. Con eso, se valora un trabajo, no la llamada “extrema pobreza”.

## ***La “resistencia muda” del bosquesino y su toma de conciencia***

Hablamos de “resistencia muda” del bosquesino cuando – a pesar de haber sido aprobado por él – un proyecto propuesto a su comunidad fracasa sin que el bosquesino tenga a quién y cómo explicar el fracaso por haberse retirado de la comunidad los promotores urbanos responsables. En el quehacer de los proyectos, no existe *marco social de la palabra*<sup>30</sup> para examinar críticamente las motivaciones bosquesinas que causan el fracaso, identificarlas y expresarlas en términos de los valores sociales que guían las conductas bosquesinas en la vía del fracaso. En el tomo

<sup>30</sup> Sobre este concepto, ver en el tomo I de Sociedad bosquesina, el párrafo: Lenguas y uso del lenguaje en la Amazonía: “el marco social de la palabra comprometida”.

I hemos analizado las razones de estos fracasos (ver también: Gasché 2004) y las hemos encontrado (1) en los valores sociales propiamente bosquesinos que los proyectos no integran y a los que se oponen, (2) en los mecanismos de dominación que inducen la aprobación de los proyectos presentados por un promotor urbano y (3) en el oportunismo bosquesino que aprovecha toda forma de aportes urbanos (insumos, herramientas, alimentos, jornales...) que llegan con los proyectos. Tanto los valores sociales como la relación de dominación y el oportunismo nunca han sido identificados y explicitados. Desde luego la resistencia a los proyectos es muda, no tiene voz.

*Interrogados sobre las razones del fracaso de los proyectos de FONCODES, los comuneros de **Pucaurquillo** explicaron que la culpa era de los promotores corruptos que se habían apropiado de la producción (huevos, gallinas) para venderla y quedarse con el dinero. Pero eso no explica por qué no han retomado la producción a favor de su propio bolsillo, lo que hubiera aumentado sus ingresos (a pesar de una primera pérdida), ya que la infraestructura productiva seguía existiendo. Parece, entonces, que el afán de ganar más dinero que el proyecto de FONCODES pretendía satisfacer no era suficientemente motivador para que los comuneros “beneficiados” continuasen con la producción.*

El bosquesino de preferencia diagnostica algún defecto en los promotores (que, sí, puede ser real, como en el ejemplo citado, pero que no explica del todo el abandono de la actividad productiva), ya que no dispone de las palabras en castellano para expresar sus auténticas motivaciones y priorizaciones, es decir, sus propios valores sociales que están en contradicción con los que predica el discurso desarrollista dominante, pues de estos valores nadie habla, ni en la escuela, ni en las iglesias.

Durante nuestras vivencias en las comunidades bosquesinas, hemos observado que los valores sociales y éticos, que inspiran y motivan la manera bosquesina de actuar personalmente y en colaboración con otros, no tienen palabras en el lenguaje diario que los bosquesinos emplean.

*En **todas las áreas geográficas** hemos observado que el bosquesino no es propenso a calificar a otro comunero – negativa o positivamente – o a juzgar sus conductas frente a*

*otra persona. Escasamente se puede escuchar, a propósito de un comunero, que éste es un mentiroso o un pícaro, un mishico o un egoísta, con lo que se enuncian valores negativos. Los valores positivos son del orden de las evidencias. Comportarse de manera conforme a los valores positivos que subyacen a las conductas bosquesinas es “normal”, es lo “común y corriente” y se pasa de todo comentario.*

Cuando, en ciertas situaciones, los bosquesinos hablan de valores que hay que respetar, siempre utilizan palabras que han aprendido de la educación cívica en la escuela o de la educación religiosa dispensada por misioneros de diversas iglesias y sectas: no robar, no mentir, no engañar, no matar, respetar a las personas mayores,<sup>31</sup> a las mujeres, a los visitantes foráneos y a las “autoridades”, amar a dios, alabar a dios, no cometer pecado, obedecer a las leyes, ante la Ley los ciudadanos somos todos iguales, conocer los derechos cívicos y las instancias de gobierno, servir a la patria (servicio militar), etc. Por lo tanto, estas palabras se refieren más a los valores de la sociedad urbana nacional y los que enuncia el evangelio que a la vida social y sus valores que orientan las conductas diarias de los comuneros bosquesinos. Estos valores propiamente bosquesinos se quedan sin voz y, desde luego, no son asumidos conscientemente y no se pueden defender como una herencia social o un ideal social propio, distinto del que rige la vida en la sociedad urbana dominante, la que, sí, tiene todo un lenguaje para difundir sus valores cívicos e individualistas y sus ideales cristianos. Como este lenguaje se ha “predicado” a los bosquesinos en las escuelas e iglesias como si sus valores fueran universales – es decir valederos para toda la humanidad (lo que asume tanto el cristianismo misionero, como la democracia representativa de origen europeo) –, los bosquesinos lo han aprendido y lo pueden repetir (a fuerza de haberles

<sup>31</sup> Con eso, no queremos decir que estos valores no existen desde siempre en la sociedad bosquesina. Los consejos que dispensan los ancianos a los jóvenes en lengua indígena y los padres a los hijos en castellano condenan el robo, la mentira, el engaño y el irrespeto, pero, como lo revelan los relatos míticos amazónicos, estos defectos en ciertas situaciones se justifican y permiten a un héroe mítico vencer a su contrincante. Desde luego, en la sociedad bosquesina, la condena de estos valores negativos no es tan absoluta como en la sociedad urbana. Un ejemplo: En la celebración de una clausura en el FROMABIAP en Iquitos, un grupito de maestros-alumnos wampis representaron una escena que nos ilustró, de qué manera este pueblo indígena elimina a una persona enemiga. Vimos como los hombres acogieron con gestos invitantes a un visitante, lo hicieron sentarse en la casa, en un banquito de hombre, le dieron a tomar masato y le conversaron amablemente, hasta que – de un momento a otro – otros dos hombres del lugar, se acercaron desde atrás del visitante para hundir sus cuchillos en su espalda. Esta conducta es contraria al valor de la “hospitalidad”, tal como se practicaba, por ejemplo, en las sociedades del Medio Oriente y de la Gracia antiguos, en las que un visitante gozaba siempre de acogida y protección, siendo considerado algo “sagrado”. Otros pueblos – otras conductas – otros valores.

sido inculcado e impuesto), pero no lo relacionan con sus propios valores y prácticas sociales. Van a la iglesia, oran, cantan, alaban a dios y escuchan las palabras de las escrituras, pero cuando salen es como hubiera sido un rito sin consecuencias prácticas. Cuando van a votar, cumplen con su “deber cívico”, pero más para evitar la multa que estando realmente informados sobre los candidatos y escogiendo conscientemente entre una gama de alternativas políticas.

Un ejemplo: con el evangelio, los misioneros han predicado el “amor al prójimo” como un valor cristiano fundamental, como si no existiera desde mucho tiempo en las sociedades amazónicas. La “minga” que hoy en día se practica en las comunidades ¿acaso no es una práctica del amor al prójimo? La solidaridad distributiva que hace que un cazador distribuya su mitayo entre varias casas ¿acaso no es también una prueba que el amor al prójimo se practica en la sociedad bosquesina? Pero los misioneros – como todos los “educadores” y “civilizadores” foráneos que han llegado a la Amazonía – eran, y siguen siendo en su mayoría, prisioneros de sus prejuicios y no podían imaginar que seres con una cultura material simple, andando desnudos o poco vestidos, viviendo en casas modestas en pleno bosque, cambiando a menudo de sitio, podían tener valores sociales y éticos y una filosofía que los sustentaba y justificaba. Les era entonces imposible relacionar los valores que predicaban con las prácticas y valores sociales de sus feligreses. Y así ocurrió que los bosquesinos aprendían nuevas palabras religiosas en quechua o español, y, paralelamente, seguían viviendo según sus propios criterios expresados en su lengua indígena.<sup>32</sup> Con la disminución del uso de la lengua indígena, la implementación de la escuela en castellano y la satanización de los valores y la filosofía indígenas por los misioneros fundamentalistas del ILV, el lenguaje ético y filosófico indígena fue marginado y sólo transmitido marginalmente a las nuevas generaciones, a las que fueron enseñados los valores cristianos, individualistas y cívicos nacionales que tenían poco relación con lo que hacían en la realidad diaria de sus comunidades, donde seguían comportándose – más o menos – conforme a lo que su sociedad esperaba de ellos, salvo en relación a los ancianos y sabios, cuyos conocimientos habían aprendido a despreciar, reemplazándolos a menudo en su rol de guías morales de la sociedad por los pastores. Los valores e ideales sociales bosquesinos seguían practicándose, pero no recibieron palabras en castellano, porque ni las iglesias ni las escuelas los reconocían y hablaban

---

<sup>32</sup> Los misioneros jesuitas los más lúcidos del siglo XVIII se dieron cuenta del vacío que existía en la vida indígena detrás de las palabras y conceptos religiosos inculcados, aprendidos y oralmente repetidos. (Ver, por ejemplo, F. X. Veigl 2006).

de ellos. Estos valores e ideales, desde luego, quedan sobre-entendidos e implícitos en las prácticas sociales cotidianas de los comuneros. Los comuneros no hablan de ellos porque no tienen las palabras adecuadas para decirlos. Sólo indirectamente los mencionan, por ejemplo, cuando critican hoy en día el egoísmo que comienza a difundirse y que hace que los comuneros se vuelven reticentes a compartir lo que tienen en abundancia y prefieren venderlo.

Donde sigue hablándose la lengua indígena, los valores propios siguen expresándose en los discursos de la tradición oral, pero este vocabulario no tiene la traducción adecuada al castellano y, desde luego, los valores quedan encerradas en la lengua indígena y no se difunden en la sociedad nacional.<sup>33</sup> **Un objetivo de este libro es, precisamente, dar voz en castellano a los valores sociales bosquesinos y ofrecer a los maestros, estudiantes, dirigentes y comuneros bosquesinos una interpretación de su tipo de sociedad y presentarles un vocabulario adecuado, que enuncia con palabras simples y claras los valores sociales y éticos que sustentan y orientan las actividades que ellos mismos realizan a diario y que, nosotros de la ciudad, cuando visitamos a una comunidad bosquesina, podemos observar todos los días.**

Dos talleres organizados en 2010, en el alto Marañón, en Nieva, con apus, maestros y promotores awajún y wampis, nos han demostrado con qué facilidad los bosquesinos de estos dos pueblos indígenas identifican con sus propias experiencias y vivencias los contenidos concretos que dan el sentido específico a nuestros conceptos genéricos que enuncian los valores bosquesinos y que hemos explicado en la presente obra. Era suficiente mencionar estos conceptos y explicar a qué clase de realidad se refieren para que los asistentes dieran múltiples ejemplos vividos por ellos que nos confirmaban que nuestros términos y su definición en términos de valores sociales eran adecuados a la realidad bosquesina de los awajún y wampis y designaban valores que eran evidentes para ellos. “Ya lo sabíamos, pero no de esta manera”, comentaban los asistentes. Pasar de un saber implícito a un saber explícito significa tomar conciencia de algo que hasta ahora se practicaba sin haberlo identificado, ni analizado, sin haberlo reconocido conscientemente como una realidad existente, vivida y practicada.

---

<sup>33</sup> Escasos son los dirigentes bosquesinos que, sí, han hecho el esfuerzo de expresar sus valores en castellano. Adjuntamos en anexo un documento elaborado por los párrocos de Nauta y que relata el diálogo de sordos entre comuneros y dirigentes bosquesinos y emisarios de una compañía petrolera y del Ministerio de Energía y Minas. Este documento es notable por expresar, claramente y por boca de un líder bosquesino, la diferencia entre los valores sociales fundamentales de la sociedad bosquesina y los de la sociedad dominante nacional e internacional. Vemos, desde luego, confirmado por un actor político bosquesino lo que hemos logrado descubrir en nuestras investigaciones y elaborar teóricamente en el presente libro.

La existencia muda de estos valores se debe, como ya lo dijimos, a la dominación de la sociedad urbana y nacional sobre la sociedad bosquesina. La sociedad urbana y nacional ha acaparado la palabra y el saber, condenando al bosquesino como ignorante al silencio. Y el bosquesino ha interiorizado ampliamente esta valoración negativa de si mismo. Esta situación ha empezado a cuestionarse desde aproximadamente 30 años, cuando se inició el debate sobre la educación intercultural y bilingüe, que propuso revalorar el conocimiento indígena a través y en la escuela. Y se han hechos progresos en este sentido.

Sin embargo, en estos debates, más orientados hacia aspectos “culturales” y pedagógicos y enfocados sobre los “pueblos indígenas”, no se contemplaron los valores sociales ni indígenas, ni – más generalmente – bosquesinos, no se contempló la *sociedad* bosquesina como un tipo de sociedad distinto de la sociedad urbana. Por esta razón, los programas de educación intercultural indígena que se han implementado se han quedado hasta ahora sin orientación social y ética. Se habla de conocimientos y valores ancestrales de los pueblos indígenas y de la política de las nuevas organizaciones indígenas (de las federaciones y la confederación AIDSESP en la Amazonía peruana: la defensa del territorio, la autonomía, el derecho a la consulta etc.), pero sin haber logrado identificar claramente estos valores sociales ancestrales, bosquesinos, que regulan y motivan la convivencia y las actividades en las comunidades bosquesinas.

La presente obra quiere remediar a esta carencia, ofreciendo las herramientas conceptuales y lingüísticas para que, en las escuelas, se pueda identificar con los alumnos los valores sociales hasta ahora silenciados, reflexionar sobre ellos y reconocerlos como orientadores de las conductas personales de cada comunero y garantes del bienestar social en la convivencias de todos los comuneros. Los jóvenes – niños y adolescentes –, que actualmente carecen de maestros con conductas ejemplares, que desprecian a sus propios padres por ser “atrasados” y que ven su único ideal en la imitación de conductas “mestizas” y el consumo de modas urbanas, deben ser confrontados con los valores sociales vigentes, practicados, en la comunidad y que sean explícitamente formulados como una exigencia, como un modelo de conductas al que adecuarse es un *gusto*, pues procura la satisfacción de su sociabilidad y de su motricidad y les hace vivir el bienestar bosquesino. Desde luego, el modelo de las conductas éticas no se deriva en primera instancia de valores sociales predicados en la iglesia, ni en los cursos de educación cívica, sino de las prácticas sociales observables en la comunidad y en

las que la escuela debe participar a fin que los alumnos experimenten qué valores prácticos tienen las nociones bosquesinas de la libertad, la autonomía, la pluri-actividad, la solidaridad, la reciprocidad, la autoridad intelectual, la “societureza”, las relaciones personales, la democracia activa etc. – es decir, todos estos valores que constituyen, como hemos dicho, la “identidad bosquesina”.

En un artículo anterior hemos mostrado la importancia que tiene, para la práctica educativa intercultural, la participación de la escuela en las actividades sociales de la comunidad (Gasché 2009). Volvemos ahora a insistir en la necesidad de tal participación de la escuela en la vida de la comunidad porque es ella la que hace vivir a los alumnos los valores bosquesinos, incitándoles a adoptar, en la interacción con los comuneros, las conductas concretas que les corresponden. Estas conductas practicadas en la comunidad, luego, en la escuela, dan lugar, bajo la conducta del maestro, a su identificación verbal y al análisis de su contribución a la vida armoniosa y el bienestar en la comunidad.

Con este método abrimos el camino a la valoración de los valores sociales bosquesinos – ignorados y silenciados hasta ahora – y a la enseñanza de valores éticos que están arraigados en la vida social de la comunidad, en la práctica cotidiana, y no en prédicas y discursos (sin ejemplo concreto por imitar) importados que sólo se repiten verbalmente, mas no fundamentan conductas reales de los comuneros. La – dizque – “buena” palabra es barata; la conducta real cuesta, – por eso hay que entrenarla en la práctica diaria.

## ***Las élites amazónicas, los bosquesinos y el “desarrollo sostenible”***

Las élites amazónicas son aquellos profesionales – ingenieros, administradores, economistas, abogados, médicos, biólogos etc. – que ocupan los puestos políticos y administrativos en los órganos de gobierno o en empresas u ONGs de alcance regional, nacional o internacional. Son éstas las profesiones que ocupan en las ciudades amazónicas los puestos burocráticos y conforman así la tecnocracia regional, beneficiando, al ritmo de los turnos políticos, de las prebendas laborales y financieras. La mayoría de estos profesionales han sido formados en las universidades amazónicas, de las que ninguna (!) – sea pública o privada – tiene una facultad de ciencias humanas o sociales. Ni en Loreto, ni en Ucayali, ni en San Martín – ni menos en Madre de Dios – se forman sociólogos,

antropólogos, arqueólogos, historiadores, lingüistas o psicólogos.<sup>34</sup> En los mejores casos figura algún apéndice de estas disciplinas en una opción de la facultad de educación. La Amazonía cubre más de los dos tercios del territorio nacional y contiene – fuera de la mayor biodiversidad – la mayor sociodiversidad, la mayor diversidad lingüística y cultural. Pero la intelectualidad amazónica, los profesionales amazónicos formados en su propia tierra, carecen de todo instrumento conceptual para aprehender y reflexionar críticamente su propia realidad humana y socio-cultural regional. Si en los campos de las ciencias naturales, de la agronomía, forestería, química etc. los promotores del desarrollo regional están de acuerdo que se necesita una formación científica profesional para asumir responsabilidades en los proyectos de acuerdo a las disciplinas técnicas requeridas, esta necesidad no es reconocida cuando se trata de los aspectos humanos amazónicos, sociales y culturales, en los proyectos o en la política regional. Cuando se trata del hombre amazónico, el sentido común – las opiniones personales – de cualquier biólogo, ingeniero o administrador parecen ser suficientes para que diseñe políticas o proyectos de desarrollo destinados a los bosquesinos o para que sea responsable de su ejecución. Por ejemplo, el responsable del desarrollo social del gobierno regional en 2007 era un biólogo; el responsable de un proyecto de manejo de bosque dirigido a las comunidades del río Nanay y ejecutado por el IIAP ha sido un ornitólogo (especialista de pájaros); el responsable de un proyecto del IIAP (2008) de manejo de bosques inundables que abarca 42 comunidades bosquesinas en la región del Ucayali es un doctor en ciencias forestales, y este proyecto fue ejecutado de esta manera con la complicidad de la Comisión Europea, que lo financiaba.

Sin formación sociológica o antropológica alguna, sin tener ni la menor conciencia de lo que pueden aportar las ciencias humanas a la comprensión de la realidad socio-cultural amazónica, estas élites – civiles, militares, políticas, académicas – hacen prevalecer opiniones, no disponen sino de creencias y prejuicios sobre la población rural, mas no de conocimientos fundados en una experiencia convivencial a largo plazo (que permite la observación de la vida cotidiana y de la relación entre palabras y actos entre los comuneros), comprensiva (gracias a una doble actitud crítica hacia la sociedad urbana y la rural) y dialógica (por compromiso con la *alteridad* bosquesina: la sociedad bosquesina como *otra*<sup>35</sup> sociedad, diferente de la sociedad urbana). Las élites amazónicas

<sup>34</sup> Al inicio de 2009 recién se creó en la UNAP de Iquitos, dentro de la Facultad de Educación, una “Escuela de Antropología”.

<sup>35</sup> “Otro” en latín se dice “alter”; de ahí el termino de alteridad que usamos para referirnos a un tipo de

urbanas y la tecnocracia administrativa saben de la actual problemática amazónica y conocen, dizque, a los campesinos, los ribereños, los mestizos y los indígenas, por haberlos visitado y recibido en sus oficinas. Pero, en verdad, cuando expresan sus conocimientos al respecto, todos pronuncian el mismo rollo, las mismas palabras: “la selva mágica, encantadora y misteriosa, los campesinos y mestizos hundidos en la extrema pobreza, los indígenas atrasados y haraganes, su falta de educación y progreso, la riqueza cultural y lingüística (buena para los turistas), el folklor pintoresco (comercializable), la depredación de los recursos naturales, la desnutrición, la falta de servicios de salud.” Los remedios que estas mismas bocas predicán son de la misma monotonía y uniformidad: “econegocio, eco-turismo, eco-desarrollo, manejo de bosque, piscicultura, desarrollo sostenible, conservación de la biodiversidad, diversificación de la producción...”. Y podemos añadir la lista igual limitada y repetitiva de los medios operativos: “método participativo, asambleas comunales, talleres, folletos, cartillas, reglamentos, estatutos, organización, donaciones de alimentos, herramientas e insumos, pago de jornales, crédito ...”

Todo ese vocabulario nos enseña que los ingenieros y tecnócratas han tenido cursos y que los han aprovechado aprendiendo a hablar de cierta manera – ¡todos de la misma manera! – para conseguir trabajo y, eventualmente, “proyectos” para mejorar sus ingresos. Pero repetir tal fastidioso rollo no es ninguna prueba que el hablante haya comprendido algo de la humanidad amazónica, “bosquesina”, que le rodea de todas partes en su refugio urbano y que ocupa la mayor superficie de la región, en la que él pretende influir. Las palabras de la tecnocracia son reflejos automáticos, propios de los prejuicios y las creencias, mas no el producto de una madura reflexión, de una evaluación crítica y de una “meditación” sobre la realidad amazónica – y la realidad bosquesina en particular. En la élite regional, el automatismo no reflexionado, inconsciente, de la repetición de un rollo aprendido sobre el “subdesarrollo rural” y la “pobreza” impide la apertura mental hacia una comprensión crítica y autónoma de la realidad socio-cultural amazónica.

Para meditar y comprender, la mente necesita materia – datos observados –, y esa materia sólo la pueden procurar la experiencia personal y la convivencia social con los actores rurales amazónicos, la percepción y observación con los cinco sentidos de la naturaleza y del hablar y actuar de los comuneros. Convivir con los bosquesinos, observar cómo actúan y qué comentan, compartir bienes y experiencia son el marco práctico que

procura la materia a quien está dispuesto a meditar sobre una realidad humana distinta de la que vivimos en la ciudad y afanoso en comprender a personas que actúan visiblemente con una racionalidad que a menudo desorienta a un visitante urbano, es decir, con sus motivaciones y su “lógica” propias, también distintas de las nuestras, urbanas. Eso ha sido nuestro propósito desde que iniciamos nuestras actividades como investigadores en el IIAP.

¿Cuántos “ingenieros” van a las comunidades y sólo “ven” lo que ya saben? – pues nunca han descubierto nada y no han comprendido nada nuevo, sólo “ven” sus prejuicios confirmados, por lo que, después de dos o tres días de vida en la comunidad (si es mucho), ya se aburren y anhelan regresar a la ciudad. ¿Y cuántos no se sienten superiores – e importantes – cuando les llega un bosquesino a su oficina? – pues son prisioneros de su prestigio profesional y de su estatus social que tapa su mente frente al “otro” (visto como “inferior”, “necesitado”, “menestero”). Hasta la fecha, las élites amazónicas no han “descubierto” a sus coterráneos rurales. Pero ¿cómo podrían descubrir algo nuevo, si están convencidas que ya lo saben todo? Esta convicción es la trampa en la que las creencias y los prejuicios hacen caer a estas élites. Ellas siguen dominadas por los prejuicios y las creencias que se les han importado del Norte o que les nacen comparándose con los países del Norte y aspirando a igualarlos. Son éstos los prejuicios con que se les ha alimentado en la universidad, donde la sumisión a la autoridad de los docentes es apreciado positivamente, – más que el libre desarrollo de un espíritu crítico, independiente y explorador. Las financieras internacionales – y nacionales, que no hacen más que imitarlas – hacen el resto para consolidar la dominación sobre las élites regionales, imponiendo sus criterios de selección de proyectos, sus “marcos lógicos”, sus objetivos y su vocabulario técnico (su “moda tecnocrática”) a todos los profesionales urbanos que aspiran a mayores ingresos y a mayor poder tecnocrático. En el IIAP hemos personalmente observado como los representantes de las financieras implementan talleres para los profesionales a fin de “capacitarlos” en el uso de sus términos técnicos y de sus categorías para que puedan rellenar lo mejor posible (es decir, de manera más adecuada al modelo impuesto de afuera) los formularios de solicitud y tener las mayores oportunidades para acceder a un financiamiento. Hay profesionales loreanos lúcidos que son conscientes de esta imposición de marcos conceptuales ajenos a la realidad socio-cultural amazónica, pero se someten voluntariamente porque: “sino, no se consigue dinero.” Uno de los mecanismos de dominación más fuerte de los países del Norte sobre los del Sur consiste, precisamente,

en convertir la intelectualidad de los países del Sur en mercenarios de su ideología desarrollista y liberal mediante el financiamiento de proyectos *a priori* “formateados” en el Norte.

Pero, en ocurrencia ¿en qué consiste este “saberlo todo” de las élites urbanas respecto a la población rural? ¿Se trata de un saber concreto, positivo, adquirido por observación, análisis, reflexión e interpretación? No podemos denegar a estas élites ciertos conocimientos basados en la observación, y son ellos la fortaleza de sus convicciones: los comuneros rurales son “pobres” en comparación con la clase media de la ciudad, pues viven en un marco material modesto (vivienda “rústica” de materiales naturales), manejan poco dinero y su consumo mercantil es limitado. En la medida en que, para el habitante urbano, el marco material de su vida diaria es el índice de su “modernidad” y “progreso” y que este marco material refleja su capacidad de consumo de bienes industriales, toda forma de vida que no obedece a este estándar de consumo le parece “atrasada”, “sub-desarrollada” y “pobre”. Sobre esta observación objetiva de la diferencia en el marco material de la vida diaria se funda, para la élite urbana, la exigencia del “desarrollo rural”. En el fondo, los pobladores rurales deberían gozar de la misma vida material que los ciudadanos urbanos.

Dicho de esta manera general y abstracta, nadie se opondría a tal exigencia, que parece obedecer a un principio de justicia económica.

Si seguimos ampliando e hilando esta idea y la trasponemos a un nivel social más global, tendríamos que afirmar que los habitantes de los países del Sur deberían gozar de la misma vida material que los ciudadanos de los países del Norte. Si el estándar de vida de los países desarrollados está basado sobre un alto nivel de consumo de energía y materias primas por persona y este consumo está vinculado a la producción reconocidamente exagerada de CO<sub>2</sub> y al calentamiento climático, se vuelve evidente, como lo afirman los científicos, que los recursos del planeta Tierra no dan para generalizar la economía y el estándar de consumo material de los países desarrollados al globo entero.

Desde luego, en términos de consumo material, aquí en el Perú y en la Amazonía, nunca alcanzaremos el nivel de los países del Norte. Pero ¿quiere decir eso que siempre estaremos “pobres”? La respuesta es: “Sí,” – si seguimos midiendo la pobreza con el estándar de la vida material de los países del Norte. Ahora – nadie nos obliga a seguir midiendo la pobreza con ese estándar. Para despegarnos de ese estándar, basta con ampliar la noción de “estándar de vida”, más allá de criterios materiales y de consumo, a componentes sociales, culturales, afectivos y

espirituales de la vida diaria, es decir, debemos relativizar la base material (el consumo mercantil) en nuestra noción de “bienestar” y reconocer que nuestro bienestar no sólo depende de la cantidad de bienes materiales que estamos en capacidad de consumir, sino también del tiempo de ocio de que disponemos para cultivarnos y divertirnos en la vida social, de la vida afectiva en el seno familiar, del ritmo apacible de vida y de las actividades y de la libertad con que podemos organizar nuestra vida y nuestro trabajo.

Lo que decimos aquí, nos parecen ser valores que en la Amazonía y en el Perú se practican ampliamente y que nuestros compatriotas priorizan a menudo en contra de la racionalidad económica dominante. ¿Cuánto dinero un hombre o una mujer no gasta a menudo “por gusto”, y luego, como hubiera sido previsible pero no se ha previsto, no le alcanza para lo “necesario”? Basta pasearse un sábado en la tarde por Iquitos y ver grupos de personas reunidas delante una casucha tomando cerveza y gozando de la amistad; digo “casucha”, porque está de madera o de ladrillo crudo sin enlucir, pero en vez de ahorrar dinero e invertirlo en la mejora de su vivienda, la familia prioriza la reunión amistosa, animada con cerveza, en la que prefiere gastar el dinero. La calidad de la convivencia social entre amigos, tomando cerveza, es, de hecho, más importante que la calidad material de la vivienda. La contradicción se manifiesta, sin embargo, cuando esta misma familia dice que es “pobre” y, como prueba, muestra su casa modesta. Parece que, en su esfera íntima y diaria, la gente con recursos modestos prioriza los valores afectivos y sociales que crean su bienestar y que la idea de “pobreza” recién aparece en su conciencia cuando están frente a un extranjero o a un político y se comparan con un estándar de vida material ajeno, exterior, que corresponde al de la sociedad “desarrollada” del Norte y de los sectores económicamente privilegiados del país que lo imitan.

Retenemos de este ejemplo que, hasta en sectores urbanos con ingresos modestos, al “progreso material”, a pesar de ocupar éste en las palabras y los reclamos siempre el primer puesto, las personas, en la práctica diaria, no le dan consecuentemente la prioridad sino privilegian su gusto de convivencia amistosa y los gastos que éste le puede ocasionar, – es decir que privilegian valores humanos: afectivos, sociales, éticos, y no se muestran obsesionadas por su “pobreza” material.

En vista de esta priorización *en los hechos* de valores sociales humanas por la misma población de recursos modestos, el discurso de los políticos, cuando habla del desarrollo, progreso y bienestar, no toma en cuenta estos valores humanos “populares”, pues sólo enfoca y promueve el aumento

de consumo de bienes materiales y, en vez de valorar la solidaridad, la cooperación, el compartir y la celebración de fiestas, incita a la “productividad” (para obtener mayores ingresos), a la “competitividad” (que convierte al prójimo en enemigo) y a la acumulación egoísta de dinero y bienes materiales. En eso consisten, en la opinión de las élites, el “desarrollo” y el “progreso”.

Sin embargo, a raíz de las críticas ecológicas del desarrollo que denuncian los impactos destructores del progreso industrial y tecnológico y del creciente consumo de materias primas sobre la biósfera y sobre la atmósfera, las élites han adoptado, bajo la presión y la difusión ideológica desde los países del Norte, una visión algo matizada del desarrollo que ahora llaman “desarrollo sostenible”. El uso de esta noción es ambiguo, pues podemos distinguir dos maneras de entenderla, cada una llevando una concepción distinta en cuanto a sus contenidos y objetivos.<sup>36</sup>

Una concepción, adoptada y propagada por las instituciones económicas internacionales (FMI, BM) con el asentimiento y apoyo del mundo empresarial trans-nacional, combina el crecimiento económico continuo con el manejo llamado “racional” de los recursos naturales (WCED 1987, Daly 1996, WB 1997, Wackernagel and Rees 1995, Foster 1994). El crecimiento económico debe seguir y será sostenible (es decir continuo) por garantizar, dizque, la reproducción y regeneración de los recursos naturales gracias a su manejo “racional”. Al diseñar programas ambientales, los desarrollistas que adhieren a esta doctrina utilizan el término de *sostenibilidad* para significar “crecimiento sostenido”. La tecnología es el motor de la irreversible ascensión hacia mayor producción, y la acumulación es postulada como el destino de todos los individuos y naciones (WCED 1987). Con estas fórmulas, el *desarrollo sostenible* parece acomodarse a las críticas ecologistas del desarrollo desenfrenado y sin cuidado al medio ambiente y sus recursos y se inserta sin contradicción en las políticas de globalización y mundialización que fueron decididas, en el “Consenso de Washington”, a partir de 1989, por un pequeño grupo de políticos, expertos y empresarios de las compañías multinacionales, es decir, por un grupito de personas que, de ninguna manera, pueden pretender ser políticamente representativas de las grandes mayorías de sus países respectivos. De lo expuesto resulta que la globalización y la mundialización no son ninguna fuerza natural o algo como un destino

---

<sup>36</sup> En la evaluación crítica de los dos sentidos que los políticos y economistas dan a la “sostenibilidad” y que exponemos en los párrafos que siguen, hemos integrado las formulaciones y referencias que la socióloga loreтана Ana Isla de la Broca University, St. Cathrines, Ontario, Canadá, nos ha proporcionado en el texto de un proyecto.

cósmico, una fuerza mayor, como mucha gente lo cree y se le hace creer en los medios de comunicación de masas y en las propagandas políticas, sino la consecuencia de políticas decididas, no democráticamente, sino por los defensores de los intereses económicamente dominantes a los que, desde su visión del poder, todos nos deberíamos someter. Si reconocemos la globalización como la obra de seres humanos (no de una fuerza natural o sobre-natural), como la obra de privilegiados, ocupando posiciones de poder y egoístas, interesados en sus propios beneficios antes de los de la colectividad humana, nos vemos en el derecho de cuestionar estas decisiones y sus decididores, de contestarlos y concebir políticas alternativas que sean más propicias al bien de la colectividad humana, sin exclusiones y prejuicios frente a un, dizque, “pueblo ignorante”, como las vemos iniciadas en Bolivia, Ecuador, Venezuela, y con menor convencimientos, en Argentina, Paraguay y Brasil, y como el movimiento zapatista en México las ha anunciado y propagado desde más de 10 años.

Aquí adoptamos decididamente una posición crítica y alternativa frente a esta noción de sostenibilidad con crecimiento ilimitado que incita a los pueblos indígenas a entrar en el círculo vicioso del esfuerzo por la productividad y la competitividad, por ampliar su consumo material y reducir su propio estándar de vida y bienestar basados en la libertad y autonomía de las unidades domésticas, fundadas principalmente en una economía de subsistencia, la solidaridad distributiva, laboral y ceremonial, la autoridad intelectual (no impositiva y coercitiva), la democracia activa (no representativa y corrupta) y una concepción unitaria de sociedad y naturaleza (*socie-tureza*), según la cual los seres humanos y los de la naturaleza son parientes y han de cumplir con la obligación social de la reciprocidad o de la auto-limitación en la explotación de los recursos naturales, cuando la reciprocidad factual es imposible o sólo puede practicarse discursivamente (por oraciones y fórmulas preventivas y propiciatorias).

El Consenso de Washington y sus consecuencias, las políticas neo-liberales impulsadas por el FMI y el BM e impuestas a los países deudores del Tercer Mundo, han sido ampliamente criticados, en primer lugar y de manera la más significativa por el expresidente del BM, J.E. Stiglitz (2002). Pero, para definir nuestro entendimiento de la noción de *sostenibilidad*, tenemos que apelar a los argumentos de aquellos especialistas que critican la idea que un crecimiento ilimitado es posible en el mundo como lo conocemos hoy. Estos críticos del desarrollo nos han proporcionado evidencias de los límites que oponen las condiciones naturales del planeta al crecimiento industrial constante (desde luego,

insostenible) (Foster 1994) y al consumerismo (Wackernagel and Rees 1995) y han rechazado la creencia – o la fe – en un crecimiento económico ilimitado (Daly 1996) en un mundo donde las fuentes de energía fósil se agotan, el agua se vuelve un bien escaso y la biodiversidad y las superficies boscosas se merman con una regularidad aparentemente irresistible. Los límites naturales ya aparecen en la destrucción no renovable de recursos, en las limitadas capacidades de absorber los desechos (Alvater 1994) y en el calentamiento global irrefutable.

Sobre la base de estas críticas, otra concepción – alternativa – de *desarrollo sostenible* surgió que parte de la observación que las llamadas “economías de subsistencia” venden menos del 50% de su producción en el mercado a fin de obtener el mayor valor para sus productos y de garantizar su propia vida y reproducción social (Wharton 1969: 13). Dentro del concepto de *subsistencia*, los/las feministas han incluido el trabajo femenino en el seno familiar de la sociedad moderna, ya que éste – sin ser remunerado – asegura la reproducción de la sociedad y de la fuerza de trabajo socializada y luego disponible para la explotación salarial por las empresas que no han contribuido ni a su crecimiento ni a su formación social. De esta manera, el trabajo femenino que procura la subsistencia de la familia en los países desarrollados y el trabajo productivo para la subsistencia – incluyendo, claro está el trabajo femenino doméstico, hortícola y de crianza de niños –, en las sociedades indígenas y rurales son actividades que sustentan la vida y, desde luego, son las nociones paradigmáticas para definir una *sociedad sostenible*. Vandana Shiva (1988) plantea que la mujer rural y la producción de subsistencia son la clave de sociedades sostenibles, porque la unidad doméstica, vinculada a la producción de subsistencia, tiene lazos interpersonales más fuertes (que los lazos laborales en una empresa) y un mayor grado de motivación para la producción de subsistencia (de la que tiene un obrero o empleado en una empresas).

Esta segunda concepción de desarrollo sostenible, por un lado, toma en cuenta que el crecimiento ilimitado es una ilusión – y hasta un propósito nefasto que lleva el mundo a la catástrofe –, frente a los límites naturales a los que ha llegado el desarrollo industrial, y, por otro lado, valora las actividades de subsistencia, la modestia en el consumo material y el culto de la “enoughness”, es decir, de la capacidad de decir “basta ya con lo que tengo.”

Personalmente, añadiría a esta visión revalorativa de las sociedades y economías de subsistencia, de las que los pueblos indígenas son parte, aun cuando en la actualidad tienen relaciones en intensidad variable con el mercado, el siguiente raciocinio y punto de vista:

Si todos los seres humanos de nuestro globo terrestre nunca van a acceder a un estándar de consumo de bienes materiales y de gasto de agua y energía como lo tienen los países del Norte, porque la naturaleza ya ni logra resorber los insumos y desechos contaminantes, ni da los recursos naturales necesarios sin efectos duraderos sobre otros factores de la calidad de vida como son: un ambiente natural saludable y diverso, un aire limpio, abundancia de agua potable, alimentación libre de compuestos químicos y de manipulación genética y espacios de vivienda y recreación cercanos a la naturaleza, – entonces, en vez de empujar hacia la productividad y la competitividad a las sociedades que hoy en día gozan de estas ventajas comparativas, como lo son las sociedades indígenas y rurales, habrá que adoptar una concepción de “progreso” y “desarrollo” que, decidida e intencionalmente, mantenga para el futuro estas ventajas comparativas – en vez de aceptar su destrucción con la resignación fatalista, diciendo que “eso es el costo por el progreso y la modernización”, como se suele escucharlo en los círculos de los expertos del desarrollo.

Si, además, observamos durante nuestra convivencia en comunidades bosquesinas, que los comuneros no manifiestan ni frustración, ni infelicidad, ni un carácter agrio y ensimismado, sino, al contrario, cultivan las buenas relaciones armoniosas con el prójimo (a pesar de eventuales rencillas latentes), la alegría y la risa, el gozo en el trabajo libremente organizado y en la cooperación placentera con otros, el placer de compartir y dar generosamente (aun cuando la mezquindad existe y se critica) y de concelebrar la abundancia ocasional de cosechas en fiestas y rituales, en una palabra, si observamos que los comuneros gozan de una vida satisfactoria (que no excluye quejas ocasionales por los bajos precios que los mestizos y urbanos pagan por sus productos o por los sufrimientos físicos de la edad avanzada o por alguna enfermedad), y eso a pesar de su consumo modesto de bienes comerciales e industriales y un bajo nivel de ingresos monetarios, – entonces, ¿cómo no ver en estas sociedades, satisfechas a su manera, según su estándar de vida, un modelo “sabio” y alternativo a la sociedad consumista, productivista, competitiva, que persigue eternamente el fantasma del crecimiento (en los discursos de los políticos y “expertos”) y estimula sin freno cada día nuevos deseos de consumir (a través de la publicidad y la manipulación asociada de la sexualidad).

Estas sociedades que logran un bienestar satisfaciéndose con un nivel modesto de consumo nos deberían más bien servir de ejemplo, demostrándonos que no sólo los bienes materiales hacen la felicidad y satisfacen nuestros deseos (como lo pretende la doctrina neo-liberal, con

el mercado como fetiche), sino que hay necesidades ontológicas cuya satisfacción en las sociedades indígenas contribuyen a la felicidad de su miembros, a la alegría y a una vida afectiva plena y equilibrada. En cambio, en la sociedad “desarrollada”, que se quiere dar como ejemplo por imitar, el hombre “robotizado”, dizque, “moderno”, está mentalmente sometido al formateo de los programas informáticos, físicamente sometido a la disciplina laboral que éstos engendran y a la invasión de su espacio familiar y privado por la telefonía celular y los alcances cada vez más sofisticados de las empresas. De ahí, las frustraciones psicológicas que se exteriorizan en depresión, agresividad, violencia, suicidio, obsesiones y manías, que son males ya cotidianos en los países del Norte (y en ciertos sectores de los países del Sur, más no en las sociedades indígenas), atestiguados por el frecuente recurso a servicios psicológicos y psiquiátricos y el consumo masivo de fármacos antidepresivos y, como revés de esta cara, por la formación de bandas juveniles asociales y el gangsterismo adulto que rehúsan a someterse a este estilo de vida y prefieren respirar cierta libertad y aire de aventura. Las necesidades ontológicas que la sociedad “desarrollada” no satisface, pero, sí, la sociedad bosquesina, son, antes de todo, la socialidad y la motricidad, necesidades que, precisamente, la doctrina económica neo-liberal ignora por completo y cuya satisfacción en la sociedad bosquesina hemos descrito en capítulos anteriores.

Nos preguntamos: ¿El desarrollo y el progreso a expensas de la satisfacción plena de todas las necesidades humanas ontológicas es una fatalidad a la que tenemos que resignarnos y someternos? Para los que no nos resignamos ni nos sometemos, el modelo social bosquesino es un ejemplo por meditar e imitar (y no al revés, como lo pretenden los dirigentes neo-liberales y sus políticos “loros”). Si el modelo social bosquesino es un ejemplo, también es un potencial social, ya que los bosquesinos no son una abstracción o un recuerdo histórico o literario; son gente de carne y hueso, que existe y se defiende hoy en día. El discurso indígena en la definición de los objetivos políticos en Bolivia y en el movimiento zapatista mexicano es la mejor demostración de la vigencia y del vigor de este potencial social.

La sostenibilidad, como nosotros la entendemos, está implícita, en la sociedad bosquesina, en su bajo consumo material, su libertad, su igualitarismo material, sus lazos de solidaridad, reciprocidad y generosidad, su democracia activa, su autoridad intelectual sin poder coercitivo, su satisfacción de todas las necesidades ontológicas y su concepción de la *socie-tureza* que hace de la naturaleza un socio de la reciprocidad. El conjunto de valores y prácticas sociales que hemos puesto

en evidencia es la base de la *sostenibilidad*, cuya realidad observamos cuando contemplamos la historia milenaria de los pueblos bosquesinos y la conservación de la naturaleza a pesar de haber sido “explotada” o, mejor dicho, “aprovechada” por ellos.

“Y, entonces, dónde está el desarrollo?” nos dirán Ustedes. El desarrollo bosquesino no lo proyectamos nosotros que vivimos fuera de su sociedad. Nuestra hipótesis es que, al fomentar un proceso de liberación de los valores dominantes a través del análisis social y crítico de sus fundamentos y de la interiorización hecha por los mismos bosquesinos mediante el marco conceptual interpretativo adecuado, estimulamos, por la libertad ganada y el reconocimiento y la aceptación plena y consciente de los valores “propios” (cuyo contenido ya hemos aclarado en lo que precede), una evolución basada en nuevas iniciativas cuyos contenidos no son *a priori* predecibles. ¿Quién nos impedirá a llamar estas nuevas iniciativas y evoluciones “progreso” o “desarrollo”? Lo que importa es que nosotros estemos *disponibles* a descubrir detrás de estas palabras nuevos contenidos y nuevos objetivos.

Frente a la degradación progresiva del medio ambiente en el Norte y la generalización en estos países de la comida chatarra, podemos prever que dentro de 20 o 30 años, la competitividad de los países del Sur, si saben preservar sus potencialidades naturales y sociales, consistirá, precisamente, en una producción limitada (“de lujo”), pero de calidad (naturalidad, diversidad), que los países de la comida chatarra valorarán cada día más; así como en la conservación de un medio natural o antrópico (modificado por el hombre, pero donde los recursos naturales de la biodiversidad se regeneran). Participar en la competitividad y productividad, vistas a largo plazo, no implica que el impacto sobre los recursos se intensifique y se extienda, convirtiendo la naturaleza en paisaje enteramente antrópico<sup>37</sup> y degradado (como en Europa y EEUU), sino, en previsión de la siempre creciente degradación de la biósfera natural en el Norte (que hasta la fecha no renuncia a la intensidad de su consumismo), en la conservación del bosque y el manejo de los recursos naturales, – un manejo no técnico-científico, sino basado sobre las relaciones sociales bosquesinas con la naturaleza (*societureza*). Este tipo de manejo, orgánicamente vinculado a los valores propiamente bosquesinos, se vuelve posible una vez que las relaciones bosquesinas con la naturaleza estén despejadas de las nubes

---

<sup>37</sup> Con este planteamiento no desmentimos resultados de investigaciones biológicas y arqueológicas de los últimos años que tienden a comprobar que el bosque aparentemente “virgen” ha sido, en realidad, conformado por las poblaciones autóctonas y sus prácticas de aprovechamiento y enriquecimiento del bosque durante miles de años.

oscurantistas y despreciadoras de la ideología objetivista y siempre cuantificante de las élites políticas y tecnocráticas y aparezcan en la claridad de un lenguaje interpretativo simple y accesible a todos. Es eso lo que el presente libro ha propuesto a los lectores.

## *Del bosquesino a la “peruanidad”<sup>38</sup>*

Queremos terminar nuestra obra abriendo una perspectiva de debate con la idea que los valores sociales bosquesinos no se oponen tan drásticamente a los valores urbanos en un país como el Perú y, particularmente, en una ciudad como Iquitos. Los lectores urbanos, al reflexionar un poco, tal vez descubrirán que ellos mismos actúan, en ciertas situaciones de la vida diaria, de manera parecida a la de los bosquesinos y menos conforme a los valores urbanos tales como los expone esta obra. El libro tipifica dos sociedades – la urbana y la bosquesina – haciendo contrastar los valores “propios” de cada una. Pero ya en el primer tomo hemos formulado una reserva, diciendo que muchos de los valores bosquesinos se siguen practicando en los barrios urbanos periféricos poblados mayormente por inmigrantes rurales que no cambian de una día al otro sus “costumbres” vivenciales. Además, el desamparo de estas poblaciones – éstas, sí, realmente “pobres” por carecer de un trabajo estable y de medios de subsistencia fuera de los eventuales y azarosos ingresos monetarios – les incita a conservar valores bosquesinos fundamentales como la solidaridad, la reciprocidad, el respeto de la libertad y autonomía de cada hogar, la flexibilidad laboral basada en la pluri-actividad y pluri-capacidad etc. que les ayudan en sus estrategias de sobrevivir en la ciudad. Sin embargo, más allá de estos sectores urbanos periféricos, varios valores aquí llamados “bosquesinos” podrían ser identificados como vigentes también en la “sociedad peruana” tomada como un conjunto, y la crítica más positiva que podemos esperar recibir sería la que nos dijera que nuestra visión, reflejada en esta obra, es por demás unilateral y no trata la “sociedad peruana” o “nacional” en su conjunto con suficiente realismo al atribuirle las características de la “sociedad urbana”. Es muy posible que nuestra comprensión de la sociedad urbana se fundamente más en un “ideal” que en la realidad vivencial de todos los habitantes de las ciudades. Pero este “ideal”, sí, se realiza en las empresas y en las industrias, y el Estado busca a realizarlo en la administración pública. Este “ideal” ya no es un ideal sino la realidad en los núcleos sociales del neoliberalismo y capitalismo,

<sup>38</sup> Los lectores de otros países latinoamericanos pueden preguntarse si lo que decimos aquí de la “peruanidad” no vale también para la “mexicanidad”, la “colombianidad”, la “bolivianidad” etc.

y por ser su ideología propagada internacionalmente hoy en día con los términos de “globalización” y “mundialización”, este tipo de sociedad se lo “predica” como modelo para todos y como remedio al “subdesarrollo”. La participación simpatizante de los pobladores urbanos de casi todo el país en las manifestaciones de protesta contra la violencia estatal ejercida en el “Baguazo” (5 de junio 2009) contra los indígenas revela tal vez que, a pesar de todas las relaciones de dominación y desprecio entre ciudad y bosque, en el pueblo peruano hay cuerdas capaces de vibrar al son de un pueblo indígena, cuando el autoritarismo arbitrario y la violencia absurda lo afecta mortalmente. No nos sorprendería, entonces, si los lectores urbanos, examinando críticamente sus propias conductas en la vida diaria, descubrieran afinidades con las conductas bosquesinas, aunque sea sólo en algunas situaciones de su vida urbana. Serían, entonces, afinidades que, realmente, habría que descubrir, pues la conciencia dominante y los discursos y diagnósticos oficiales sobre la sociedad peruana las ignoran y reprimen como avatares de una sociedad “primitiva”, “subdesarrollada” y “por superar”, por ser, dizque, incompatible con el modelo social “moderno”, neoliberal y capitalista.

Sospechamos, sin embargo, que los ciudadanos que hablan de “peruanidad” y los peruanos que se han exiliado por razones económicas y sueñan con su país incluyen, sin ser conscientes de ellos, estos valores en el “modo de vida peruano” que experimentan o han experimentado, y que, desde luego, existe un apego sentimental de los ciudadanos a estos valores nunca expresados “oficialmente”. Son estos valores – afines a los valores bosquesinos – , pensamos, que hacen que hay ciudadanos que, a pesar de todas las dificultades económicas, prefieren vivir en el Perú en vez de ir a gringolandia donde predominan crudamente los valores urbanos aquí expuestos.

Hasta en las altas esferas políticas y económicas descubriríamos cómo funcionan el parentesco, la amistad, la solidaridad y la reciprocidad con el afán de limitar las oportunidades y los mayores beneficios económicos a la clase privilegiada y pudiente – y a veces sólo a ciertas grandes familias – del país. Desde luego, los valores bosquesinos no pueden parecer “extraños” o “primitivos” o “arcaicos” a los lectores urbanos ni a los políticos establecidos; bastaría que ellos examinen sus propias prácticas en círculos restringidos y privilegiados para descubrir su vigencia en su propia realidad social, sobre todo fijándose en las *relaciones personales* que tienen y practican, con intención y beneficio político y económico, entre miembros de su clase social y de sus círculos políticos y gremiales. En este caso, los valores de solidaridad no son practicados en el seno de toda

la sociedad como en la sociedad bosquesina, sino en beneficio de una minoría oligárquica o privilegiada y en desmedro de la mayoría de los peruanos.

El análisis de cuáles son y de cómo funcionan estos valores sociales, aquí llamados bosquesinos, en otras esferas de la sociedad peruana sería la tarea de otra obra, a la que, tal vez, otro antropólogo o sociólogo se sentirá motivado dedicarse.

Dar una explicación objetiva de los factores que sustentan la “peruanidad” subjetivamente vivida no consistirá en hacer encuestas y anotar lo que los peruanos piensan y *dicen* al respecto, pues los factores o valores de la “peruanidad” no son forzosamente conscientes por ser “oficialmente” ignorados y “callados” (es decir “censurados”), lo que es evidente para todos cuando pensamos al nepotismo que reina en las altas esferas sociales de la minoría privilegiada y que, precisamente, realiza valores como parentesco, solidaridad y reciprocidad sin que los políticos y pudientes estén dispuestos a reconocerlo “oficialmente”. Encontraremos estos factores objetivos más bien al observar lo que los peruanos (incluyendo a los privilegiados) *hacen* en su vida diaria, al observar sus prácticas de las que no son conscientes, porque, conscientemente, aspiran a asemejar a una “sociedad desarrollada y moderna” como la representan los países del Norte, aunque puedan sentir “amor” por la “peruanidad”, – pero el amor, precisamente, es un sentimiento complejo y generalmente no analizado que se nutre principalmente de factores inconscientes.

Si lo que hemos expuesto en esta obra, revela claramente las características objetivas comunes y compartidas entre la población mestiza ribereña y los pueblos indígenas, entonces vemos el interés político que tienen todos los bosquesinos en apoyarse mutuamente en las luchas por sus reivindicaciones, pues sus valores compartidos fundamentan la solidaridad general entre ellos. Si, a título de hipótesis, suponemos que en el amor a la “peruanidad” se esconden varios valores afines a los valores bosquesinos, que en la vida diaria bosquesina sólo toman su más clara expresión, entonces, vemos en esta afinidad de valores un potencial de mutua y más íntima intercomprensión y de posible solidaridad de la que podría emerger una fuerza política a condición de que estos valores sean conscientemente reconocidos como positivos y aceptados con orgullo (y no con vergüenza, como lo dijimos en el primer tomo), como “propios” a la nación y fundadores del amor al país y, desde luego, dignos de ser defendidos contra la tentacular expansión del modelo “civilizatorio” del Norte con su homogeneización socio-cultural aplastante (llamada “globalización”) que trata de imponer el tipo de sociedad urbana como lo

hemos descrito en este libro y como existe en el Perú – ¿todavía? – sólo parcialmente.

Y lo que vale para el Perú, sin duda, vale para otros países de América Latina y, más allá, del “Tercer Mundo”, en los que, a pesar de la siempre denunciada “pobreza”, los valores humanos en conjunto y practicados en la vida diaria predominan sobre los valores exclusivamente económicos, que, de todas maneras y siempre, benefician, en primera instancia, a las minorías dirigentes, que, ellas, tienen el mayor interés en propagarlos a través de sus estrategias de “mundialización”, usando todos los medios de comunicación que están, en casi todos los países, en sus manos. No olvidemos que estas estrategias de la globalización han nacido “oficialmente” a finales de los años 80 en el famoso “consenso de Washington” que no es más que un acuerdo tomado a más alto nivel entre políticos, banqueros y empresarios de los países del Norte, sin ninguna aprobación democrática. (De la misma manera, las autoridades económicas mundiales como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial no son democráticamente elegidas, sino nombradas a través de negociaciones en el círculo restringido de los políticos de los países del Norte).

Si la globalización está hecha por hombres, entonces, ésta no es una fuerza “fatal” o casi “natural”, a la que no se podría resistir, sino sólo someterse y “adaptarse”.<sup>39</sup> **Lo que (ciertos) hombres hacen, hombres también lo pueden deshacer.** Y eso con mayor justificación cuando se trata de anular decisiones tomadas sin fundamento democrático y hacer prevalecer valores de una democracia más “activa” de la que la democracia formal, representativa y siempre corrupta, actualmente permite.

---

<sup>39</sup> Es lamentable de tener que constatar que muchas personas bien intencionadas y que trabajan, dizque, a favor de las poblaciones “marginadas” y “pobres” no ven otro remedio para mejorar la suerte de estas poblaciones que el de “adaptarlas” a y de hacerlas “competitivas” en la economía neo-liberal que pretende globalizarse, y eso, sin distinguir “pobreza” de “escasez de dinero” y sin tomar en cuenta las consecuencias socio-culturales nefastas de la economía neo-liberal dominada por los intereses de unas pocas empresas transnacionales y sus peones políticos, - consecuencias que cualquier ciudadano del Sur podría observar investigando la sociedad del Norte, lo que lamentablemente no ocurre, de manera que el bienestar de una minoría privilegiada en el Norte, propagado por la televisión, las telenovelas y la ideología de “desarrollo” oficial logran formar una cortina de humo detrás de la cual se ocultan las miserias de la mayoría de los ciudadanos del Norte, que son las víctimas de un “desarrollo” depredador, contaminante y despersonalizador (o deshumanizador) que, en los países del Sur, la mayoría de los líderes políticos presenta como modelo por imitar.

# BIBLIOGRAFÍA

- Alvater, Elmar 1994: "Ecological and Economic Modalities of Time and Space" in *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology*. Edited Martin O'Connor. The Guilford Press, New York, London. Pp76-90.
- Bendixen, P. 2003: *Das verengte Weltbild der Ökonomie. Zeitgemäss wirtschaften durch kulturelle Kompetenz*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bertely, María (coord.) 2008: *Los hombres y las mujeres del maíz*. México, CIESAS y SEP.
- Chaumeil, J. P. 1980: "Le Huambisa défenseur." *Recherches Amérindiennes au Québec*, N° spécial "Chamanisme".
- Daly, Herman 1996: *Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development*. Boston: Beacon Press.
- 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.
- Echeverri, J. A. 2001: "The First Love of a Young Man: Salt and sexual education among the Uitoto Indians of Lowland Colombia." In: J. Overing and A. Passes (eds.): *The Anthropology of Love and Anger*. London and New York: Routledge, pp. 33-45.
- 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.
- Foster B. John 1994: *The Vulnerable Planet. A Short Economic History of the Environment*. Monthly Review Press. New York.
- García, A. 2007: "Receta para acabar con el perro del hortelano". *El Comercio*, 25 noviembre de 2007.
- Gasché, J. 2002: "Criterios e instrumentos de una *pedagogía intercultural* para proyectos de desarrollo en el medio bosquesino amazónico." *Relaciones*. Zamora, Colegio de Michoacán, vol. 23, no. 91. 193-234.
- 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. 105-118. <http://www>.

iiap.org.pe/Upload/Publicacion/ L022.pdf

- Gasché, J. 2008: “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: M. Bertely, J. Gasché & R. Podestá (Eds.), *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Quito, Abya Yala, 279-365. (El artículo es accesible por internet: [http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/ninos\\_maestros\\_comuneros\\_modelo\\_sintactico\\_de\\_cultura.pdf](http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/ninos_maestros_comuneros_modelo_sintactico_de_cultura.pdf))
- Gasché, J. 2009: “De hablar de la educación intercultural indígena a hacerla.” *Mundo Amazónico*. Leticia, Universidad Nacional de Colombia. 1. 111-134 y: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/9414/13865>
- 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.
- Holzkamp, K. 1985: *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt, New York, Campus Verlag.
- Kapp, W. 1983: *Erneuerung der Sozialwissenschaften. Ein Versuch zur Integration und Humanisierung*. Frankfurt/M., Fischer Verlag. [Original en inglés: 1961: *Toward a Science of Man in Society. A positive approach to the Integration of Social Knowledge*. The Hague, Martinus Nijhoff].
- Kapp, W. 1987: *Für eine ökosoziale Ökonomie. Entwürfe und Ideen – Ausgewählte Aufsätze*. Frankfurt/M., Fischer Verlag.
- Martínez Palacios, D. A. 2009: *Multimilionaria defraudación tributaria de Cerro Verde*. <http://www.generacion.com/usuarios/1166/multimillonaria-defraudacionacuten-tributaria-cerro-verde>
- Martínez Palacios, D. A. 2010: *Cronología de la mayor defraudación tributaria*. [http://www.cgtpislay.org/defraudacion\\_tributaria\\_peru.htm](http://www.cgtpislay.org/defraudacion_tributaria_peru.htm)
- Preuss, K. Th. 1921/23: *Religion und Mythologie der Uitoto*. Göttingen, Leipzig. 2 tomos.
- Preuss, K. Th. 1994: *Religión y mitología de los Uitotos*. Bogotá, Editorial Universidad Nacional. 2 tomos.
- Sahlins, M. 1972: *Stone age economics*. London, Tavistock Publications.
- Sahlins, M. 1983: *Economía de la edad de piedra*. Madrid, Akal ed.
- Seifart, F., Fagua, D., Gasché, J. 2004-2009: *J. A multimedia*

- documentation of the languages of the People of the Center. Online publication of transcribed and translated Bora, Ocaina, Nonuya, Resigaró, and Witoto audio and video recordings with linguistic and ethnographic annotations and descriptions.* DOBES-MPI, Nijmegen (Holanda).
- Sen, A. 1993: *Éthique et économie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Shiva, Vandana 1989: *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books.
- Stiglitz, J. E. 2002: *El malestar en la globalización*. Madrid, Taurus.
- Stradelli, E. 1980: "Leggenda dell'Jurupary." Roma, *Bollettino della Società Geografica Italiana*. 27.659-89,798-835.
- Veigl, F. X. 2006: *Noticias detalladas sobre el estado de la provincia de Maynas en América meridional hasta el año 1768*. Monumenta amazónica B 11. Iquitos, CETA.
- Viteri Gualinga, C. [1998] "Nuevos retos del movimiento indígena amazónico." En: M. Restrepo G. (compilador): *III Jornadas Internacionales Amazónicas [1997]*. Quito, CEDIME, 92-98.
- Wakernagel Mathis and William Rees 1996: *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth* (New Catalyst Bioregional Series). Gabriola Island, BC; Philadelphia, PA: New Society Publishers.
- (WB) The World Bank 1997: "Measuring the Wealth of Nations." In the World Bank's *Expanding the Measure of Wealth. Indicators of Environmentally Sustainable Development*, 19-39. Environmentally Sustainable Development Studies and Monographs Series No. 17. Washington, DC: World Bank.
- (WCED) World Commission on Environment and Development 1987: *Our Common Future/World Commission on Environment and Development*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Wharton, C.R. 1969: "Subsistence Agriculture: Concept and Scope" in C.R. Warton ed. *Subsistence Agriculture and Economic Development*. Chicago: Aldine.

# ANEXO

Publicamos el siguiente texto como un testimonio que nos ilustra:

1. hasta qué punto algunos dirigentes bosquesinos han logrado hacer explícitos sus valores sociales en negociaciones con empresas – una empresa petrolera, en ocurrencia – cuyas actividades tendrán un impacto significativo sobre su ambiente, recursos y calidad de vida;
2. hasta qué punto miembros de la sociedad nacional e internacional dominante – aquí los misioneros y párrocos católicos – precisamente, por su experiencia práctica de la convivencia e interaprendizaje con los bosquesinos (que recomendamos como base metodológica de cualquier cooperación) logran comprender esta otra lógica de vida subjetiva, estos otros valores sociales, esta alteridad bosquesina que hemos ilustrado y explicitado en nuestros dos tomos de Sociedad Bosquesina (y eso confirma la validez de nuestra hipótesis);
3. hasta qué punto los profesionales urbanos desprecian las razones y la lógica de vida bosquesinas quedándose sordos a argumentos que no coinciden con su propia racionalidad y sus propios prejuicios (lo que, precisamente, son los indicios de la práctica de dominación).

Vemos que la alteridad socio-cultural bosquesina tiene todavía una larga lucha delante de sí para ser plenamente comprendida y reconocida en las instancias de la intelectualidad y de la clase política nacionales.

Desde luego, comprender, valorar y defender los valores sociales bosquesinos por medio de la convivencia y el interaprendizaje (como, por ejemplo, ciertos sacerdotes católicos los practican) no puede imputarse de ninguna manera a intenciones “terroristas” o “criminales” (como lo hizo el gobierno peruano durante del período del “Baguazo”). El amor al prójimo o el simple humanismo inherente a todo ser humano nos obligan a todos a tomar el partido de los dominados, oprimidos, despreciados, marginados, incomprendidos e ignorados (en sus valores socio-culturales propios).

A esta exigencia ética de defensa no se responde sólo predicando la “buena palabra”, sino demostrando en la práctica, en la acción, solidaridad y apoyo, cada vez que una situación histórica, una coyuntura concreta en el presente nos conmueven por su injusticia y nos incitan a participar en su corrección y reparación.

Nos podemos entretener en pequeñeces o podemos dedicarnos a la alta política. Nosotros optamos por lo segundo. He ahí un ejemplo. Sobra decir que estamos completamente de acuerdo. Un modelo de alta política.

## ***Alta Política: ACODECOSPAT***

TALLER DE INFORMACIÓN SOBRE EL ESTUDIO DE IMPACTO AMBIENTAL Y SOCIAL (EIAS).

*Santa Emilia, río Nahuapa (Amazonía peruana), 23 de setiembre de 2008.*

*Transcripción del discurso del señor ALFONSO LOPEZ TEJADA, Presidente de ACODECOSPAT (Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca)*

Buenos días, hermanos y hermanas que vienen de nuestras comunidades. Sinceramente cuanto más se escuchan las exposiciones más preocupados quedamos. Y si estaría más cerca de uds. estaría decepcionado y compraría mi tabla. Quiero partir de algunas cosas que se empezó diciendo. Ya se entregaron todos los resultados de los análisis de sangre, y no es así. No se entregaron todos. Tenemos hermanos aquí registrados que les sacaron sangre y no existen los resultados en nuestro poder. También tenemos resultados que no tienen fecha en que ha sido elaborado este documento.

Por otra parte, no les interesa conocer realmente dónde estamos ubicados geográficamente. El documento de las preguntas elaboradas ubica Santa Emilia en el distrito del Tigre, provincia de Loreto. Y no estamos en el distrito del Tigre. Los contratos que se han realizado: comunidad Santa Emilia, distrito del Tigre, provincia de Loreto. Santa Emilia, río Nahuapa, cuenca Tigre. Santa Emilia, distrito Alto Nanay, provincia de Loreto. ¿Es responsabilidad social eso? Consideramos que es lamentable. Estos señores, hermanos, no saben ni siquiera dónde estamos ubicados realmente. Es una vergüenza. Por eso digo, cuanto más información recibimos, más vergüenza tenemos.

Lo que quiero sostener es un poco larga la exposición, y me van a disculpar, señores representantes del Ministerio de Energía y Minas.

Ing Energía y Minas: “Yo quisiera que sea concreto respecto al tema que hemos expuesto”.

Justamente, respondiendo a todo lo que se ha expuesto. Voy a fundamentarme en dos elementos que se expuso. Idea de la gente sobre la actividad petrolera. Lo más grave que mata a una zona es la pobreza. La percepción que podemos tener de estos elementos nos llama poderosamente la atención porque estamos hablando del tema social y del tema económico que se habló en todo lo que se dijo esta mañana.

Primero, se inició la exposición y se dijo que se prepararán promotores (ambientales). Yo pregunto, ¿quién preparará a estos promotores y para quién trabajarán? Entendemos automáticamente que estos promotores serán preparados por las Empresas petroleras y trabajarán para ellas. Por lo tanto, su trabajo responderá a los intereses de ellos, pero no responderá realmente a los intereses de nuestras comunidades.

Cuando esté preparado el Estudio de Impacto Ambiental queremos que nos alcance una copia antes de la aprobación por Energía y Minas para poder someter a consulta con nuestros asesores y poder presentar las observaciones que corresponde en su debido momento.

No se hace trocha, de 2 m.. Es lamentable escuchar esto en una reunión donde ya se hicieron trochas de 2 m. Digo, no se hace más de 2 m., lo máximo es entre 1.20 m. y 1.50 m. Señor, para su conocimiento, ya se hicieron trochas de 2 m.

La pentolita. No conocemos sus componentes y qué impactos nos pueden ocasionar. En el discurso de la petrolera nos dirá todo lo que favorece. Pero, por supuesto, no nos van a decir lo que realmente nos perjudica. Como no tenemos conocimientos técnicos y científicos no podemos hacer observaciones.

La vegetación. Se reforestará y se limpiarán las trochas y los caminos donde se trabajó. Los helicópteros hacen menos daño que hacer trocha por el monte. Lo que quiero entender que en este taller están haciendo creer que esta actividad no nos ocasionará daños.

Antes del ingreso de la empresa será el Estudio de Impacto Ambiental y Social (EIAS). Ingeniero, ya se avanzó y recién se hace el taller. Y lo dijo la señorita: ya hemos avanzado con el EIAS. Pero, sin embargo, le invito a Ud. a participar de un taller informativo antes de la elaboración del EIAS.

Este taller, también la señorita dijo: la idea de la gente sobre la actividad petrolera. Que los animales se espanten, que no tendremos ese recurso. Ejemplo: podremos decir, los rayos que emite a la explosión de la pentolita, serán perceptibles por los pejes. Y los peces de nuestras cochas

y quebradas, cuál va a ser la reacción que van a tener. Y no solamente eso. Vamos a hacer un trabajo en el bosque. Y estamos descuidando la cosmovisión del pueblo kukama. Así como en las cochas y en las quebradas, en el monte existen seres espirituales y no se está teniendo en cuenta esa relación de nuestro pueblo indígena y nuestra cosmovisión de nosotros, nuestra relación permanente con nuestro bosque y nuestros seres espirituales. Dije ayer, en el bosque ahí está nuestra medicina y todos los árboles que son médicos tienen su espíritu. Con ellos nos relacionamos a través de sueños, a través de purgas que tomamos. Eso va a ser afectado. Las madres, el yacuruna, el chullachaqui... cómo se está entendiendo eso desde una percepción blanco-mestiza donde más se piensa por la plata. Y aunque se puedan reír todos, aquí nos merecemos respeto, señorita. Si ud. no está de acuerdo, con lo que estoy diciendo le pediría, por favor, se retire de esta asamblea porque está faltando al respeto del pueblo indígena kukama y su cosmovisión.

Ing. Energía y Minas: por favor, señor presidente, diríjase a la mesa.

Señor, se está riendo cuando hablo de nuestra relación con nuestros seres espirituales. Y pediría que ponga orden.

Ing. Energía y Minas: pediría que se dirija a la mesa para solicitar el orden, gracias. No se dirija a ninguna persona en especial. Gracias.

El Estudio de Impacto Ambiental no todavía se ha realizado. Por lo tanto, deben mirarlo como impacto positivo. Cómo podemos mirarlo como un impacto positivo si para nosotros el significado de desarrollo es completamente diferente. Para nosotros, y lo dije ayer y lo quiero volver a repetir, el significado de desarrollo no es igual a vivir bien. Vivir bien es tener recursos naturales, tener a los espíritus de nuestro bosque ahí donde estuvieron siempre. Que se respeten nuestros cementerios ancestrales, ahí donde está enterrado el ombligo de nuestros hijos, nuestro pupo, que se respete donde están enterrados y sembrados los huesos de nuestros antepasados. Cuánto se está teniendo en cuenta, porque durante las exposiciones no nos están diciendo eso. No se está hablando de eso y nos preocupa, sinceramente.

También poco se está hablando durante las exposiciones de los pasivos ambientales. Dijeron ya los hermanos, qué va a pasar después que sale la empresa, en caso de que haya la posibilidad de encontrar petróleo y se desarrolle el proceso de explotación. Y no solamente ahí porque desde la exploración con la pentolita, qué va a pasar con la pentolita una vez que dispara. Qué elementos químicos habrá que nos seguirán dañando. Esos pasivos ambientales que estarán lejos a la cocha o a la quebrada, pero con las lluvias son acarreados permanentemente a esos cuerpos de aguas e

irán contaminando permanentemente. Como dice un estudio el derrame de petróleo del año 2000 a la altura de Saramuro, del IIAP, tenemos el documento en nuestro poder, irán contaminando por 20 años. Mientras que la Walsh en ese momento dijo: no hay contaminación.

El inventario de los animales, de las aves, de los reptiles. Cuánto se está teniendo en cuenta el invierno y el verano. Nuestros animales están en diferentes zonas de acuerdo a la temporada en que estamos pasando y nosotros sabemos qué animales existen ahora porque es verano y qué animales estarán en esta misma zona en invierno. No son permanentes todo el tiempo. Y estos estudios de impacto ambiental, si se hacen solamente en tiempo de verano, porque cuando llueve no se puede entrar, o cuando está verano no se puede entrar. Será un estudio que no responde a la realidad de nuestra diversidad.

Que no se corten irresponsablemente árboles, que no se pesque. Y, entramos al tema de la valorización económica y la pobreza. Ya les dije hace un momento, que para nosotros el desarrollo occidental no es igual a vivir bien. A nosotros nos interesaría seguir manteniendo nuestro hábitat como hasta ahora se ha presentado, porque ahí vivimos bien. Y queremos decir que la pobreza aquí en nuestras comunidades no existe. La pobreza está en Iquitos, está en las grandes ciudades, donde esa gente tiene que escarbar en la basura para poder encontrar qué comer. Aquí en las comunidades no es así. El desarrollo de nuestras comunidades no pasa porque tengamos plata, casa de calamina, televisor o refrigeradora, lo que tenemos que mirar la televisión todo el día sin tener que comer, sin tener nada en la barriga. Acá se come bien. Y comemos hartos. Tenemos nuestros recursos, sembramos nuestras chacras. Venir a decir que la pobreza mata a las comunidades, es terrible escuchar eso para nosotros. Estamos relacionando directamente desarrollo con plata. Y para nosotros no es así.

Me van a disculpar, nos gustaría que más adelante cuando tengamos que negociar podamos traer a los representantes de las diferentes instituciones públicas y privadas, puedan estar presentes acá. Ayer nos respondió el ingeniero aquí: es responsabilidad de hacer el estudio o la línea de base de esta cuenca del Ministerio del Ambiente. Pero ya no es responsabilidad de nosotros traerlo. Creo que es responsabilidad de ellos de estar frente a una actividad que va a afectar directamente al medio ambiente. Me hubiese gustado que esté aquí el ministro Brack. Bueno, el Ministerio de la Producción tiene responsabilidad, y no están acá. El Ministerio de Agricultura, Forestal, INRENA no están acá. No están ninguno de los sectores, no está Salud, no está Educación, y debieron

de estar. Dentro de qué medida el Ministerio de Energía y Minas en este caso, el Estado peruano, va a obligar, va a presionar a estas instituciones para que hagan presencia en las zonas donde directamente se van a desarrollar actividades como estas que afectarán no solamente el medio ambiente, sino el comportamiento social y la forma de pensar de nuestros hermanos. Gracias.

APLAUSOS.

Nota: Lean despacio, gocen, y encontrarán muchos temas interesantes. Compartimos la argumentación y animamos a realizar esfuerzos por continuar en esta línea de defensa del territorio, el medio ambiente y los pueblos indígenas. En Nauta solo hay discursos huecos, de baja política. Ojalá entremos por este tipo de razonamientos. El papel de los representantes del Estado ha sido patético, (lean entre líneas).

*P. Miguel Angel Cadenas*  
*Parroquia de Nauta*

*P. Manolo Berjón*  
*Parroquia de Nauta*

## ***Estado Canalla: ¿Quién siente cólera en el río Nahuapa?***

*Taller Informativo del Estudio de Impacto Ambiental y Social*

*Fecha: 22 y 23 de setiembre de 2008*

*Lugar: Nueva Conquista y Santa Emilia (Distrito de El Tigre)*

*(Nota: Unas clases de geografía no les vendría mal. Corresponde al distrito de Nauta. Comenzamos mal, no les interesa dónde estamos situados, tan solo nuestro petróleo)*

*Río: Nahuapa. Distrito de Nauta. Provincia de Loreto. Amazonía peruana.*

Comenzaron ambos talleres entonando el himno nacional. “Yo también soy peruano”, “soy peruano antes que trabajador de tal sector”... se repite continuamente. Pareciera que los representantes del Estado y los trabajadores de las Compañías petroleras necesitaran afirmar la peruanidad. Suponemos que no necesitan afirmar su identidad nacional en San Isidro, Iquitos o cualquier otra ciudad del país. Pero en el río Nahuapa sienten (como un fuego que les quema dentro) la necesidad

de invocar la peruanidad. Curioso. ¿Se pretende buscar la empatía? El representante de la Dirección Regional de Energía y Minas (DREM), en un tono correcto, afirma en Nueva Conquista que sólo haremos caso a las leyes peruanas, no a las extranjeras. (¿No les parece que merece un aplauso?). En la comunidad de Santa Emilia rectifica y dice que sí haremos caso de las leyes internacionales que han sido ratificadas por el Perú. Suponemos que una declaración tal ha sido fruto de una sesuda reflexión. Deberíamos apoyarlo como candidato al “premio simpatía”.

## TITULOS AL AIRE: “INGENIEROS” Y GENTE DE SOCIALES

Por parte del Ministerio de Energía y Minas de Lima y del DREM los representantes eran ingenieros. Por parte de las Compañías petroleras había un sociólogo, una persona especialista en “sociales” (sin especificar), y una bióloga. Para el Estado peruano se trata de realizar el taller sin incidentes y envían “ingenieros”. En su lógica lo que sucede tiene que ver con la técnica. Son las Compañías petroleras quienes envían gente de “sociales”, puesto que se juegan mucho. La buena comprensión de lo que sucede en las comunidades afecta “su” proyecto. Realizan el esfuerzo de comprender al “otro”, en este caso indígena para “su” propio interés o beneficio. El Estado aún ni siquiera ha comprendido esta estrategia. Les vendrían bien unas clases de “sociales”, pero estamos seguros que harán la vaca.

## CIUDADANIA Y BARBARIE

La palabra y los conceptos se importan descontextualizados. Es sugerente cómo se incorpora el término “ciudadanía” como expresión mágica sin tener en cuenta las asimetrías propias del poder.

Los pobladores del Nahuapa se reconocen como indígenas y están representados por ACODECOSPAT (Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca). Se pretende meter con calzador a los indígenas en la ciudadanía sin percibir el corolario propio y las diferencias específicas. La ciudadanía no puede ser homogénea, sino más bien diferenciada. No permitir otras formas de ciudadanía es considerar al diferente, en la práctica, como “bárbaro”.

Hace un tiempo ser indígena era algo negativo, había que asimilarlos, integrarlos a la vida nacional. Hoy se trata de aceptar su diversidad, valorar su cosmovisión y aportar una socialización diferente. ¡Qué bárbaro, presentarse en el río Nahuapa con botas de ir al monte, en plena comunidad, por miedo a los isangos! ¡Qué barbaro, en el Nahuapa

con un teléfono satelital! ¡Qué bárbaro, en el Nahuapa bebiendo agua embotellada San Luis!

No es momento de sacar a relucir las diferencias entre comunitaristas y liberales, pero ambas tradiciones se sitúan de forma diferente frente a temas como “ciudadanía”, “participación”... Tan solo que quede anotado de pasada.

## “SIN PACIENCIA PARA EL MAL”: RESQUICIOS DE IDEALISMO

Escuchando a los petroleros pareciera que vivimos en el “mejor de los mundos posibles”. Cuando se habla de los “impactos ambientales” sólo se nombran los positivos. ¡Hay que ser positivos, muchachos! Esta música celestial no es apta para los oídos de los redactores de esta nota, que sienten que “sin paciencia para con el mal” no se puede pisar tierra.

Estostalleres “informativos” están pensados para personas “razonables” (con la razón occidental, se refiere). Pero qué ocurre cuando las personas utilizan “otra razón”, otros parámetros. Que no funcionan. Palabras como “participación”, “diálogo”, “conversación”... se convierten en un parloteo bien pensante fuera de lugar. Digamos que Habermas y Apel naufragan en las aguas del Nahuapa entre yacurunas y chullachaquis... Su idealismo no pasa la prueba. Si partimos del sufrimiento y la indignancia tal vez lleguemos antes al corazón humano.

## “YO TAMBIÉN ESTUDIÉ EN UN COLEGIO DE JESUITAS”

No todo son cosas sesudas. Cuando se miran las imágenes, los márgenes, lo secundario... aparecen frases de este tipo: “yo también estudié en un colegio de jesuitas”. Como si esto fuera garantía de algo. Tal vez el ingeniero del Ministerio de Energía y Minas ha pretendido congraciarse con los redactores de esta nota. Pero si de religión habláramos, entonces nos situamos al lado de los que quedan al margen, por aquello del Maestro: “habrá últimos que serán primeros...” Bien podríamos recordar lo de los clásicos: “amigo César, pero más amiga es la verdad”.

## ALTA CONTAMINACION

Las buenas intenciones no llevan a ningún puerto. Salió a relucir el tema de las pilas. Deben ser retiradas y recicladas. Nuestras pilas, dijeron los petroleros, las llevamos a Lima para su reciclaje y que no contaminen.

Un problema, las Compañías petroleras poseen luz, mientras los indígenas utilizan linternas en la noche para caminar, cazar, pescar... ¿A quién tendremos que solicitar que ponga un contenedor para recoger pilas en el Nahuapa? ¿El Ministerio de Energía y Minas colaborará en traer los contenedores al Nahuapa? Somos igual de peruanos que los limeños.

A los redactores de esta nota no nos cuadra que sean las Compañías petroleras las que hablen de evitar contaminación y estén tan preocupados por las pilas. ¿Les suena eso de no ver la viga en el ojo propio y sí la paja en el ojo ajeno?

### SOBRE TEATRO (más bien circo)

Nos imaginamos una representación teatral. Los actores (funcionarios y Cias. petroleras) se están preparando. Cuando comienza la función el director de la obra (Ministro de Energía y Minas) no se hace presente, pero están los actores. La obra se va desarrollando con normalidad. Si algún actor no cumple con el papel asignado, el apuntador (presidente de la mesa = ingeniero de Energía y Minas de Lima) le indica cómo continuar. No se puede arruinar la representación.

El director de la obra envía, desde Lima, un apuntador y unos actores. El público (indígenas) tiene que estar a la altura de las circunstancias y aplaudir en los momentos indicados. Si el público no cumple su papel se pueden tomar otras medidas. Todo sale bien cuando el guión, previamente escrito, se desarrolla con normalidad. Cuando el guión es alterado se habla de una mala representación. La cuestión es que el teatro actual no respeta las normas del teatro clásico. Les vendría bien participar en una representación de La Tarumba.

Las preguntas que se realizan al final del evento indican que no se ha comprendido la puesta en escena. Pero se dará por buena la función. Qué tal ingeniero, si los indígenas le llevan al monte y le comienzan a conversar de los espíritus, ¿podría ud. preguntar? En estos eventos no estamos todos en igualdad de condiciones, las asimetrías son tan enormes que no es posible la “conversación”. No ha habido ninguna información, por más taller informativo que denominen.

El Ministerio de Energía y Minas acude al evento en los deslizadores de las Cias. petroleras. Ningún estamento del Estado asesora a los grupos indígenas en esta etapa donde sus tierras son invadidas por lotes petroleros. Un Estado canalla no les consultó (Convenio 169 OIT y Declaración de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas). ¿Les parece que estamos en igualdad de condiciones?

“Sinceramente cuanto más se escuchan las exposiciones más preocupados quedamos. Y si estaría más cerca de uds. estaría decepcionado y compraría mi tabla” (para el velorio, se entiende), señor López dixit.

## RISAS, COLERA Y VERGÜENZA EN EL NAHUAPA

Cuando el señor ALFONSO LOPEZ TEJADA, dirigente indígena, defendió la cosmovisión kukama aparecieron las risas y tensiones. “Los bosques son el lugar donde están nuestras medicinas, nuestros recursos... Las plantas tienen espíritu. Los sueños y las purgas forman parte de nuestra vida. Esto va a ser afectado”.

Se ríe la bióloga, trabajadora de Walsh Perú. El señor López pide que se retire del local por la burla a nuestra cosmovisión. El presidente de la mesa (Ing. del Ministerio de Energía y Minas de Lima) pide al señor López que no mire a la señorita y continúe con la exposición. Con amargura el señor López continúa con su argumentación. El territorio no es sólo un espacio económico, también posee “espíritus del bosque, lugar donde hemos enterrado nuestros pupos, cementerios... Nos preocupa que en las exposiciones no se diga nada de esto”. “En cuanto a los animales no se tiene en cuenta el periodo de verano y de invierno”.

“La pobreza está en Iquitos, donde la gente tiene que rebuscar en la basura. Nosotros no somos pobres, acá comemos harto”. Desarrollo no es igual a plata, sino a vivir bien, tener que comer”. “El desarrollo no pasa por calaminas, TV”... “Nosotros no somos pobres”. Es una réplica a las palabras del sociólogo de la Compañía CONOCO-PHILLIPS. ¿Qué criterios se utiliza para definir la “pobreza”?

“¿Dónde están los representantes del Ministerio de Energía y Minas, de Forestales, Salud”, Defensoría, Municipalidad...? “Ellos deberían estar acá”. Ausencias que dejan desprotegidas a las poblaciones más indefensas.

Aplausos. El incidente con la bióloga ha tensado la reunión. ¿Alguien le pedirá explicaciones? ¿Merece la pena venir desde Lima para burlarse de la cosmovisión kukama? “Respeto, señores (y señorita).

El representante del Ministerio de Energía y Minas de Lima en tono airado echa su discurso y no responde a las preguntas. ¿Puede la ira evitar que se responda a las preguntas del líder indígena? ¿Tiene derecho el representante del Estado a enfadarse? (Un Estado que no respeta el Convenio 169 de la OIT ni la Declaración de Pueblos Indígenas de Naciones Unidas). Un poco de paciencia, “compañero”.

Entresacamos unas palabras del representante del Ministerio de Energía y Minas de Lima: “una vez al mes hay una reunión de empresas petroleras. Temen a mi jefa porque no les consiente nada. Les llama la atención”. Hay que tener más fe que Maradona en el reglamento del fútbol cuando marcó el gol con “la mano de Dios” en aquel mundial memorable...

Recordamos que no se realizó la consulta obligatoria, según leyes internacionales, antes de realizar cualquier trabajo en territorios indígenas. Anotamos que han sido ratificadas por el Perú. En el taller de Nueva Conquista el representante de la DREM hizo referencia a que no haremos caso a leyes internacionales. Dada su metedura de pata en el taller de Santa Emilia rectificó y dijo que sí a los tratados ratificados por el Perú. (Por cierto el representante de la DREM solo elaboró las actas de dichos eventos. Un papel patético. Si eso es todo lo que tiene que hacer el Gorel, mejor que se quede en casa).

## SILENCIO

Los indígenas pasan varias horas sentados, escuchando palabras que no se comprenden y un evento que ha cumplido su tarea: “desinformar”. Las exposiciones fueron muy rápidas para los indígenas. No se enteraron de nada, misión cumplida. Es como si un fórmula 1 pasara por un circuito de alta velocidad. ¿Se atreven Uds. a caminar por el monte a la velocidad de los indígenas? Los blancos tenemos velocidad en nuestras exposiciones, los indígenas tienen supervelocidad caminando por el monte, compruébenlo (y realizando las exposiciones de sus temas).

Los que preguntan se quedaban callados. No basta que el presidente del evento diga al final de la respuesta si está conforme el que ha preguntado con la respuesta. Otra vez surgen las asimetrías de poder. Después de su intervención el señor López ha mantenido silencio. La cólera por el desarrollo de cómo se ha conducido el evento le ha llevado a guardar silencio. Su silencio es mucho más elocuente que las palabras vacías de los representantes de las Compañías y los funcionarios del Estado que dan por bueno un evento donde no se ha producido ninguna comunicación, tan solo se ha impuesto el poder.

¿Quién tiene derecho a tener cólera en el Nahuapa? Los representantes del Estado, si supieran ubicarse, no. Las Compañías petroleras, tampoco. Esperamos que expulsen a la bióloga de la Walsh Perú por la falta de respeto a la cosmovisión indígena. Son los indígenas los que tienen derecho a sentir cólera, porque son ellos los que sienten el atropello a su

territorio y a sus derechos. Y porque los funcionarios del Estado deberían representar a los indígenas y nunca a las Compañías petroleras. Es curioso cómo los indígenas navegan solos, mientras que los representantes del Estado viajan con las Compañías petroleras. Quien paga, manda. Buen viaje, “compañero”.

Un Estado canalla que se vende a la petroleras y abandona a los pueblos indígenas. La cólera continúa en el líder indígena por un buen tiempo. El sabe que se ha hecho todo lo posible. Unas risas finales viajando en peque-peque levantan la cólera. Hay que continuar trabajando. “Somos gente, aunque el Estado no nos valore”.

*P. Miguel Angel Cadenas*  
*Parroquia de Nauta*

*P. Manolo Berjón*  
*Parroquia de Nauta*

## NAHUAPA: UNA LECCION DE DIGNIDAD

Perúpetro vende a la Burlington lotes petroleros, como si fueran vacas al otro lado del río Grande, en el antiguo oeste (lamentamos la falta de orientación), entre ellos el lote 124 en el Departamento de Loreto - Amazonía peruana. Con el paso del tiempo se produce una transacción económica por la cual la Conoco-Phillips adquiere los lotes de la Burlington, como si jugaran al viejo monopoly.

Un bar de Iquitos acoge una reunión entre un representante de la Conoco-Phillips y el señor Alfonso López Tejada, presidente de ACODECOSPAT (Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca). Se acordó mantener una reunión en la comunidad de El Cerro, río Nahuapa (distrito de Nauta), el 12 de setiembre de 2008.

Por teléfono la Conoco-Phillips pregunta qué tiene que aportar para la reunión. El señor Alfonso López indica que no tienen ninguna obligación puesto que es una reunión convocada por ACODECOSPAT, pero cualquier apoyo que lleven será bien recibido.

## COMUNIDAD DE EL CERRO

La Comunidad El Cerro está situada en la mitad del río Nahuapa, en una loma. Son aproximadamente 22 comuneros. Los niños están bien alimentados, no se ven desnutridos. El doctor del Centro de Salud de Miraflores estaba de visita en el río Nahuapa. Hacía 3 meses que no entraban. Jocosamente los comuneros decían que para todo dolor,

enfermedad o síntoma les recetaba paracetamol.

Para la fecha indicada están presentes las siguientes comunidades: Víctor Raúl, Santa Emilia, 28 de Julio, El Cerro, Nueva Unión, Nueva Conquista, Bello Horizonte y Miraflores B.R.T. ACODECOSPAT mira como cuenca, no como lote petrolero que las Compañías quieren imponer.

## HORARIOS

- 1.00 a.m. Llega una avanzada de la petrolera a la comunidad de El Cerro, despiertan a las autoridades y comienzan a preparar el desayuno, a destiempo.
- 6.00 a.m. Desayuno invitados por la Conoco-Phillips, a destiempo.
- 10.00 a.m. Hora prevista de la reunión.
- 10.20 a.m. Llegan los representantes de la Conoco-Phillips y Walsh Perú.
- 10.30 a.m. Comienzo de la reunión en la escuela con dos power point por parte de la Conoco y de la Walsh. Provocan que intervengan los comuneros relatando su experiencia de sísmica con otras Compañías hace 30 años. Retórica.
- 11.30 a.m. Traslado de la reunión al Local comunal, abierto. Llevan la reunión los comuneros e intervienen para protestar por los malos tratos recibidos. Los representantes de las Compañías toman nota y tienen que pedir disculpas. Se invita a masato a todos los presentes y los representantes de las Compañías apenas mojan los labios. Un niño de unos 3 años orina en mitad de la reunión delante de los petroleros.
- 3.30 p.m. Se concluye la reunión.
- 4.00 p.m. Almuerzo de todos los comuneros invitados por la Conoco. Los representantes de las Compañías se retiran sin almorzar.

## UNA AVANZADA PREPARA EL TERRENO

A destiempo, llegó una avanzada de la Conoco-Phillips trayendo la comida. Los comuneros de El Cerro comenzaron a movilizarse para preparar el desayuno: un rico caldo de gallina. Sólo quedaba esperar a las 10.00 a.m., para el inicio de la reunión. Por mientras los encargados de filmar se aplicaban a su trabajo para el análisis posterior. No todo se puede grabar, las cosas importantes se escapan siempre de la cámara.

Los responsables de la Conoco y de la Walsh Perú (contratada por la Conoco para realizar el Estudio de Impacto Ambiental y Social) llegaron con 20 minutos de retraso, con camisa de manga larga y botas de ir al monte. La primera expresión que nos dirigió uno de ellos fue: “¿dónde se puede orinar, por favor?”.

## CUANDO EL SUDOR NO ES PRODUCTO DEL CALOR

Todo estaba preparado. En la escuela, un local con pequeñas ventanas, nos proyectaron dos Power point sobre las bondades de ambas Compañías: Conoco Phillips y Walsh Perú. Al finalizar las proyecciones se pretendía una conversación entre los comuneros del Nahuapa y la petrolera.

El calor era sofocante. El señor Alfonso López Tejada, pidió continuar la reunión en el Local Comunal, una construcción de calamina sin paredes que fue proyectada como colegio y nunca se concluyó. Al menos podía correr el aire. El sol caía de plano. Los representantes de la Compañías comenzaban a sudar ya no solo por el calor reinante sino por las palabras airadas de los comuneros del Nahuapa. Se había producido un cambio en el manejo de la situación: el presidente de ACODECOSPAT tomó las riendas. Las Compañías pasaron de exponer a escuchar a los moradores. Había transcurrido una hora, recién comenzaba la reunión. Posiblemente los representantes de las Compañías tendrán que cambiar de desodorante y vestuario: camisa y botas.

## LA CAMARA NO RECOGE LA MEADA DE UN NIÑO

El secretario de territorio de ACODECOSPAT tomó la palabra para reivindicar el territorio y la vida de las comunidades. El Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas

les amparan. Esas leyes internacionales que el Estado peruano pretende arrinconar.

Uno a uno fueron pasando por el micrófono todos los presidentes comunales. Con palabras sencillas, sin los tecnicismos propios de los profesionales que esconden un desconocimiento de los destinatarios y velan la verdad, fueron desvelando y desgranando su malestar con la Walsh Perú. “No comprendemos el lenguaje que utilizan” le espetó en varias oportunidades el presidente indígena, con afirmación de cabeza del representante de la Conoco, mientras tomaba notas en su libreta. Utilizando el mismo idioma se necesitan intérpretes para poder comprendernos.

En tono ardoroso, el señor Alfonso López fue desgranando la importancia del territorio para los pueblos indígenas, la trascendencia de las leyes internacionales que les protegen, la dignidad del pueblo kukama y la necesidad de respeto como personas y como indígenas. “No tenemos plata, pero mucha dignidad”. “No nos gustaría que ingresen al Nahuapa, pero ya vendieron nuestro territorio... El desarrollo occidental no es igual a vivir bien. Vivir bien es tener que comer... Nos gustaría que se vaya la Walsh y que venga otra Compañía para realizar el Estudio de Impacto Ambiental y Social”.

Estábamos todos atentos escuchando al señor Alfonso López cuando un niño de unos tres años se zafó de su madre, se fue al medio de la reunión, delante de todos, y de cara a los representantes de las Compañías, bajó su pantalón y se puso a orinar. ¡Qué meada tan diferente a la del petrolero!

## MASATO

A los petroleros no les quedó otra que pedir disculpas por el mal hacer que han tenido hasta el momento. Disculpas que piden gustosos porque saben que se trata de continuar trabajando a la búsqueda de petróleo. Mientras el señor López tuvo un discurso airado porque invaden el territorio indígena y no traen nada bueno, sino el progreso occidental que no les permite vivir con dignidad. Convidados de piedra en un negocio donde sólo perciben los deshechos.

Después de varias horas de reunión llegó el tiempo de tomar masato. Masato que previamente no habían querido tomar “por cuestión de salud”. Masato que les ofrecieron y no pudieron rechazar, aunque solo mojaran sus labios porque en público se lo ofrecen y por el micrófono se lo anuncian. Masato que es elaboración de las mujeres y parte de la

comensalidad. Cualquier negociador conoce que se avanza más y existe mayor implicación afectiva en los tiempos de distensión que en las reuniones interminables.

## MANEJO DEL TIEMPO

Anotamos más arriba que llegó una avanzadilla a la 1.00 a.m., el desayuno fue a las 6.00 a.m. Todo a destiempo. Los responsables de participar en la reunión llegan con más de 20 minutos de retraso. Otro dato que difícilmente se le pasa a un buen negociador.

Manejo del tiempo que los petroleros pretenden controlar. Los comuneros del Nahuapa no entran en su táctica y deciden llevar la reunión a su terreno solicitando un cambio de espacio: del colegio al local comunal, con aire de por medio. Este cambio de escenario introduce una ruptura del tiempo. A partir de aquí son los comuneros quienes toman la palabra y llevan la batuta de la reunión.

Manejo del tiempo que a los comuneros les lleva a pedir 3 días de antelación de la llegada de la Compañía para poder prepararse. Ya les han hecho perder mucho tiempo. La Walsh pretendía que a su llegada se tuviera la reunión en la comunidad, sin previo aviso, y sin que la mayoría de los moradores estuvieran presentes. Tal vez creen que es el despacho del Ministro de turno donde pueden entrar sin llamar para tomar café.

Manejo del tiempo que les lleva a no quedarse a almorzar al concluir la reunión. Seguramente están muy apurados. Aunque es fácilmente comprensible que la comensalidad genera simpatías que difícilmente se pueden adquirir en una reunión. Comensalidad que los petroleros rechazan, sólo les interesa “nuestro proyecto”. Manejo del tiempo donde los comuneros se imponen.

## “PIDO DISCULPAS”

Ante la avalancha de críticas por parte de los comuneros no queda más remedio que el siguiente discurso: “a nombre de la Conoco Phillips pido disculpas. Nunca es tarde para reconocerlo”. Tal vez sea la frase más pronunciada en la reunión por parte de las Compañías. “La visión de ustedes es importante para nosotros”. “Gracias a Dios, hoy estamos conversando y escuchándoles. Es importante iniciar un proceso de diálogo”. “Nuestra intención fue tener una reunión de la mejor manera. Queremos ser una empresa diferente... Hemos venido con la gente de

la Walsh. Quería que, ellos siendo sus jefes, escuchen... busquen gente idónea para las comunidades”.

“Agradezco a los que hablaron. Lo mejor es decirlo sin miedo, como ustedes lo sienten. Gracias porque podemos iniciar un proceso en forma coordinada. Queremos una comunicación lo más directa posible con ustedes y escucharles. No queremos causar problemas. Son sus tierras. Pido disculpas por todos estos puntos que me asombran y me preocupan, incluidas promesas incumplidas”.

Retórica.

## WALSH PERU

“Pido las disculpas del caso”, se escuchó como fórmula estereotipada en boca de los representantes de la Walsh. “Tengo vergüenza ajena y soy humano como ustedes”, comentó otro responsable de la Walsh en forma más convincente. ¿Será retórica?

A la petición de que la Walsh debe retirarse y venir otra Compañía, la Conoco sólo acertó a decir que a partir de entonces ya no vendrán solos, sino que serán acompañados por un responsable de la Conoco. Las personas responsables de estas actuaciones ya no trabajan para la Walsh. Faltaba más, ¿no?

La Walsh tiene en la zona una pésima imagen. En el derrame de crudo del año 2000 en la Reserva Nacional Pacaya Samiria a cargo de la Pluspetrol fue Walsh Perú la encargada de realizar el Estudio de Impacto Ambiental, donde vino a demostrar que apenas había habido impacto por dicho derrame de crudo, mientras los informes del IIAP demostraban que el Marañón necesitaría 20 años para recuperarse solo de este derrame. ACODECOSPAT estaba presente en aquella ocasión.

La Walsh tiene perlas como las siguientes: en Santa Emilia cuando un morador les dice que tienen que dejar algo para la comunidad, les responde “¿para qué quieren ustedes plata?”. O en asamblea comunal en Nueva Conquista, sueltos de huesos, afirman con toda la naturalidad del mundo: “también las mujeres cuando lavan su ropa con jabón en el río lo contaminan”. Son tan solo dos perlas, pero hay más. Llegan sin avisar, pretenden tener reunión aunque los comuneros estén en sus chacras trabajando, tan solo desean que les firmen los papeles que tienen que rellenar. Bien pueden pedir disculpas.

## ELEMENTOS RETORICOS Y ESCENOGRAFIA

Un ojo que no lo mira todo. La cámara llegó a primeras horas y estuvieron filmando. Grabaciones que les servirá para analizar el comportamiento de la gente. Todo para que “nuestro proyecto” funcione.

Durante la proyección del power point se pide a los comuneros que relaten experiencias personales de cuando han trabajado para otra Compañía en el pasado durante la etapa de sísmica. Elemento retórico para conseguir la aprobación de la gente y el traerlos a su propio terreno.

Ante el reclamo por una trocha de 15 km. de longitud por 1.5 m. de ancho, la Walsh reacciona diciendo que iremos a verla con un representante de ACODECOSPAT y las autoridades de Nueva Conquista. ¿Será una salida de cara a la galería?

“Trabajamos con la gente del IIAP, Procel (Gobierno Regional). Ustedes conocen mejor su tierra. Eso es importante para nuestro proyecto”. De esta forma se consigue más fácilmente la aprobación por parte del Ministerio de Energía y Minas. Todo está en función de “nuestro proyecto”. Las buenas relaciones, los buenos contactos, las buenas alianzas ayudan a conseguir “nuestro proyecto”. Ustedes son importantes en tanto en cuanto nos dejan conseguir “nuestro proyecto”. Gracias por tanta claridad.

Otra perla: “tenemos un relacionista indígena lamista”. A los redactores de esta nota no les queda claro a qué Compañía se refiere, pero perciben la estrategia. Con tantas leyes indígenas invocadas, se conjura la diversidad con un relacionista indígena. Como si todos los pueblos indígenas fueran equivalentes y como si incorporar a una persona significara trabajar por los pueblos indígenas. Nada de territorios, nada de asociaciones indígenas, tan solo una persona que se acopla a “nuestro proyecto”.

Las bondades de la tecnología I: en la sísmica se utilizará pentolita. “Se hace un hueco a unos 15 ó 20 m. de profundidad, de unos 8 ó 10 cm. de grosor; ahí se coloca 2 ó 3 kg de pentolita. Sus hondas se proyectan hacia abajo, no agrieta el suelo...” Habrá que convencer a los animales que no huyan, “son solo pequeñas detonaciones”. Animales que huirán de los platos de los moradores del Nahuapa. No hemos visto niños desnutridos, esperemos el impacto de los petroleros.

Las bondades de la tecnología II: se recuerda insistentemente que ahora poseemos “tecnología avanzada”. “No se va a utilizar cables para cruzar los cursos de agua, sino rayos laser”. Con estos ejemplos se pretende “minimizar” el impacto. Implícitamente se reconoce que existe

impacto. Esperan de nosotros que creamos que será tan pequeño que prácticamente es inexistente. ¿Opinarán lo mismo la flora y fauna?

Por supuesto que una Compañía petrolera no tiene que ser una “Hermanita de la Caridad”; por supuesto que ustedes buscan un “desarrollo sostenible” y no son asistencialistas. Pero por si acaso nos traen de comer (para amansar los estómagos y la ira). Por supuesto que ustedes recogen la basura, pero dejan tras de sí un rastro de botellas de plástico marca Bimbo que nunca serán recogidas.

La reunión del Nahuapa ha sido excelente. Nos han dado una lección de dignidad y humanidad a todos. Defienden y defenderán sus territorios. Exigirán que se cumplan las leyes. El gran baluarte de la reunión es el señor Alfonso López Tejada, presidente de ACODECOSPAT. Enhorabuena. El tiempo informará de los resultados de esta reunión.

## FIRMA DE ACTAS

Las comunidades han aprendido a redactar actas cuando llegaba la Washl y hacerlas firmar. Eso ha permitido leer las promesas incumplidas y ver su firma estampada. Concluida la reunión se pasó a leer el acta de la misma y a firmarla. Los representantes de las Compañías permanecían atentos a la lectura de la misma. Satisfechos todos con su lectura se pasó a firmar el libro de actas de ACODECOSPAT. Las comunidades también habían escrito su propia acta y deseaban la firma de los petroleros. Al principio quisieron leerlas todas, pero dada la imposibilidad las firmaron sin leer.

## APENDICE: EL ESTADO

No se ha cumplido con el Convenio 169 de “consultar” a los pueblos indígenas sobre las actividades que les afectan. No parece interesarle al Estado. Se inhibe, permite que las petroleras entren en un diálogo asimétrico con las poblaciones locales. Un Estado vendido a las petroleras.

Un Estado que vende lotes petroleros y toma café con las Compañías, pero que no asesora a las comunidades en este trato desigual, abandonándolas conscientemente. ¿Qué podemos esperar de él?

Un Estado que se convierte en el gran ausente de la reunión. El es quien provoca esta desigualdad, él es quien genera mayor violencia. El es el máximo (i)-responsable.

*P. Miguel Ángel Cadenas*  
*Parroquia de Nauta*

*P. Manolo Berjón*  
*Parroquia de Nauta*

## NAHUAPA: “MIRADAS AL BOSQUE”

En el taller informativo sobre el Estudio de Impacto Ambiental y Social (EIAS) de Santa Emilia del 12 de setiembre de 2008 se acordó una reunión entre la empresa Walsh Perú, responsable del EIAS para la ConocoPhillips con participación del Ministerio de Energía y Minas y ACODECOSPAT (Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca) para observar una trocha realizada por la Walsh en su EIAS. El día sábado, 15 de noviembre de 2008, se llevó a cabo la inspección ocular de dicha trocha y se llegó a un acuerdo para las partes.

Se levantó un acta firmada por todas las partes donde se indican varios aspectos:

1. La trocha se mantiene dentro de los parámetros técnicos para estos casos.
2. Existe una falta de comunicación entre las compañías petroleras y las comunidades del Nahuapa. Walsh Perú se compromete a mejorar la comunicación.

El señor Alfonso López Tejada, presidente de ACODECOSPAT, pide tiempo para consultar con sus asesores y en una reunión posterior negociar una solución a este conflicto.

## EL ESTADO, LAS PETROLERAS Y ACODECOSPAT

Un par de frases del funcionario del Ministerio de Energía y Minas de Loreto puede graficar la posición del Estado:

1. “El conflicto comunidades – inversionistas perjudica al Estado”.
2. “No están estipuladas las indemnizaciones, salvo acuerdo de la empresa con la comunidad”.

A nuestro parecer estas frases visualizan la posición del Estado. El Estado realiza acuerdos con las Compañías petroleras y las comunidades no deben alimentar conflictos. ¿Escucha el Estado a las comunidades? ¿No será que el Estado quiere amordazar a los indígenas? (La crisis financiera internacional sugiere que el Estado no puede dejar todo al mercado).

En la segunda frase el Estado permanece ausente y abandona a las comunidades a una negociación desigual. Resulta sencillo comprender que las Compañías petroleras tienen personal técnico cualificado para cualquier eventualidad. Mientras las asociaciones indígenas no siempre disponen de ese personal técnico que le asesore y acompañe permanentemente.

Esta asimetría de poder indica que el Estado por un poco de plata abandona a sus comunidades y sus gentes. ¿Se le llama a esto “vender”? Este discurso después de los petroaudios es muy aleccionador. ¡Viva Rómulo!, el amigo de Remo.

### POR QUE INSISTIR EN LAS TROCHAS

Una trocha altera el medio ambiente, ¿hace falta recordarlo?: no sólo se alteran las plantas que se cortan, también los animales, se modifica su comportamiento y sus rutas... La propia intervención conlleva que se encuentren menos animales. Veremos cómo aparece este tema en el EIAS, pero desde ya anotamos que se registra a la baja. Si hay menos biodiversidad, entonces habrá menos impacto. Hoy en día es muy conocido que el método que se utiliza condiciona los resultados.

Se han cortado agujajes juveniles que pueden tener 15 ó 20 años porque en el sotobosque tiene que esperar que caiga un árbol grande para ver la luz y crecer. También han cortado icoja, sanango... Estas plantas son medicinales, ¿qué precio tienen? (pregúntenselo a la industria farmacéutica) ¿Y sus espíritus?

Un ejemplo: un investigador en los años 70 en Alpahuayo Mishana dejó árboles marcados con una argolla y después de 25 años apenas han crecido medio centímetro. En sotobosque apenas crecen, esperan la luz y los nutrientes. Tal vez, es la única semilla de un machimango que está a 200 m. la que han cortado. De esta forma se está matando la generación natural de esa planta.

### SABIDURIA INDIGENA

“Si alguien te busca para hacer trocha en tu platanal, primero hay que cobrar por las plantas y después por el trabajo”, en frase magistral del señor Alfonso López. Un extraño no puede mandarnos trabajar en nuestro propio territorio como si fuera ajeno, y si precisa de trabajar en nuestro territorio primero tiene que reconocer nuestra titularidad y pagar una compensación económica por ello.

... ¿Y QUE ES LA VERDAD?

Un representante de la ConocoPhillips insiste en “decir” la verdad. Nosotros estamos de acuerdo, pero percibimos que estamos atrapados en una telaraña y es complicado avistar la verdad, una verdad extraviada en el laberinto. Las teorías de la verdad demuestran la dificultad para encontrarla:

- la verdad como correspondencia o adecuación
- la verdad como coherencia
- la verdad como pragmática

No es lo mismo acudir a Aristóteles que a Husserl, a Tarski que a Strawson... para pensar la verdad. Dependiendo de la corriente en la que nos situemos encontraremos diferentes vertientes de la verdad. Al representante de ConocoPhillips no parece interesarle mucho estas disquisiciones. Pero sin ponernos muy pesados...

A los autores de esta nota les viene a la memoria esa escena memorable donde Pilato le pregunta a Jesús en el interrogatorio final: “¿y qué es la verdad?”. Una pregunta que posiblemente no tenga una respuesta teórica, pero que el cristianismo responde que las víctimas son siempre las portadoras de la verdad. Y en este caso, como en tantos otros, consideramos que las víctimas tienen nombre indígena. En definitiva, andamos buscando la verdad, amigo, no la poseemos, pero las víctimas nos van señalando el camino. Si deseas acompañarnos, acá andamos. En lugar de buscar una verdad teórica que nos parece complicado, le invitamos a ser justos con los indígenas. Justicia que hace verdad a los indígenas y que las petroleras no desean comprender.

## MIRADAS SOBRE EL BOSQUE

Racionalidades diferentes poseen miradas diferentes. En palabras del señor Alfonso López a la comisión organizada para la visita a la trocha: “Al bosque se le mira como árboles, ratones..., pero no se ven los espíritus”. Los occidentales (donde se incluyen Estado y petroleras) percibimos lo biológico, mientras los indígenas perciben un plus de espiritualidad puesto que todos los árboles, animales y vivientes en general poseen espíritu.

Esta mirada diferente conlleva valoraciones diferentes. En una futura negociación el Estado y las petroleras sólo ven procesos biológicos, donde los indígenas perciben espíritus. (Cabe anotar que las compañías farmacéuticas cada vez se acercan más a los pueblos indígenas para extraer los principios activos de sus plantas medicinales).

Ante los ojos de la expedición por el monte el señor Alfonso López y el señor Javier Silvano, presidente y secretario de territorio de ACODECOSPAT, recogen un trozo de cumaceba que les servirá para sus purgas.

## ACTA DE BUENA VOLUNTAD e interés corporativo

A sugerencia de un responsable de la Walsh Perú se firmó un acta de “buena voluntad” por las partes.

Nos surgen algunas preguntas:

1. ¿La buena voluntad puede suplir el derecho y la justicia?
2. ¿Qué intereses se defienden? O de manera similar: ¿a quién beneficia esta buena voluntad?

Apelamos a la buena voluntad, pero antes está la justicia y el derecho. ACODECOSPAT no exige nada que no le corresponda por ley, (aunque ya el funcionario del Ministerio adelantó que el Estado no interviene).

## AUTOCRITICA

El discurso exigiendo al Estado que intervenga porque su inacción produce este tipo de conflictos gusta a las Compañías petroleras que perciben que la pelea no va con ellos. Con ser cierto el discurso, no conviene darle razones a las petroleras, para que saquen cuerpo. Aún si el Estado hace las cosas mal, las petroleras deberían insistir en respetar las leyes (Convenio 169, Carta de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas), si realmente quieren hacer las cosas bien.

## “QUEREMOS HACER LAS COSAS BIEN”

ConocoPhillips nos hace llegar, por todos los medios disponibles, que son una buena Compañía, que desean realizar un buen trabajo y que les interesa la vida de las comunidades. Para comenzar uno tiene sospechas cuando el discurso es tan reiterativo, esto tiene gato encerrado. Pero parece no tener un gato solo, sino una manada (de huanganas).

Ahora que tienen posibilidad de presionar a Walsh Perú para la compensación económica por la trocha realizada en territorio de Nueva

Conquista, ahora se olvidan de sus discursos. ¿Cómo llaman a esto uds.? Lo práctico es que su discurso de “querer hacer las cosas bien” se desdice taxativamente con su actuar. Una de dos: o padece esquizofrenia o era un discurso de cara a la galería. Aplausos.

## PASANDO EL TIEMPO

Ha pasado el tiempo y la compensación por la trocha parece que se ha evaporado. Walsh Perú ya vuelto a entrar para hacer su trabajo. ConocoPhillips se remite al Estado y el Estado prefiere ver fútbol. Resultado: Goleada de las petroleras. El Estado aplaude. Si esta situación terminara reventando, el Estado buscaría chivos expiatorios. Los indígenas acumulan indignación. Recordamos aquello de “siembra truenos y cosecharás tempestades”.

*P. Miguel Angel Cadenas*  
*Parroquia de Nauta*

*P. Manolo Berjón*  
*Parroquia de Nauta*

# Indice

## A

- abiótico I:94
- abono, abonar I:23
- abstinencia I:215, II:72, II:93, II:94
- abundancia, abundante I:14, I:19, I:56, I:60, I:66, I:85, I:96, I:99, I:112, I:166, I:176, I:181, I:197, I:213, I:225, I:228, I:231, I:232, I:234, I:238, I:263, II:27, II:34, II:39, II:64, II:76, II:77, II:81, II:92, II:113, II:115, II:117, II:120, II:125, II:153, II:154, II:155, II:156, II:161, II:162, II:164, II:200, II:256, II:259, II:273, II:278, II:283, II:294
- academia II:18, II:37
- acaparamiento, acaparar I:19, II:224, II:268, II:284
- acceso, accesibilidad, acceder (a recursos naturales, al mercado) I:3, I:14, I:32, I:36, I:93, I:94, I:101, I:144, I:155, I:172, I:183, II:22, II:37, II:38, II:40, II:45, II:97, II:98, II:113, II:119, II:144, II:149, II:174, II:192, II:197, II:202, II:203, II:205, II:206, II:217, II:218, II:227, II:230, II:261, II:267, II:268, II:272, II:277, II:288
- acciones I:2, I:3, I:109, I:118, I:119, I:121, I:122, I:123, I:124, I:128, I:129, I:130, I:131, I:132, I:152, I:179, I:183, I:189, I:196, I:197, I:199, I:212, I:228, I:232, I:233, I:236, I:237, I:239, I:241, I:246, I:248, I:250, II:12, II:50, II:54, II:58, II:92, II:153, II:158, II:186, II:188, II:190, II:206, II:209, II:227, II:259, II:260, II:269, II:270
- acervo social e histórico I:9
- acidez I:23
- acomodación (corporal, del cuerpo) I:119, I:126, I:127, I:128, II:37, II:73, II:100, II:261
- acrítico I:76, II:57
- actitud I:15, I:47, I:68, I:78, I:116, I:195, I:197, I:235, II:10, II:57, II:75, II:95, II:99, II:119, II:147, II:182, II:248, II:286
- actividad dialógica I:81
- actividades cotidianas, diarias I:20, I:35, I:64, I:78, I:91, I:92, I:104, I:174, I:184, I:241, I:246, I:248, II:15, II:24, II:26, II:28, II:29, II:30, II:49, II:50, II:59, II:62, II:67, II:74, II:96, II:128, II:151, II:171, II:172, II:233, II:237
- actividades eventuales II:25, II:26, II:29
- actividades oportunistas I:185, II:29, II:30
- acuerdo I:67, I:79, I:188, I:189, I:206, I:235, I:270, I:273, II:54, II:74, II:133, II:135, II:140, II:191, II:203, II:210, II:211, II:214, II:229, II:265, II:266, II:271, II:275, II:276, II:300, II:323
- acumulación, acumular I:19, I:42, I:49, I:143, I:144, I:166, I:170, I:181, I:182, I:220, II:35, II:60, II:71, II:113, II:114, II:115, II:116, II:153, II:156, II:157, II:185, II:230, II:260, II:271, II:291
- adelanto I:133, I:144, I:146, I:164, I:169, I:170, I:179, I:180, I:181, I:187, I:198, I:208, I:213, I:219, I:251, I:265, II:43, II:105, II:106, II:107, II:121, II:154, II:181, II:227
- adicción I:49, I:119, I:151
- administración, administrativo I:157, I:159, I:160, I:161, I:164, I:209, I:232,

- I:253, I:268, I:270, I:285, II:25, II:27, II:44, II:83, II:84, II:123, II:129,  
 II:143, II:173, II:180, II:181, II:187, II:190, II:196, II:198, II:201, II:202,  
 II:203, II:224, II:232, II:239, II:240, II:242, II:249, II:257, II:265, II:266,  
 II:271, II:272, II:274, II:275, II:285, II:287, II:297
- adolescencia, adolescente II:87, II:118, II:179, II:284
- adopción, adoptar I:127, I:155, I:159, I:162, I:174, I:175, I:191, I:193, I:195,  
 I:222, I:238, I:248, II:137, II:206, II:216, II:244
- adorno I:119, I:127, II:154
- adquisición I:73, I:126, I:159, I:191, I:224, II:50, II:72, II:245, II:262
- agotamiento, agotar I:97, II:111
- agresividad, agresivo II:60, II:61, II:62, II:110, II:162, II:165, II:203, II:214,  
 II:235, II:295
- agricultura, agrícola, agricultor I:23, I:25, I:26, I:55, I:106, I:112, I:161, I:162,  
 I:163, I:186, I:237, I:268, I:277, I:278, II:172, II:231, II:308
- ahorro, ahorrar I:55, I:143, I:144, I:145, I:146, I:170, I:184, II:49, II:156, II:267,  
 II:290
- AIDSESP, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana I:62, II:184,  
 II:186, II:187, II:189, II:190, II:192, II:194, II:195, II:196, II:197, II:198,  
 II:199, II:200, II:201, II:202, II:205, II:207, II:227, II:258, II:269, II:284
- alcaldía, alcalde, alcaldesa I:53, I:143, II:173, II:174, II:175, II:176, II:177, II:178
- alcohol, alcoholismo, alcohólico I:84, I:119, I:127, I:129, I:134, I:156, I:174,  
 I:175, I:231, II:59, II:68, II:70, II:82, II:87, II:156, II:209, II:227, II:273
- alienación, alienar I:5, I:29, I:30, II:11, II:52, II:106, II:236
- alimentación, alimento, alimenticio I:14, I:15, I:29, I:30, I:36, I:41, I:47, I:53,  
 I:54, I:55, I:56, I:57, I:59, I:62, I:72, I:93, I:99, I:101, I:107, I:109, I:110,  
 I:119, I:121, I:122, I:123, I:125, I:133, I:139, I:142, I:159, I:172, I:174,  
 I:175, I:181, I:182, I:187, I:191, I:192, I:195, I:196, I:206, I:218, I:231,  
 I:235, I:237, I:240, I:241, I:242, I:246, I:263, I:281, I:282, I:286, I:288,  
 II:14, II:27, II:37, II:40, II:44, II:66, II:67, II:72, II:73, II:75, II:76, II:79,  
 II:80, II:84, II:85, II:93, II:94, II:99, II:100, II:101, II:102, II:103, II:118,  
 II:143, II:145, II:154, II:156, II:162, II:179, II:181, II:187, II:189, II:198,  
 II:200, II:201, II:207, II:208, II:213, II:214, II:216, II:222, II:225, II:254,  
 II:255, II:256, II:261, II:263, II:268, II:279, II:280, II:287, II:288, II:294,  
 II:315, II:323
- alma I:86, I:93, I:118, I:291
- alquilar, alquiler I:59, I:71, I:72, I:73, I:159, II:28, II:97, II:121, II:129, II:254
- alteridad (socio-cultural, bosquesina) I:19, I:21, I:35, I:228, I:229, I:248, I:254,  
 II:8, II:10, II:12, II:52, II:54, II:57, II:58, II:251, II:286, II:304
- alternativa, alternativo I:1, I:5, I:9, I:10, I:11, I:12, I:14, I:15, I:16, I:17, I:30, I:35,  
 I:45, I:50, I:107, I:119, I:120, I:126, I:134, I:135, I:145, I:172, I:176, I:180,  
 I:196, I:200, I:203, I:204, I:205, I:208, I:211, I:212, I:216, I:217, I:218,  
 I:224, I:229, I:230, I:231, I:232, I:235, I:236, I:237, I:238, I:239, I:240,  
 I:245, I:251, I:253, I:254, I:255, I:283, II:9, II:12, II:14, II:29, II:35, II:42,  
 II:46, II:52, II:123, II:146, II:163, II:210, II:219, II:222, II:251, II:261,  
 II:267, II:269, II:279, II:282, II:292, II:293, II:294
- altruismo, altruista II:100, II:115, II:153, II:157, II:254
- altura I:23, I:24, I:25, I:27, I:28, I:29, I:50, I:93, I:95, I:99, I:100, I:101, I:102,

- I:106, I:107, I:108, I:109, I:112, I:114, I:116, I:125, I:149, I:162, I:165,  
 I:193, I:195, I:196, I:197, I:232, I:238, I:243, I:252, I:263, I:277, II:25,  
 II:27, II:246, II:308, II:312
- aluvión, aluvial I:24, I:28, I:94, I:95, I:102, I:107, I:109, I:112, I:115, I:162, I:165,  
 I:193, I:197, I:232, I:238, I:243, I:252, I:287
- ámbito ceremonial I:138
- ámbito (de consumo) I:14, I:74, I:81
- ámbito doméstico I:138
- ámbito laboral I:138, II:230
- ámbito mercantil I:138
- amenaza, amenazar, amenazante I:4, I:10, I:47, I:224, I:229, I:230, I:289, II:13,  
 II:49, II:83, II:104, II:106, II:162, II:186, II:197, II:199, II:236
- amistad, amigo, amistoso I:1, I:14, I:34, I:44, I:51, I:72, I:77, I:103, I:121, I:129,  
 I:139, I:141, I:153, I:179, I:216, I:264, I:270, I:274, II:19, II:117, II:155,  
 II:209, II:234, II:236, II:242, II:253, II:254, II:255, II:264, II:290, II:298
- ampiri I:52, I:59, I:60, I:62, I:81, I:92, I:119, I:127, II:70, II:75, II:101, II:124,  
 II:136, II:154, II:158, II:161, II:162, II:165, II:166, II:167, II:168, II:169,  
 II:196, II:255, II:258
- ampliación de la capacidad de acción I:234, I:251
- anarquía, anárquico I:216, II:100, II:165, II:222
- anciano, anciana I:32, I:33, I:38, I:41, I:42, I:43, I:57, I:72, I:79, I:138, I:139,  
 I:222, II:27, II:59, II:63, II:72, II:82, II:85, II:86, II:87, II:91, II:93, II:118,  
 II:124, II:163, II:173, II:178, II:179, II:225, II:235, II:254, II:274, II:281,  
 II:282
- angustia I:4
- animal I:22, I:26, I:54, I:62, I:63, I:66, I:70, I:86, I:92, I:93, I:99, I:101, I:103,  
 I:105, I:106, I:110, I:127, I:128, I:141, I:142, I:156, I:173, I:174, I:180,  
 I:181, I:184, I:205, I:214, I:225, I:244, I:263, I:286, I:290, II:24, II:26,  
 II:27, II:28, II:29, II:51, II:62, II:64, II:65, II:66, II:67, II:70, II:73, II:75,  
 II:76, II:82, II:94, II:101, II:102, II:104, II:105, II:106, II:108, II:109,  
 II:112, II:124, II:137, II:138, II:157, II:177, II:243, II:244, II:245, II:246,  
 II:255, II:256, II:260, II:274, II:275, II:277, II:278, II:306, II:308, II:313,  
 II:321, II:324, II:325
- antagonismo II:186
- antrópico, antropización I:93, I:101, I:109, II:32, II:65, II:296
- APAFA, Asociación de Padres de Familia II:179, II:224, II:225, II:226, II:227,  
 II:228, II:229
- apariencia II:150, II:170
- apropiación, apropiar(se) I:74, I:137, I:191, I:200, I:224, II:76, II:278
- aprovechamiento, aprovechar, aprovechador I:29, I:30, I:92, I:96, I:184, I:190,  
 I:203, I:225, I:281, II:104, II:121, II:180, II:194, II:196, II:202, II:245,  
 II:255, II:256, II:296
- apu I:44, II:24, II:123, II:134, II:218, II:276
- arcilla, arcilloso I:23, I:25
- arena, arenoso I:23, I:24, I:25, II:134
- argumento, argumentar I:14, I:29, I:175, I:180, I:196, I:202, II:12, II:14, II:16,  
 II:17, II:105, II:203, II:226, II:228

- arroz I:24, I:55, I:61, I:80, I:90, I:91, I:106, I:111, I:114, I:123, I:125, I:126, I:127, I:138, I:141, I:142, I:155, I:160, I:162, I:163, I:164, I:165, I:166, I:173, I:174, I:175, I:177, I:178, I:179, I:180, I:184, I:191, I:192, I:193, I:198, I:200, I:203, I:210, I:213, I:231, I:263, I:289, II:28, II:38, II:41, II:42, II:43, II:45, II:93, II:129, II:154, II:178, II:260, II:273
- arte de vivir (bosquesino) I:58, I:130, I:134, II:62, II:72, II:91, II:170, II:261
- artesanía, artesanal, artesana, artesano I:30, I:50, I:69, I:70, I:71, I:109, I:116, I:123, I:130, I:141, I:148, I:171, I:172, I:173, I:174, I:175, I:176, I:177, I:178, I:179, I:181, I:183, I:185, I:190, I:191, I:192, I:193, I:198, I:223, I:243, II:26, II:28, II:62, II:78, II:79, II:81, II:98, II:162, II:189, II:211, II:242
- articulación, articular, articulado I:8, I:12, I:13, I:20, I:90, I:149, I:151, I:199, I:202, I:203, I:211, I:218, I:227, I:228, I:233, I:243, I:245, I:247, I:248, II:2, II:14, II:17, II:20, II:151, II:186
- articulación intercultural (de conocimientos, saberes, técnicas, contenidos) I:227, I:248
- artificio, artificial I:65, II:128, II:226
- asamblea (comunal) I:44, I:48, I:79, I:81, I:82, I:83, I:84, I:133, I:142, I:189, I:217, I:219, I:233, I:234, I:247, I:249, I:250, I:269, I:270, I:272, I:273, I:277, I:278, I:280, II:26, II:28, II:66, II:79, II:96, II:125, II:129, II:130, II:131, II:132, II:133, II:135, II:137, II:139, II:141, II:172, II:176, II:180, II:183, II:191, II:208, II:209, II:210, II:211, II:212, II:214, II:215, II:216, II:218, II:219, II:220, II:221, II:222, II:223, II:224, II:227, II:228, II:229, II:230, II:255, II:266, II:274, II:287, II:307, II:320
- asimétrico (relación, lazo social) I:34, I:72, I:201, II:322
- asocial I:49, II:99, II:109, II:111, II:153
- atributos de la palabra I:81
- auto-centrismo II:254
- autoestima I:5, I:231, II:200, II:279
- automatismo, automático I:78, I:119, I:132, I:251, II:78, II:142, II:143, II:220, II:287
- autonomía, autónomo I:3, I:32, I:67, I:117, I:124, I:256, I:279, II:1, II:2, II:3, II:6, II:10, II:20, II:32, II:33, II:35, II:45, II:48, II:81, II:96, II:97, II:98, II:99, II:100, II:113, II:117, II:119, II:120, II:121, II:125, II:127, II:129, II:130, II:131, II:152, II:159, II:163, II:170, II:172, II:180, II:184, II:186, II:208, II:213, II:214, II:215, II:221, II:222, II:224, II:237, II:253, II:254, II:255, II:256, II:257, II:264, II:268, II:273, II:284, II:285, II:287, II:292, II:297
- autoridad I:5, I:6, I:39, I:44, I:49, I:157, I:158, I:159, I:160, I:189, I:266, I:269, I:274, I:285, II:24, II:26, II:28, II:33, II:89, II:96, II:97, II:123, II:127, II:131, II:132, II:134, II:135, II:137, II:138, II:139, II:142, II:149, II:150, II:159, II:172, II:176, II:180, II:183, II:184, II:186, II:188, II:190, II:191, II:193, II:206, II:207, II:218, II:224, II:236, II:240, II:281, II:300, II:316, II:321
- autoridad de estima II:108
- autoridad de prestigio II:126, II:138
- autoridad formal II:32, II:131, II:133, II:134, II:135, II:136
- autoridad intelectual II:71, II:237, II:257, II:258, II:264, II:285, II:292, II:295

autoridad paterna II:236  
 autoridad real II:32, II:123, II:126, II:127, II:132, II:135, II:136, II:150, II:160,  
 II:161, II:164, II:168, II:169, II:224

auto-subsistencia I:7, I:141

ayahuasca I:93, I:247, I:263, I:285, II:70, II:108, II:124, II:136

## B

baile I:45, I:54, I:56, I:58, I:59, I:60, I:84, I:87, II:60, II:61, II:101, II:125, II:153,  
 II:155, II:159, II:161, II:162, II:163, II:164, II:165, II:166, II:167, II:168,  
 II:169, II:222

bajjal I:24, I:99, I:100, I:102, I:104, I:106, I:107, I:109, I:112, I:114, I:116, I:178,  
 I:195, II:25, II:260

banco de datos II:5, II:7

barbasco I:43, I:101, I:162, II:77

barrio periférico (urbano) I:35

beneficio, benéfico I:4, I:5, I:49, I:57, I:79, I:137, I:145, I:148, I:149, I:154, I:157,  
 I:159, I:164, I:169, I:170, I:180, I:189, I:192, I:195, I:196, I:208, I:209,  
 I:210, I:213, I:218, I:223, I:225, I:232, I:233, I:235, I:240, I:251, I:267,  
 II:22, II:35, II:37, II:40, II:46, II:47, II:67, II:68, II:75, II:93, II:107, II:108,  
 II:113, II:125, II:126, II:129, II:131, II:137, II:140, II:145, II:149, II:162,  
 II:163, II:175, II:178, II:188, II:197, II:203, II:205, II:230, II:245, II:258,  
 II:259, II:263, II:267, II:275, II:292, II:298, II:299, II:310

biblia I:83, I:160, II:124, II:138, II:157

BID, Banco Interamericano de Desarrollo I:209, II:145, II:197, II:198

bien común I:205, II:127, II:128, II:129, II:177

bienes industriales I:32, I:69, I:71, I:72, I:73, I:74, I:125, I:162, II:270, II:289

bienes materiales I:50, I:72, I:73, I:156, I:206, II:260, II:290, II:291, II:294

bienes mercantiles I:69, I:179, II:256

bienestar I:4, I:7, I:62, I:81, I:84, I:85, I:91, I:92, I:119, I:130, I:143, I:148, I:154,  
 I:157, I:202, I:240, II:19, II:20, II:30, II:31, II:39, II:40, II:42, II:50, II:51,  
 II:52, II:54, II:72, II:92, II:93, II:94, II:125, II:128, II:131, II:137, II:138,  
 II:140, II:142, II:149, II:156, II:158, II:182, II:284, II:285, II:290, II:292,  
 II:294, II:300

biodiversidad, diversidad biológica I:2, I:10, I:11, I:12, I:13, I:20, I:63, I:94, I:99,  
 I:100, I:101, I:103, I:104, I:109, I:117, I:149, I:172, I:177, I:193, I:196,  
 I:197, I:199, I:202, I:203, I:204, I:205, I:206, I:207, I:208, I:209, I:215,  
 I:220, I:221, I:222, I:223, I:225, I:226, I:229, I:230, I:231, I:232, I:233,  
 I:238, I:249, I:253, I:254, II:17, II:103, II:128, II:197, II:201, II:261, II:286,  
 II:287, II:293, II:296, II:324

biotecnología I:11

biotopo I:51, I:66, I:92, I:101, I:103, II:50, II:64, II:67, II:260

BM, Banco Mundial II:22, II:36, II:40, II:145, II:197, II:198, II:291, II:292, II:300

bodega I:143, I:160, I:179, II:114, II:196, II:227

Bolivia I:209, I:210, I:287, II:142, II:149, II:184, II:269, II:272, II:292, II:295

borrachera, borracho I:4, I:41, I:175, II:16, II:68, II:118, II:133, II:134, II:155,  
 II:156, II:169, II:208, II:210, II:226, II:227

bosque inundable I:24, I:101, I:102, I:238, I:252, I:287, II:260, II:261, II:286

bosque primario I:15, I:26, I:98, I:101, I:112, I:197, I:263

- bosque ribereño I:94, I:215  
 bosque secundario I:15, I:290  
 bosques primarios I:102  
 bosques ribereños I:97, I:110, I:113  
 bote I:69, I:73, I:99, I:105, I:144, I:215, I:263, I:274, I:281, II:25, II:132, II:240  
 Brasil I:24, I:209, I:210, I:260, I:287, I:288, II:184, II:272, II:292  
 broma II:78, II:85, II:89, II:90, II:95, II:99, II:168, II:234, II:235, II:261  
 brujo, brujería I:44, I:75, I:85, I:86, I:142, I:242, II:60, II:70, II:71, II:108, II:111,  
 II:114, II:126, II:228, II:258  
 buenos modales II:233, II:234, II:235, II:236, II:237, II:238, II:239, II:240, II:256,  
 II:257  
 burla, burlar(se) I:128, I:247, II:60, II:61, II:153, II:313  
**C**  
 cachaza I:58, I:59, I:129, I:135, I:139, II:70, II:101, II:124, II:136, II:156, II:166,  
 II:173  
 cadena técnica I:131  
 cahuana I:14, I:46, I:58, I:60, I:122, I:127, I:174, I:175, II:60, II:62, II:78, II:79,  
 II:84, II:98, II:154, II:155, II:156, II:162, II:165, II:166, II:261  
 calabozo II:24, II:133, II:134, II:135, II:219  
 calendario bosquesino I:66  
 calentamiento climático I:11, I:206, II:186, II:263, II:289  
 calidad de vida I:126, I:137, I:190, I:216, I:231, II:22, II:30, II:267, II:294, II:304  
 cambio climático I:207, II:22  
 campesino I:22, I:23, I:30, I:31, I:163, I:206, I:229, I:259, II:33, II:287  
 camu-camu I:55, I:148, I:151, I:162, I:185, I:186, I:204, I:260, II:7, II:38, II:42,  
 II:277  
 candidato I:269, I:283, I:284, II:93, II:133, II:135, II:144, II:173, II:174, II:175,  
 II:176, II:191, II:192, II:193, II:267, II:282, II:310  
 canoa I:57, I:69, I:70, I:72, I:73, I:97, I:110, I:112, I:113, I:263, I:288, II:48, II:75,  
 II:77, II:82, II:83, II:97, II:98, II:111, II:133, II:152  
 canon (estético, estilístico) I:51  
 capacidad de acción (restringida, ampliada) (restringir, ampliar) I:220, I:234,  
 I:245, I:250, I:251, I:254, II:21  
 capacitación, capacitar I:180, I:250, I:268, I:273, I:281, I:284, II:6, II:65, II:127,  
 II:129, II:184, II:192, II:196, II:198, II:199, II:200, II:201, II:206, II:220,  
 II:288  
 capitalista I:7, I:12, I:37, I:50, I:121, I:201, II:10, II:11, II:21, II:35, II:74, II:86,  
 II:262, II:269, II:270, II:287, II:298  
 características positivas (de la sociedad bosquesina) I:16, I:51, I:228  
 casabe I:46, I:59, I:122, I:125, I:126, I:140, I:148, II:62, II:84, II:85, II:86, II:153,  
 II:154, II:162, II:164, II:166, II:167  
 castellano I:31, I:34, I:39, I:44, I:46, I:47, I:49, I:79, I:89, I:92, I:93, I:158, I:217,  
 I:263, I:264, I:273, I:274, II:99, II:132, II:160, II:161, II:169, II:217, II:244,  
 II:280, II:281, II:282, II:283  
 castellano loretano I:217, II:99  
 castigo, castigar I:43, I:63, II:102, II:104, II:111, II:255  
 caza, cazar, cazador I:36, I:40, I:62, I:63, I:74, I:86, I:93, I:102, I:105, I:106,

- I:107, I:110, I:111, I:129, I:146, I:181, I:182, I:193, I:244, I:268, I:288,  
 II:63, II:64, II:70, II:75, II:77, II:81, II:82, II:83, II:85, II:97, II:101, II:102,  
 II:108, II:112, II:118, II:137, II:208, II:243, II:245, II:255, II:274, II:277,  
 II:282, II:312
- CE, Comisión Europea I:152, II:22, II:198, II:286
- celebración, celebrar I:45, I:52, I:58, I:60, I:85, I:216, I:264, I:267, I:276, II:26,  
 II:28, II:108, II:125, II:154, II:159, II:162, II:163, II:165, II:166, II:211,  
 II:212, II:255, II:273, II:281, II:291
- cenizas I:23, I:25, I:26, II:154
- cerámica, ceramista I:70, I:71, I:73, I:86, I:102, I:173
- ceremonia, ceremonial I:45, I:46, I:53, I:56, I:57, I:58, I:60, I:64, I:84, I:87, I:137,  
 I:138, I:157, I:170, I:192, I:241, II:98, II:101, II:112, II:113, II:160, II:162,  
 II:163, II:164, II:166, II:167, II:211, II:254, II:264, II:292
- chacra I:16, I:23, I:24, I:25, I:26, I:27, I:28, I:29, I:34, I:40, I:57, I:59, I:61, I:66,  
 I:68, I:85, I:86, I:91, I:92, I:93, I:94, I:99, I:101, I:102, I:105, I:106, I:108,  
 I:109, I:112, I:115, I:116, I:122, I:123, I:125, I:129, I:130, I:132, I:133,  
 I:139, I:141, I:142, I:147, I:172, I:176, I:178, I:181, I:189, I:195, I:196,  
 I:219, I:221, I:222, I:226, I:231, I:232, I:237, I:240, I:241, I:243, I:252,  
 I:263, I:264, I:270, I:276, I:278, I:289, I:290, II:5, II:7, II:16, II:17, II:27,  
 II:62, II:63, II:68, II:77, II:78, II:83, II:84, II:85, II:86, II:101, II:103,  
 II:109, II:116, II:118, II:128, II:159, II:178, II:223, II:225, II:260, II:261,  
 II:273, II:277, II:308, II:320
- chacra integral II:17
- chambira I:61, I:70, I:71, I:86, I:94, I:98, I:102, I:105, I:109, I:115, I:116, I:123,  
 I:171, I:172, I:173, I:174, I:175, I:176, I:177, I:178, I:179, I:193, I:194,  
 I:195, I:214, I:261, I:287, II:53, II:62, II:78, II:79, II:118, II:235
- charlatán, charlatanería II:274, II:275
- chicha I:290, II:99, II:154, II:155
- chisme, chismoso, chismosear I:177, II:62, II:87, II:90, II:99, II:126, II:202,  
 II:203, II:204, II:209, II:214, II:268, II:269
- chiste I:58, I:130, II:64, II:86, II:153, II:154, II:168, II:212
- chullachaqui I:93, II:307
- ciencia, científico I:1, I:3, I:6, I:7, I:8, I:13, I:21, I:23, I:67, I:76, I:78, I:94, I:229,  
 I:247, I:249, I:253, II:3, II:8, II:9, II:11, II:12, II:14, II:15, II:16, II:18, II:19,  
 II:21, II:23, II:39, II:54, II:74, II:112, II:143, II:258, II:285, II:286, II:296
- ciencia (social) intersubjetiva, científico intersubjetivo II:11, II:54
- ciencias sociales I:1, I:3, I:6, I:8, I:21, II:9, II:11, II:12, II:15, II:19
- ciudad I:19, I:20, I:30, I:34, I:35, I:43, I:51, I:63, I:64, I:66, I:67, I:69, I:79, I:93,  
 I:97, I:125, I:127, I:136, I:139, I:140, I:143, I:147, I:148, I:166, I:167,  
 I:168, I:169, I:170, I:172, I:173, I:190, I:192, I:225, I:229, I:231, I:242,  
 I:243, I:247, I:248, I:264, I:265, I:269, I:270, I:271, I:272, I:273, I:274,  
 I:276, I:278, I:279, I:281, I:282, I:283, I:285, II:19, II:20, II:25, II:26,  
 II:27, II:33, II:37, II:38, II:39, II:44, II:45, II:49, II:60, II:61, II:69, II:83,  
 II:86, II:87, II:89, II:96, II:114, II:118, II:123, II:130, II:131, II:132, II:135,  
 II:137, II:140, II:159, II:169, II:171, II:181, II:182, II:185, II:194, II:196,  
 II:200, II:217, II:220, II:223, II:230, II:231, II:232, II:233, II:234, II:236,  
 II:237, II:238, II:239, II:240, II:242, II:245, II:257, II:263, II:270, II:271,

- II:283, II:288, II:289, II:297, II:298, II:309
- ciudadanía, ciudadano I:3, I:38, I:39, II:1, II:6, II:10, II:34, II:38, II:51, II:52, II:55, II:110, II:119, II:182, II:241, II:245, II:266, II:267, II:272, II:277, II:300, II:310, II:311
- civilización, civilizador, civilizatorio II:35, II:46, II:145, II:282, II:299
- civilización occidental I:18
- civilización urbana II:46, II:232, II:240
- clasificación, clasificar I:6, I:96, II:14
- Club de Madres II:179
- club deportivo, de fútbol I:170, I:271, II:231
- Club de Roma I:11
- coca I:27, I:46, I:48, I:52, I:60, I:62, I:80, I:81, I:82, I:83, I:84, I:85, I:87, I:92, I:95, I:119, I:127, I:130, I:144, I:166, I:172, I:179, I:180, I:191, I:192, I:193, I:198, II:26, II:49, II:70, II:79, II:101, II:108, II:124, II:136, II:153, II:155, II:158, II:161, II:162, II:164, II:165, II:166, II:167, II:168, II:169, II:196, II:227, II:235, II:255, II:258
- cocha I:1, I:50, I:92, I:93, I:94, I:101, I:102, I:105, I:114, I:182, II:24, II:25, II:27, II:41, II:75, II:77, II:101, II:182, II:245, II:246, II:255, II:260, II:306, II:307
- codificación I:128, II:18
- COICA, Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica I:256, II:184, II:196
- coima, coimear I:215, II:141, II:204, II:240, II:241, II:242
- colaboración, colaborar, colaborador I:1, I:40, I:53, I:54, I:165, II:97, II:99, II:100, II:115, II:116, II:117, II:119, II:138, II:140, II:157, II:169, II:213, II:225, II:233, II:273, II:280
- colectivo, colectivista I:58, I:72, I:161, II:128, II:129, II:131, II:162, II:217, II:240, II:255
- comentario, comentar, comentarista I:21, I:63, I:81, I:105, I:239, I:284, II:6, II:78, II:81, II:100, II:112, II:115, II:120, II:164, II:168, II:174, II:200, II:203, II:206, II:276, II:281
- comercio, comerciante, comercializar I:72, I:73, I:111, I:164, I:166, I:169, I:170, I:187, I:190, I:198, I:270, I:273, I:275, II:48, II:104, II:105, II:106, II:257, II:259, II:273
- comida chatarra II:296
- compadrazgo, compadre I:34, I:37, I:51, I:53, I:72, I:139, II:19, II:112, II:234, II:253, II:254, II:255, II:264
- comparación, comparar, comparativo I:9, I:26, I:108, I:109, I:114, I:136, I:140, I:165, I:168, I:195, I:210, I:222, I:240, I:281, II:2, II:10, II:29, II:44, II:46, II:49, II:103, II:119, II:165, II:218, II:220, II:238, II:246, II:277, II:289
- compartir I:11, I:15, I:19, I:49, I:56, I:61, I:63, I:90, I:153, I:191, I:246, I:281, II:99, II:100, II:111, II:115, II:116, II:155, II:171, II:254, II:264, II:272, II:283, II:287, II:291, II:294
- competencia I:7, I:27, I:49, I:139, I:153, I:172, I:174, I:175, II:64, II:74, II:109, II:112, II:142, II:165, II:205
- competitividad I:7, I:50, I:65, II:35, II:146, II:262, II:267, II:291, II:292, II:294, II:296
- complejo afectivo (primario, secundario) I:65
- complejo técnico-industrial I:64

- complementariedad, complementario, complementar I:64, I:87, I:139, I:234, II:5, II:68, II:117, II:118, II:119, II:125, II:231, II:255, II:279
- componente I:14, I:20, I:61, I:78, I:118, I:126, I:129, I:135, I:143, I:184, I:197, I:201, I:202, I:220, I:224, I:232, I:246, I:247, I:253, II:16, II:39, II:51, II:52, II:67, II:78, II:80, II:89, II:91, II:100, II:153, II:157, II:217, II:249, II:252, II:263, II:289, II:306
- comportamiento, comportar(se) I:13, I:19, I:41, I:48, I:137, I:157, II:41, II:64, II:75, II:114, II:117, II:146, II:202, II:203, II:227, II:234, II:309, II:321, II:324
- compra, comprar, comprador I:14, I:59, I:80, I:89, I:97, I:115, I:123, I:140, I:142, I:143, I:144, I:160, I:161, I:163, I:183, I:191, I:196, I:231, I:270, I:272, I:273, I:275, I:278, II:28, II:38, II:42, II:49, II:75, II:105, II:130, II:146, II:178, II:208, II:238, II:274, II:278
- compraventa I:139
- comprensión, comprender, comprensivo I:1, I:3, I:4, I:6, I:7, I:8, I:9, I:10, I:18, I:19, I:20, I:21, I:22, I:27, I:31, I:32, I:33, I:35, I:36, I:38, I:43, I:44, I:46, I:63, I:76, I:77, I:78, I:87, I:88, I:89, I:90, I:91, I:92, I:117, I:118, I:120, I:124, I:134, I:136, I:149, I:156, I:161, I:170, I:173, I:179, I:199, I:200, I:203, I:211, I:212, I:217, I:219, I:220, I:227, I:228, I:233, I:234, I:236, I:237, I:239, I:243, I:246, I:248, I:249, I:254, II:1, II:3, II:8, II:9, II:10, II:11, II:12, II:13, II:14, II:15, II:16, II:17, II:18, II:19, II:20, II:21, II:22, II:33, II:35, II:42, II:46, II:48, II:52, II:53, II:54, II:56, II:58, II:59, II:64, II:72, II:74, II:80, II:93, II:94, II:106, II:107, II:109, II:116, II:151, II:160, II:170, II:172, II:184, II:188, II:190, II:199, II:203, II:208, II:220, II:241, II:242, II:244, II:245, II:247, II:248, II:249, II:251, II:252, II:253, II:266, II:268, II:271, II:286, II:287, II:288, II:297, II:304, II:310, II:324, II:325
- compromiso I:58, I:63, I:64, I:79, I:80, I:81, I:82, I:129, I:146, I:164, I:166, I:168, I:179, I:201, I:203, I:208, I:219, I:221, I:229, I:243, I:246, I:252, I:276, I:285, II:3, II:45, II:63, II:80, II:96, II:100, II:101, II:102, II:107, II:111, II:116, II:118, II:119, II:128, II:132, II:141, II:147, II:149, II:168, II:183, II:203, II:211, II:221, II:222, II:223, II:254, II:258, II:264, II:270, II:286
- comunicación social I:127
- concelebración, concelebrar II:254, II:255, II:294
- conciencia, consciente I:9, I:11, I:13, I:18, I:30, I:47, I:50, I:54, I:69, I:76, I:80, I:81, I:82, I:115, I:119, I:123, I:131, I:132, I:153, I:155, I:165, I:172, I:177, I:179, I:196, I:201, I:212, I:232, I:234, I:235, I:236, I:239, I:242, I:244, I:245, I:246, I:252, I:259, II:14, II:15, II:20, II:21, II:50, II:52, II:63, II:64, II:78, II:83, II:91, II:97, II:98, II:103, II:106, II:111, II:125, II:135, II:157, II:159, II:200, II:204, II:209, II:213, II:214, II:218, II:221, II:236, II:239, II:260, II:262, II:265, II:267, II:279, II:283, II:286, II:288, II:290, II:296, II:298, II:299
- concientización, concientizar I:200, I:203, I:232, I:233, I:234, I:239, I:241, I:244, I:245, I:246, I:249, I:250, I:252
- condicionados I:16, I:199, II:156
- condicionamiento, condicionar, condicionado, condicionante I:16, I:19, I:20, I:77, I:112, I:117, I:118, I:199, I:252
- condiciones objetivas (de la vida bosquesina) I:9, I:18, I:150, I:196, I:197, I:199,

- I:203, I:218, I:229, II:54, II:64, II:253
- conductas I:4, I:5, I:9, I:10, I:15, I:19, I:21, I:35, I:37, I:38, I:39, I:40, I:41, I:42, I:43, I:44, I:47, I:48, I:51, I:68, I:74, I:78, I:85, I:86, I:88, I:89, I:93, I:121, I:131, I:154, I:155, I:159, I:244, II:10, II:13, II:18, II:19, II:32, II:33, II:35, II:50, II:51, II:52, II:53, II:54, II:60, II:90, II:92, II:105, II:116, II:117, II:119, II:120, II:121, II:124, II:127, II:128, II:130, II:131, II:132, II:137, II:139, II:145, II:152, II:156, II:157, II:158, II:171, II:209, II:210, II:212, II:214, II:220, II:224, II:228, II:229, II:233, II:234, II:235, II:236, II:237, II:239, II:240, II:241, II:243, II:248, II:251, II:252, II:253, II:256, II:257, II:264, II:265, II:270, II:271, II:272, II:274, II:277, II:279, II:280, II:281, II:284, II:285, II:298
- conductas prohibitivas y propiciatorias I:88
- confianza, confiar I:44, I:53, I:87, I:129, I:144, I:145, I:146, I:147, I:164, I:169, I:201, I:246, I:283, II:107, II:119, II:126, II:147, II:182, II:204, II:209, II:242, II:248, II:249, II:258, II:274, II:277
- conflicto, conflictivo I:43, I:52, I:53, I:74, I:98, I:155, I:159, I:177, I:187, I:188, I:202, I:215, I:224, I:242, I:269, I:270, II:60, II:61, II:110, II:128, II:129, II:134, II:137, II:140, II:141, II:156, II:166, II:177, II:179, II:180, II:186, II:187, II:207, II:209, II:210, II:212, II:238, II:255, II:256, II:258, II:259, II:262, II:265, II:268, II:323, II:326
- congelador I:99, I:105, I:111, I:114, I:144, II:25
- congreso I:80, I:182
- congreso (de federaciones) II:184, II:188, II:189, II:190, II:191, II:192, II:193, II:194, II:195, II:196, II:202, II:203, II:204, II:205, II:207, II:208, II:212, II:213, II:214, II:215, II:216, II:217, II:269, II:276, II:277
- conjurar I:93, II:210, II:321
- conocimiento (tradicional, indígena) I:4, I:10, I:12, I:13, I:30, I:42, I:43, I:64, I:65, I:66, I:70, I:71, I:82, I:88, I:95, I:103, I:124, I:168, I:187, I:195, I:202, I:203, I:211, I:218, I:224, I:227, I:228, I:229, I:230, I:235, I:236, I:238, I:245, I:246, I:247, I:248, I:281, II:7, II:14, II:17, II:37, II:45, II:57, II:64, II:76, II:90, II:93, II:97, II:103, II:124, II:125, II:126, II:127, II:137, II:138, II:148, II:157, II:158, II:163, II:215, II:234, II:236, II:248, II:258, II:268, II:282, II:284, II:286, II:287, II:289, II:306
- consenso, consensual I:52, I:82, I:150, I:207, I:218, II:133, II:134, II:136, II:137, II:140, II:147, II:148, II:201, II:203, II:210, II:211, II:221, II:222, II:300
- conservación, conservar, conservacionista I:2, I:10, I:11, I:12, I:13, I:55, I:149, I:183, I:195, I:196, I:199, I:200, I:201, I:202, I:203, I:205, I:206, I:208, I:209, I:210, I:211, I:212, I:213, I:214, I:215, I:217, I:218, I:220, I:221, I:222, I:223, I:224, I:225, I:226, I:227, I:228, I:229, I:230, I:231, I:232, I:233, I:238, I:241, I:244, I:245, I:248, I:249, I:250, I:251, II:77, II:93, II:105, II:113, II:128, II:287, II:296, II:297
- constreñimiento, constreñir I:20, I:92, I:131, I:134, I:135, I:147, I:148, I:158, II:1, II:6, II:10, II:32, II:51, II:55, II:84, II:97, II:99, II:107, II:152, II:258
- consulta, consultar I:75, I:133, I:280, II:4, II:5, II:34, II:70, II:71, II:124, II:126, II:132, II:133, II:159, II:174, II:196, II:205, II:266, II:272, II:276, II:284, II:306, II:314, II:322, II:323
- consulta (convenio 169 OIT) II:4, II:20, II:34, II:266, II:312, II:313, II:317,

II:322, II:326

consumismo, consumista I:9, II:38, II:145, II:263, II:294, II:296

consumo, consumir I:4, I:5, I:14, I:19, I:37, I:43, I:49, I:50, I:52, I:56, I:58, I:89, I:93, I:99, I:107, I:122, I:125, I:126, I:130, I:134, I:138, I:139, I:142, I:143, I:145, I:146, I:148, I:149, I:155, I:163, I:165, I:166, I:170, I:172, I:174, I:178, I:179, I:180, I:181, I:191, I:195, I:197, I:198, I:202, I:208, I:209, I:213, I:214, I:220, I:221, I:222, I:223, I:224, I:225, I:228, I:230, I:239, I:241, I:242, I:243, I:251, I:252, II:8, II:10, II:24, II:26, II:31, II:36, II:37, II:38, II:39, II:40, II:41, II:42, II:43, II:49, II:59, II:63, II:65, II:73, II:74, II:76, II:77, II:78, II:79, II:80, II:86, II:91, II:92, II:97, II:100, II:102, II:105, II:107, II:113, II:118, II:152, II:153, II:156, II:157, II:161, II:162, II:163, II:164, II:169, II:170, II:171, II:222, II:223, II:249, II:253, II:260, II:263, II:267, II:270, II:273, II:276, II:279, II:284, II:289, II:290, II:291, II:292, II:293, II:294, II:295

consumo (modesto, suntuario) I:14, I:214, II:39, II:107, II:156, II:164, II:170, II:294

contenido I:7, I:20, I:87, I:94, I:121, I:124, I:126, I:128, I:129, I:131, I:132, I:151, I:175, I:188, I:189, I:191, I:200, I:201, I:202, I:203, I:220, I:221, I:223, I:225, I:228, I:230, I:233, I:239, I:240, I:241, I:251, I:252, I:253, I:254, II:2, II:3, II:19, II:20, II:31, II:32, II:43, II:46, II:100, II:106, II:111, II:119, II:143, II:150, II:186, II:210, II:296

contexto (social, histórico) I:118, I:212, II:14

contraste, contrastar I:19, I:36, I:50, I:65, I:67, I:134, I:136, I:251, II:3, II:19, II:29, II:42, II:50, II:51, II:150, II:208, II:224, II:246, II:297

contratación, contrato, contratar, contratado I:61, I:73, I:80, I:122, I:169, I:215, I:227, I:241, I:271, I:273, II:101, II:106, II:107, II:140, II:197, II:240, II:249, II:267, II:317

control, controlar I:14, I:42, I:54, I:69, I:81, I:83, I:108, I:142, I:157, I:166, I:168, I:204, I:206, I:212, I:215, I:244, I:247, II:3, II:32, II:51, II:70, II:72, II:78, II:93, II:94, II:108, II:111, II:112, II:125, II:126, II:130, II:131, II:136, II:137, II:138, II:139, II:146, II:148, II:157, II:158, II:170, II:190, II:195, II:196, II:202, II:205, II:217, II:242, II:243, II:259, II:265, II:268, II:319

Convenio 169 de la OIT II:4, II:20, II:34, II:251, II:266, II:312, II:313, II:317, II:322, II:326

conversación, conversar I:48, I:265, I:266, I:267, I:269, I:277, I:278, I:279, I:281, I:285, II:53, II:78, II:86, II:97, II:153, II:164, II:166, II:168, II:169, II:171, II:175, II:196, II:209, II:234, II:235, II:311, II:312, II:317

convidar II:171

convivencia, convivir, convivencial I:21, I:36, I:41, I:47, I:92, I:103, I:158, I:175, I:188, I:201, I:246, I:248, I:249, I:250, I:251, I:253, I:254, I:268, II:6, II:14, II:19, II:21, II:37, II:52, II:53, II:59, II:72, II:74, II:75, II:87, II:119, II:125, II:141, II:171, II:210, II:213, II:216, II:217, II:224, II:233, II:253, II:266, II:269, II:271, II:284, II:286, II:287, II:290, II:294, II:304

cooperación, cooperativo I:11, I:53, I:58, I:85, I:103, I:130, I:158, I:202, I:208, I:209, I:216, I:228, I:233, I:240, I:252, II:1, II:5, II:50, II:67, II:81, II:87, II:96, II:198, II:227, II:252, II:254, II:255, II:262, II:271, II:291, II:294, II:304

- co-residencia, coresidencia, corresidente I:51, I:54, I:80, II:253
- corrupción, corrupto I:4, I:42, I:154, I:215, II:33, II:39, II:71, II:145, II:146, II:148, II:149, II:150, II:180, II:183, II:202, II:203, II:204, II:206, II:214, II:216, II:217, II:223, II:242, II:257, II:268, II:269, II:275, II:276, II:277, II:280
- corte y quema I:22
- corto ciclo vegetativo I:28, I:106, I:162, I:195, II:25
- cosmovisión I:73, I:88, II:307, II:310, II:313, II:314
- costo I:55, I:175, I:266, II:40, II:74, II:147, II:198, II:202, II:268, II:294
- costumbre I:14, I:32, I:57, I:61, I:72, I:74, I:103, I:107, I:110, I:112, I:115, I:125, I:133, I:140, I:174, I:175, I:231, I:279, II:88, II:89, II:98, II:135, II:142, II:186, II:191, II:196, II:218, II:227, II:251, II:262, II:297
- cotidianidad, cotidiano I:21, I:35, I:61, I:64, I:87, I:91, I:103, I:118, I:120, I:133, I:152, I:153, I:156, I:173, I:174, I:177, I:185, I:190, I:191, I:192, I:210, I:225, I:234, I:236, I:241, I:242, I:243, I:246, I:248, I:249, I:250, I:264, II:3, II:11, II:19, II:24, II:26, II:28, II:29, II:30, II:31, II:33, II:37, II:38, II:39, II:48, II:50, II:52, II:53, II:59, II:62, II:65, II:66, II:67, II:69, II:72, II:73, II:81, II:83, II:96, II:97, II:123, II:124, II:127, II:128, II:131, II:151, II:152, II:153, II:156, II:157, II:164, II:170, II:171, II:172, II:188, II:209, II:215, II:216, II:219, II:223, II:232, II:233, II:237, II:251, II:283, II:285, II:286, II:295
- creación (del mundo) II:244
- creatividad, creativo I:1, I:10, I:29, I:173, I:254, I:255, II:225, II:231, II:232, II:236
- crecimiento, crecer I:3, I:11, I:18, I:26, I:27, I:49, I:97, I:98, I:100, I:108, I:194, I:204, I:216, I:240, I:252, I:263, II:62, II:84, II:112, II:117, II:291, II:292, II:293, II:294, II:324
- creencia I:65, I:89, I:159, I:199, I:249, I:250, I:254, II:105, II:109, II:249, II:286, II:287, II:288, II:293
- cristianismo, cristiano II:225, II:281, II:282, II:325
- crítica, crítico I:1, I:5, I:8, I:22, I:37, I:53, I:55, I:74, I:76, I:84, I:137, I:175, I:188, I:211, I:219, I:250, I:258, I:283, II:9, II:11, II:13, II:14, II:18, II:21, II:22, II:30, II:31, II:34, II:58, II:59, II:60, II:61, II:99, II:113, II:139, II:152, II:187, II:194, II:198, II:213, II:225, II:228, II:236, II:249, II:282, II:286, II:287, II:288, II:291, II:292, II:296, II:297, II:301
- cualitativo I:18, I:19, I:137, I:145, I:190, I:242, II:17, II:30, II:74, II:233, II:248
- cuantitativa I:18, I:34, I:137, I:144, I:242
- cuantitativo I:3, I:18, I:19, I:145, I:220, I:240, II:4, II:10, II:17, II:30, II:59, II:74, II:84, II:246, II:270
- cuerpo I:5, I:50, I:118, I:119, I:121, I:126, I:127, I:128, I:129, I:131, I:286, I:287, II:56, II:64, II:73, II:74, II:75, II:76, II:78, II:79, II:80, II:81, II:82, II:86, II:88, II:90, II:95, II:153, II:165, II:187, II:261, II:262, II:326
- cuestionario II:52, II:57, II:59
- cultivo, cultivar I:16, I:22, I:23, I:24, I:25, I:26, I:27, I:28, I:29, I:30, I:32, I:55, I:95, I:99, I:106, I:109, I:112, I:122, I:123, I:125, I:132, I:140, I:155, I:162, I:164, I:165, I:166, I:172, I:175, I:176, I:177, I:179, I:180, I:181, I:185, I:193, I:194, I:195, I:197, I:198, I:200, I:203, I:204, I:207, I:213, I:221,

- I:222, I:226, I:227, I:231, I:238, I:240, I:243, I:256, I:271, I:287, I:291,  
 II:25, II:27, II:29, II:42, II:62, II:63, II:84, II:96, II:97, II:112, II:277, II:294
- cultivo mixto I:27, I:30, I:227, II:27
- culto I:52, I:159, II:125, II:137, II:206, II:293
- cultura bosquesina I:67, I:71, I:73
- cultura, cultural I:2, I:3, I:4, I:5, I:7, I:8, I:9, I:10, I:12, I:13, I:16, I:19, I:20, I:21,  
 I:32, I:33, I:35, I:42, I:44, I:45, I:47, I:48, I:60, I:67, I:68, I:71, I:73, I:74,  
 I:77, I:78, I:83, I:94, I:95, I:96, I:100, I:103, I:117, I:118, I:119, I:120,  
 I:121, I:123, I:124, I:125, I:126, I:127, I:128, I:129, I:130, I:131, I:132,  
 I:135, I:137, I:149, I:152, I:155, I:156, I:159, I:161, I:165, I:167, I:173,  
 I:174, I:180, I:181, I:192, I:196, I:197, I:199, I:201, I:202, I:205, I:206,  
 I:211, I:212, I:218, I:228, I:230, I:231, I:238, I:242, I:243, I:244, I:245,  
 I:246, I:248, I:250, I:253, I:257, I:258, I:267, II:1, II:2, II:3, II:4, II:6, II:8,  
 II:10, II:12, II:13, II:14, II:16, II:19, II:20, II:22, II:31, II:33, II:34, II:37,  
 II:38, II:48, II:52, II:54, II:57, II:72, II:88, II:90, II:91, II:93, II:94, II:103,  
 II:142, II:143, II:144, II:152, II:161, II:169, II:170, II:186, II:187, II:188,  
 II:193, II:233, II:236, II:239, II:252, II:253, II:265, II:282, II:284, II:286,  
 II:287, II:288, II:289, II:299, II:300, II:301, II:302, II:304
- cultura urbana I:68
- cumplimiento, cumplir, cumplido I:2, I:121, I:122, I:123, I:146, I:168, I:179,  
 I:201, I:203, I:208, I:213, I:218, I:219, I:220, I:254, I:276, II:54, II:74,  
 II:84, II:89, II:99, II:101, II:107, II:111, II:127, II:130, II:131, II:133,  
 II:144, II:152, II:153, II:166, II:167, II:173, II:183, II:198, II:200, II:204,  
 II:209, II:227, II:229, II:254, II:257, II:264, II:265, II:267, II:268, II:292,  
 II:314, II:322
- curaca I:44, I:52, I:54, I:57, I:72, I:82, I:84, I:85, I:95, I:144, I:157, I:195, II:26,  
 II:64, II:65, II:70, II:76, II:82, II:94, II:116, II:123, II:136, II:137, II:138,  
 II:139, II:141, II:158, II:166, II:167, II:168, II:169, II:196, II:211, II:218,  
 II:226
- curación, curar, curandero, curativo I:37, I:63, I:85, I:86, II:70, II:71, II:73, II:93,  
 II:94, II:102, II:108, II:117, II:124, II:126, II:131, II:136, II:137, II:138,  
 II:157, II:158, II:159, II:258
- D**
- daño, dañar, dañino I:72, I:80, I:84, II:62, II:88, II:112, II:126, II:258, II:260,  
 II:306
- defecto, defectuoso, deficiente I:10, I:21, I:92, I:156, II:139, II:226, II:280
- defensa, defender(se) I:167, I:182, I:190, II:22, II:112, II:127, II:138, II:144,  
 II:184, II:185, II:186, II:187, II:201, II:203, II:259, II:267, II:276, II:281,  
 II:284, II:304, II:309
- definición, definir I:8, I:12, I:24, I:31, I:33, I:38, I:65, I:75, I:126, I:132, I:135,  
 I:199, I:203, I:234, I:254, II:9, II:12, II:33, II:34, II:45, II:100, II:124,  
 II:141, II:146, II:147, II:150, II:234, II:240, II:269, II:271, II:283, II:292,  
 II:293, II:295, II:313
- deforestación I:10, I:206
- dejadez I:4
- delegación, delegar, delegado II:174, II:191, II:192, II:193, II:208, II:213, II:215,  
 II:266, II:276

- demagógico I:212, II:147, II:185
- democracia activa (bosquesina) I:39, II:2, II:33, II:35, II:151, II:157, II:159, II:160, II:164, II:169, II:170, II:171, II:172, II:173, II:183, II:184, II:185, II:187, II:190, II:193, II:216, II:217, II:219, II:221, II:223, II:224, II:232, II:237, II:257, II:264, II:265, II:266, II:268, II:269, II:275, II:285, II:292, II:295
- democracia, democrático, democratizar I:3, I:7, I:39, I:62, II:1, II:2, II:3, II:6, II:10, II:19, II:20, II:33, II:35, II:60, II:141, II:142, II:143, II:144, II:145, II:146, II:147, II:148, II:149, II:150, II:151, II:157, II:159, II:160, II:164, II:169, II:170, II:171, II:172, II:173, II:176, II:180, II:181, II:183, II:184, II:185, II:187, II:188, II:190, II:193, II:196, II:201, II:202, II:206, II:210, II:213, II:215, II:216, II:217, II:218, II:219, II:221, II:223, II:224, II:226, II:227, II:228, II:231, II:232, II:237, II:249, II:257, II:264, II:265, II:266, II:267, II:268, II:269, II:275, II:277, II:281, II:285, II:292, II:295, II:300
- democracia representativa, formal y corrupta (occidental) I:39, II:150, II:172, II:183, II:187, II:190, II:216, II:264, II:267, II:268, II:277, II:281
- democracia solidaria II:264
- demográfico I:16, I:110, I:194, I:263
- dependencia, depender I:38, I:39, I:76, I:103, I:129, I:157, I:158, I:163, I:247, II:1, II:6, II:32, II:55, II:130, II:206, II:238, II:254
- deporte I:276, I:277, II:80, II:231, II:262
- depredación, depredar, depredador I:10, I:11, I:13, I:14, I:15, I:42, I:106, I:203, I:208, I:209, I:213, I:215, I:222, I:239, II:100, II:103, II:105, II:106, II:287, II:300
- derechos civiles, políticos, individuales II:142, II:143, II:147, II:150
- derechos económicos, sociales, culturales (DESC) II:22, II:142, II:143, II:150
- derechos humanos II:142
- desarrollista I:7, I:22, I:153, I:229, I:250, II:11, II:12, II:13, II:18, II:20, II:22, II:30, II:39, II:40, II:41, II:42, II:43, II:54, II:65, II:74, II:121, II:262, II:263, II:270, II:280, II:289, II:291
- desarrollo alternativo II:9
- desarrollo autogestionario II:12
- desarrollo propio, desarrollo con identidad II:21, II:251, II:271
- desarrollo regional II:8, II:286
- desarrollo sostenible II:34, II:285, II:287, II:291, II:293, II:322
- descentralización II:266
- descripción, descriptivo I:1, I:31, I:32, I:36, I:48, I:78, I:90, I:103, I:152, II:3, II:12, II:23, II:30, II:31, II:59, II:231
- descubrimiento, descubrir I:3, I:5, I:8, I:32, I:35, I:38, I:40, I:75, I:96, I:120, I:153, I:220, I:234, I:250, I:254, I:269, II:17, II:52, II:53, II:57, II:58, II:69, II:75, II:91, II:100, II:108, II:120, II:136, II:144, II:170, II:210, II:234, II:251, II:269, II:283, II:288, II:296, II:298
- deseo, desear, desiderata I:4, I:37, I:59, I:63, I:89, I:91, I:120, I:126, I:128, I:129, I:137, I:147, I:148, I:151, I:152, I:163, I:170, I:172, I:194, I:223, II:9, II:31, II:32, II:37, II:38, II:42, II:43, II:44, II:45, II:47, II:48, II:49, II:72, II:90, II:91, II:92, II:93, II:94, II:103, II:117, II:180, II:242, II:252, II:256, II:261, II:263, II:264, II:294, II:320, II:325, II:326

- desigualdad I:13, I:149, I:156, I:189, I:190, I:210, I:225, II:57, II:115, II:116,  
II:120, II:123, II:178, II:225, II:228, II:259, II:322
- desincentivos I:12
- desperdicio I:19
- despilfarro I:4, I:188, I:254
- desprecio, despreciar, despreciativo I:3, I:13, I:42, I:78, I:245, II:15, II:89, II:227,  
II:282, II:284, II:298, II:304
- destrucción, destruir, destructivo I:27, I:30, I:209, I:227, II:70, II:114, II:247,  
II:293, II:294
- desvaloración, desvalorar, desvalorativo I:29, I:42, I:212, II:244
- deuda, endeudar I:145, I:147, I:151, I:163, I:164, I:165, I:169, I:170, I:179, I:187,  
I:204, I:210, II:11, II:38, II:49, II:101, II:102, II:103, II:104, II:107, II:121,  
II:141, II:154, II:159, II:240, II:247
- diálogo, dialogar I:7, I:9, I:21, I:75, I:76, I:77, I:83, I:90, I:152, I:201, I:219,  
I:220, I:225, I:226, I:227, I:228, I:233, I:236, I:237, I:243, II:2, II:4, II:34,  
II:63, II:64, II:65, II:75, II:122, II:165, II:169, II:194, II:198, II:213, II:248,  
II:265, II:283, II:311, II:319, II:322
- diario I:5, I:16, I:33, I:37, I:41, I:43, I:47, I:63, I:71, I:72, I:76, I:78, I:84, I:90,  
I:91, I:92, I:93, I:107, I:121, I:122, I:128, I:139, I:174, I:178, I:185, I:221,  
II:2, II:6, II:9, II:21, II:27, II:30, II:39, II:42, II:53, II:56, II:60, II:62, II:63,  
II:64, II:65, II:67, II:68, II:72, II:75, II:78, II:84, II:85, II:92, II:105, II:118,  
II:123, II:126, II:127, II:129, II:133, II:151, II:152, II:156, II:160, II:163,  
II:170, II:171, II:172, II:175, II:193, II:195, II:206, II:208, II:210, II:212,  
II:213, II:214, II:215, II:224, II:228, II:231, II:233, II:236, II:237, II:238,  
II:242, II:244, II:257, II:271, II:273, II:280, II:282, II:283, II:285, II:289,  
II:290, II:297, II:298, II:299, II:300
- dieta I:119, I:187, I:279, I:280, II:51, II:72, II:93
- dinámica I:82, I:150, I:199, I:227, I:228, I:234, I:242, II:22, II:104, II:115, II:151,  
II:159, II:165, II:166, II:171, II:210, II:212, II:223, II:255
- dinero I:22, I:32, I:36, I:41, I:45, I:49, I:55, I:61, I:62, I:63, I:72, I:91, I:121,  
I:124, I:133, I:138, I:142, I:143, I:144, I:145, I:146, I:151, I:152, I:153,  
I:154, I:155, I:159, I:160, I:161, I:163, I:164, I:166, I:170, I:172, I:177,  
I:179, I:180, I:181, I:183, I:184, I:185, I:186, I:187, I:188, I:190, I:192,  
I:197, I:205, I:209, I:213, I:214, I:220, I:221, I:223, I:228, I:229, I:230,  
I:231, I:239, I:244, I:251, I:254, I:264, I:269, I:275, I:281, I:285, II:29,  
II:31, II:33, II:34, II:36, II:37, II:38, II:39, II:41, II:42, II:44, II:47, II:49,  
II:65, II:67, II:74, II:83, II:86, II:105, II:107, II:115, II:116, II:118, II:121,  
II:130, II:139, II:144, II:145, II:149, II:155, II:159, II:175, II:179, II:180,  
II:181, II:191, II:192, II:193, II:194, II:195, II:197, II:198, II:201, II:202,  
II:203, II:204, II:205, II:206, II:217, II:218, II:229, II:230, II:241, II:246,  
II:254, II:255, II:256, II:262, II:267, II:268, II:270, II:271, II:273, II:274,  
II:275, II:276, II:277, II:278, II:279, II:280, II:288, II:289, II:290, II:291,  
II:300
- director de escuela II:225
- disciplina, disciplinar, disciplinario I:4, I:5, I:6, I:7, I:65, I:66, I:68, I:92, I:122,  
I:124, I:159, I:181, II:9, II:12, II:18, II:19, II:20, II:42, II:50, II:51, II:52,  
II:54, II:80, II:92, II:93, II:103, II:104, II:130, II:135, II:193, II:262, II:286,

## II:295

- discriminación, discriminar, discriminatorio I:159, II:144, II:188, II:267
- discurso, discursivo I:5, I:6, I:7, I:8, I:13, I:50, I:68, I:71, I:75, I:76, I:77, I:78, I:79, I:81, I:82, I:83, I:84, I:85, I:86, I:87, I:88, I:89, I:90, I:91, I:92, I:93, I:94, I:96, I:118, I:119, I:124, I:126, I:128, I:131, I:132, I:133, I:150, I:152, I:155, I:156, I:159, I:195, I:202, I:211, I:212, I:217, I:230, I:234, I:235, I:237, I:244, I:245, I:246, I:247, I:248, I:249, I:250, I:251, I:253, I:274, II:1, II:2, II:3, II:8, II:10, II:11, II:13, II:14, II:15, II:16, II:17, II:18, II:19, II:20, II:21, II:22, II:31, II:32, II:35, II:42, II:44, II:45, II:47, II:50, II:52, II:53, II:55, II:61, II:70, II:71, II:72, II:73, II:83, II:84, II:85, II:89, II:92, II:93, II:94, II:101, II:102, II:103, II:104, II:106, II:108, II:125, II:126, II:127, II:128, II:131, II:136, II:137, II:138, II:143, II:145, II:146, II:147, II:148, II:151, II:154, II:156, II:157, II:160, II:161, II:162, II:168, II:169, II:170, II:171, II:173, II:174, II:176, II:179, II:181, II:182, II:185, II:186, II:188, II:191, II:193, II:195, II:199, II:201, II:203, II:206, II:210, II:211, II:217, II:218, II:222, II:223, II:224, II:226, II:228, II:235, II:244, II:245, II:248, II:251, II:252, II:255, II:257, II:258, II:259, II:268, II:274, II:280, II:283, II:285, II:290, II:294, II:295, II:298, II:305, II:306, II:309, II:313, II:318, II:319, II:324, II:326, II:327
- discurso ritual I:60, I:71, I:81, I:83, I:87, I:88, I:93, II:70, II:71, II:72, II:85, II:93, II:101, II:162, II:169
- disponibilidad (natural, de recursos), disponible, disponer de I:8, I:11, I:27, I:29, I:44, I:66, I:93, I:94, I:95, I:96, I:97, I:98, I:99, I:100, I:101, I:103, I:114, I:116, I:123, I:134, I:148, I:191, I:193, I:202, I:209, I:210, I:238, I:240, II:5, II:17, II:34, II:44, II:73, II:112, II:126, II:131, II:155, II:189, II:202, II:226, II:253, II:293, II:296, II:326
- distribución, distribuir, distributivo I:26, I:53, I:56, I:57, I:64, I:73, I:108, I:133, I:137, I:138, I:139, I:170, I:178, I:179, I:191, I:192, I:216, I:287, II:29, II:38, II:67, II:91, II:98, II:162, II:163, II:169, II:179, II:203, II:212, II:230, II:254, II:260, II:264, II:268, II:282, II:292
- diversidad biológica, biodiversidad. *Ver* biodiversidad
- diversidad (social, cultural, socio-cultural) I:6, II:58
- diversificación, diversificar I:70, I:145, I:153, I:205, I:227, II:73, II:91, II:140, II:277, II:287
- diversión, divertir(se), divertido I:56, I:58, I:127, I:276, I:279, II:37, II:61, II:64, II:75, II:77, II:85, II:119, II:168, II:208, II:274, II:278, II:290
- división, divisionismo I:52, I:64, I:195, I:228, II:118, II:148, II:238, II:252, II:256
- documento (escrito, firmado, redactado) I:80, I:88, I:188, I:250, I:260, I:270, I:273, I:274, I:281, I:283, I:284, II:45, II:123, II:131, II:149, II:173, II:181, II:283, II:305, II:308
- documento nacional de identidad (DNI) I:281, I:283, II:173, II:174
- domesticación, domesticar I:94, I:97, I:176, II:17
- dominación, dominante, dominar I:3, I:4, I:7, I:9, I:10, I:13, I:14, I:15, I:16, I:26, I:29, I:44, I:50, I:63, I:68, I:81, I:83, I:118, I:152, I:156, I:185, I:189, I:201, I:211, I:212, I:217, I:229, I:230, I:231, I:238, I:246, I:247, I:249, I:251, I:254, I:258, I:286, II:2, II:10, II:11, II:15, II:16, II:18, II:21, II:22, II:34, II:35, II:36, II:39, II:45, II:46, II:53, II:73, II:105, II:142, II:145, II:148,

II:149, II:150, II:170, II:181, II:187, II:202, II:224, II:228, II:244, II:257,  
 II:263, II:269, II:280, II:281, II:283, II:284, II:288, II:290, II:298, II:304  
 donación, donar I:161, II:174, II:178, II:179, II:180  
 droga I:49, I:119, II:258  
 dueño, dueña I:15, I:37, I:45, I:46, I:54, I:55, I:56, I:57, I:59, I:60, I:61, I:62, I:63,  
 I:69, I:70, I:72, I:73, I:74, I:80, I:81, I:84, I:87, I:92, I:93, I:139, I:142,  
 I:143, I:159, I:162, I:165, I:167, I:176, I:177, I:179, I:187, I:239, I:282,  
 II:19, II:25, II:48, II:49, II:50, II:61, II:66, II:67, II:79, II:97, II:98, II:101,  
 II:102, II:109, II:111, II:113, II:115, II:121, II:128, II:129, II:133, II:136,  
 II:153, II:154, II:155, II:156, II:158, II:162, II:163, II:164, II:165, II:166,  
 II:167, II:168, II:177, II:245, II:254, II:255, II:256, II:261, II:277  
 duradero I:14, I:20, I:55, I:68, I:70, I:89, I:147, I:159, I:166, I:168, I:186, I:193,  
 I:197, I:204, II:46, II:73, II:83, II:88, II:89, II:117, II:120, II:177, II:294

## E

ecología, ecologista I:229, I:256, II:106, II:198  
 economía de mercado I:64, II:37  
 economía de subsistencia II:39, II:292  
 economía, económico I:3, I:4, I:5, I:9, I:11, I:12, I:13, I:18, I:22, I:34, I:35, I:37,  
 I:50, I:64, I:65, I:68, I:76, I:85, I:90, I:117, I:118, I:136, I:143, I:148, I:150,  
 I:153, I:154, I:159, I:162, I:165, I:166, I:168, I:170, I:171, I:178, I:179,  
 I:192, I:195, I:197, I:204, I:205, I:209, I:213, I:224, I:225, I:256, I:273,  
 I:274, II:8, II:11, II:21, II:31, II:33, II:35, II:37, II:39, II:40, II:41, II:43,  
 II:46, II:59, II:76, II:91, II:114, II:115, II:139, II:144, II:146, II:147, II:148,  
 II:149, II:150, II:157, II:176, II:187, II:202, II:206, II:216, II:217, II:231,  
 II:267, II:268, II:270, II:275, II:289, II:291, II:292, II:293, II:298, II:300,  
 II:306, II:313  
 economía (neo)liberal, económico liberal II:33, II:35, II:37, II:43, II:59, II:150,  
 II:157, II:187, II:206, II:216, II:217  
 ecosistema (del bosque, forestal) I:10, I:11, I:26, I:93, I:94, I:98, I:100, I:101,  
 I:102, I:103, I:104, I:109, I:222, I:227, II:25, II:103, II:261  
 ecosistema intervenido I:100  
 Ecuador I:51, I:209, I:210, II:182, II:184, II:187, II:269, II:292  
 educación, educativo I:5, I:28, I:30, I:32, I:35, I:41, I:42, I:50, I:64, I:65, I:148,  
 I:155, I:156, I:167, I:206, I:211, I:217, I:243, I:257, I:258, II:2, II:3, II:16,  
 II:18, II:20, II:32, II:35, II:37, II:40, II:51, II:73, II:92, II:97, II:116, II:142,  
 II:143, II:181, II:187, II:188, II:189, II:191, II:193, II:194, II:195, II:218,  
 II:226, II:228, II:229, II:235, II:236, II:237, II:239, II:241, II:257, II:261,  
 II:281, II:284, II:285, II:286, II:287, II:301, II:302  
 educación primaria I:258  
 educación secundaria I:148  
 educación superior I:243, II:116  
 eficiencia, eficiente I:34, I:80, I:88, I:89, I:156, I:157, I:159, I:164, I:182, I:189,  
 I:192, I:203, I:205, I:213, I:215, I:219, I:228, I:244, I:245, I:248, I:251, II:5,  
 II:8, II:22, II:33, II:108, II:114, II:123, II:126, II:127, II:131, II:133, II:134,  
 II:136, II:138, II:144, II:149, II:157, II:158, II:164, II:185, II:187, II:198,  
 II:200, II:201, II:207, II:209, II:221, II:255  
 egoísmo, egoísta I:15, I:42, I:49, I:50, I:62, I:74, I:137, I:155, I:191, I:224, II:32,

II:33, II:35, II:71, II:88, II:99, II:103, II:104, II:109, II:115, II:117, II:119,  
II:153, II:156, II:157, II:165, II:170, II:171, II:179, II:180, II:183, II:193,  
II:205, II:214, II:216, II:256, II:258, II:260, II:268, II:281, II:283, II:291,  
II:292

ejercicio material del poder II:51

elección, electoral, elegir, elegido, electivo I:41, I:53, I:96, I:119, I:134, I:143,  
I:189, I:198, I:269, I:283, I:284, II:18, II:28, II:126, II:132, II:133, II:134,  
II:139, II:140, II:144, II:145, II:147, II:148, II:163, II:173, II:174, II:175,  
II:176, II:178, II:180, II:183, II:188, II:189, II:190, II:191, II:192, II:196,  
II:197, II:201, II:202, II:204, II:205, II:206, II:211, II:214, II:215, II:216,  
II:218, II:230, II:232, II:259, II:267, II:268, II:275, II:276

élite I:9, I:10, I:19, I:28, I:30, I:36, I:37, I:39, I:44, I:47, I:50, I:154, II:21, II:33,  
II:34, II:46, II:145, II:236, II:263, II:285, II:286, II:287, II:288, II:289,  
II:291, II:297

emancipación, emancipador I:14, I:16, I:117, I:231, I:251, I:254

embriagar(se), embriagador I:58

emigración, emigrar I:107, I:116, I:136, I:196, I:197, I:216, I:242, II:60, II:61,  
II:114

emisiones de CO2 I:206, II:263

empatía I:21, I:246, II:310

empoderamiento I:14

empresa, empresarial, empresario I:4, I:14, I:33, I:37, I:45, I:49, I:66, I:67, I:71,  
I:92, I:112, I:113, I:121, I:122, I:124, I:136, I:141, I:145, I:171, I:198, I:206,  
I:222, I:229, I:230, I:238, I:241, I:258, I:266, I:267, I:268, I:269, I:271,  
I:272, I:274, I:275, I:278, I:279, I:280, I:282, I:284, II:4, II:34, II:37, II:38,  
II:40, II:41, II:73, II:74, II:96, II:103, II:110, II:115, II:139, II:140, II:141,  
II:145, II:146, II:147, II:148, II:149, II:180, II:182, II:187, II:202, II:206,  
II:241, II:246, II:247, II:257, II:262, II:263, II:268, II:271, II:272, II:275,  
II:276, II:277, II:278, II:285, II:291, II:293, II:295, II:297, II:300, II:304,  
II:306, II:307, II:314, II:319, II:323

energía I:4, I:11, I:88, I:117, I:156, I:160, I:174, I:194, II:36, II:61, II:72, II:78,  
II:81, II:90, II:91, II:92, II:93, II:94, II:138, II:185, II:263, II:289, II:293,  
II:294

enfermedad I:55, I:63, I:85, I:169, I:206, I:242, I:244, II:39, II:49, II:50, II:51,  
II:69, II:70, II:71, II:72, II:82, II:85, II:94, II:102, II:105, II:108, II:109,  
II:111, II:114, II:124, II:136, II:137, II:138, II:158, II:182, II:230, II:255,  
II:256, II:258, II:260, II:294, II:316

engaño, engañar, engañado I:179, I:186, I:215, II:149, II:182, II:183, II:185,  
II:242, II:265, II:274, II:277, II:281

enriquecimiento, enriquecer I:7, I:29, I:97, I:100, I:109, I:177, I:193, I:195, I:200,  
I:203, I:205, I:208, I:216, I:219, I:222, I:224, I:225, I:226, I:227, I:232,  
I:235, I:236, I:238, I:239, I:240, II:7, II:146, II:149, II:269, II:275, II:277,  
II:279, II:296

envidia I:74, I:75, I:142, I:143, I:149, I:225, II:32, II:71, II:88, II:110, II:112,  
II:114, II:115, II:117, II:120, II:123, II:137, II:170, II:175, II:180, II:193,  
II:194, II:201, II:202, II:203, II:204, II:205, II:213, II:214, II:223, II:227,  
II:228, II:230, II:237, II:256, II:258, II:259, II:260, II:264, II:268

- equilibrio ecológico II:106
- erosión I:24, I:27, I:206
- escasez, escaso I:12, I:14, I:16, I:56, I:65, I:72, I:94, I:97, I:99, I:100, I:105, I:108, I:114, I:115, I:151, I:170, I:173, I:174, I:175, I:176, I:179, I:180, I:193, I:194, I:195, I:196, I:197, I:200, I:213, I:214, I:218, I:223, I:229, I:232, I:233, I:234, I:235, I:237, I:239, I:240, I:241, I:244, I:252, I:253, I:254, I:281, II:27, II:38, II:39, II:50, II:83, II:87, II:106, II:121, II:173, II:218, II:223, II:239, II:293, II:300
- escoger I:92, I:123, I:124, I:131, I:147, I:184, I:185, I:186, I:205, I:231, I:236, I:237, I:239, II:29, II:90, II:98, II:107, II:142, II:261
- escritura, escrito I:2, I:54, I:67, I:79, I:80, I:83, I:88, I:89, I:122, I:167, I:219, I:250, I:258, I:262, II:16, II:96, II:107, II:123, II:126, II:131, II:136, II:138, II:157, II:199, II:204, II:216, II:227, II:232, II:237, II:238, II:239, II:240, II:241, II:274, II:302, II:312, II:322
- escuela I:9, I:29, I:42, I:43, I:50, I:66, I:75, I:77, I:83, I:96, I:98, I:99, I:105, I:147, I:160, I:161, I:167, I:181, I:194, I:210, I:243, I:266, I:269, II:16, II:24, II:26, II:28, II:35, II:69, II:117, II:118, II:119, II:120, II:134, II:177, II:179, II:217, II:225, II:228, II:229, II:234, II:236, II:244, II:279, II:280, II:281, II:282, II:284, II:285, II:316, II:317
- esfera (de consumo) I:72, I:138, I:139, I:224, II:65, II:129, II:180, II:267, II:290, II:298, II:299
- esfuerzo, esforzarse I:2, I:6, I:9, I:11, I:15, I:30, I:52, I:57, I:58, I:72, I:76, I:130, I:136, I:137, I:145, I:147, I:164, I:172, I:190, I:197, I:223, I:230, I:235, I:238, I:252, II:4, II:6, II:17, II:31, II:48, II:74, II:76, II:79, II:80, II:84, II:93, II:128, II:141, II:214, II:232, II:254, II:260, II:261, II:269, II:283, II:292, II:310
- especialización, especialista, especializado I:21, I:64, I:65, I:102, I:181, I:182, I:183, I:184, I:198, I:246, I:258, I:262, II:50, II:64, II:70, II:195, II:286, II:310
- especie animal I:3, I:23, I:24, I:26, I:27, I:28, I:29, I:66, I:92, I:94, I:95, I:96, I:97, I:100, I:101, I:105, I:107, I:108, I:109, I:115, I:142, I:176, I:194, I:195, I:196, I:204, I:205, I:207, I:214, I:215, I:222, I:226, I:227, I:238, I:241, I:242, I:287, I:288, I:289, I:290, I:291, I:292, II:51, II:70, II:75, II:93, II:94, II:101, II:103, II:137, II:243, II:244, II:245, II:246
- espejismo (urbano) I:28, I:43, I:243, II:124
- espiral pedagógica I:21, II:9
- espíritu I:8, I:58, I:62, I:143, I:163, I:272, II:50, II:112, II:131, II:210, II:288, II:307, II:312, II:313, II:324, II:325
- espontáneo I:76, I:100, II:62
- estación, estacional I:104, I:105, I:106, I:120, I:193, I:263, II:129
- estadístico, estadística I:18, I:163, II:3
- Estado I:1, I:31, I:37, I:39, I:80, I:151, I:157, I:160, I:168, I:180, I:185, I:186, I:198, I:199, I:201, I:204, I:205, I:211, I:253, II:4, II:5, II:27, II:31, II:34, II:37, II:39, II:44, II:47, II:105, II:106, II:129, II:142, II:143, II:144, II:172, II:173, II:180, II:182, II:184, II:185, II:194, II:219, II:225, II:226, II:232, II:240, II:241, II:251, II:264, II:265, II:266, II:272, II:276, II:297, II:309, II:310, II:312, II:313, II:314, II:315, II:317, II:322, II:323, II:324, II:325,

II:326, II:327

Estados Unidos I:37, I:39, I:51, I:160, I:206, I:231, II:147, II:225

estándar de vida (bosquesino, urbano, comunal), estándar material de vida I:7, I:91, I:121, I:140, I:142, I:143, I:148, I:149, I:150, I:153, I:154, I:155, I:161, I:166, I:167, I:168, I:175, I:177, I:178, I:179, I:181, I:184, I:185, I:190, I:191, I:192, I:223, I:225, I:229, I:242, II:30, II:31, II:44, II:46, II:114, II:115, II:116, II:121, II:148, II:210, II:215, II:227, II:263, II:264, II:273, II:289, II:290, II:292, II:294

estandarización I:132

estética, estético I:51, I:68, I:126, I:127, I:206, II:38

estilo bosquesino de vida I:20, I:37, I:42, I:47, I:68, I:103, I:104, I:121, I:124, I:125, I:126, I:128, I:131, I:132, I:137, I:172, I:184, I:254, I:262, II:113, II:148, II:149, II:151, II:215, II:216, II:218, II:295

estructura I:20, I:32, I:117, I:118, I:124, I:150, I:161, I:217, II:1, II:123, II:151

estructura de las actividades I:117

Estudio de Impacto Socio-Cultural, EISC II:4

estudios socio-económicos II:52

ético I:4, I:16, I:37, I:49, I:171, I:178, I:216, I:228, II:100, II:157, II:275, II:280, II:282, II:283, II:285, II:290

etnia, étnico I:23, I:31, I:32, I:33, I:44, I:56, I:132, I:158, I:253, I:262, II:71, II:88, II:101, II:125, II:142, II:160, II:184, II:234

etnosuficiencia, etnosuficiente I:67, I:230, II:1, II:3, II:10, II:22, II:30, II:31, II:35, II:44, II:219

Europa, europeo I:37, I:39, I:206, II:40, II:250, II:281, II:296

evaluación I:5, I:12, I:21, I:50, I:55, I:137, I:175, I:188, I:208, I:214, I:219, I:221, I:229, I:236, I:237, I:251, II:271

evangélico I:52, I:54, I:84, I:157, II:24, II:26, II:105, II:125, II:136, II:137, II:138, II:158, II:161, II:217, II:225, II:235

evidencia, evidenciar, evidente II:30, II:33, II:53, II:91, II:171, II:215, II:216, II:252, II:271, II:281, II:292, II:296

evidencia, evidente I:24, I:32, I:48, I:49, I:65, I:91, I:92, I:127, I:155, I:156, I:210, I:215, I:219, I:232, I:246, I:252, II:19, II:32, II:35, II:51, II:79, II:136, II:168, II:185, II:196, II:199, II:200, II:215, II:221, II:256, II:270, II:274, II:283, II:289, II:299

evolución, evolutivo, evolucionar I:31, I:36, I:103, I:150, I:192, I:196, I:208, I:224, I:229, I:230, I:231, I:251, II:14, II:18, II:62, II:63, II:90, II:99, II:104, II:115, II:118, II:144, II:151, II:296

exigencia, exigente I:8, I:10, I:121, I:122, I:139, I:148, I:154, I:185, I:213, I:217, I:227, I:229, I:231, I:232, I:233, I:236, I:245, I:246, I:249, I:250, I:251, I:252, I:253, II:22, II:30, II:46, II:52, II:54, II:67, II:85, II:98, II:99, II:101, II:104, II:105, II:109, II:119, II:127, II:171, II:183, II:193, II:262, II:265, II:267, II:284, II:289, II:304

éxito, exitoso I:1, I:62, I:74, I:85, I:89, I:105, I:129, I:132, I:139, I:140, I:149, I:153, I:154, I:156, I:180, I:183, I:185, I:186, I:190, I:198, I:199, I:200, I:203, I:210, I:212, I:213, I:217, I:220, I:230, I:238, I:244, I:250, I:251, I:252, I:262, II:31, II:38, II:67, II:76, II:96, II:102, II:114, II:117, II:119, II:156, II:197, II:258, II:277

- expectativas I:3, I:33, I:145, I:159, I:164, I:174, I:180, I:199, I:219, I:245, I:277, II:45, II:47, II:54, II:254, II:266
- experiencia I:9, I:12, I:16, I:27, I:38, I:42, I:45, I:51, I:61, I:63, I:90, I:108, I:114, I:124, I:128, I:135, I:136, I:144, I:150, I:151, I:161, I:177, I:183, I:185, I:188, I:191, I:195, I:199, I:205, I:210, I:212, I:223, I:226, I:227, I:228, I:230, I:234, I:236, I:237, I:238, I:239, I:240, I:244, I:245, I:246, I:250, I:251, I:252, I:258, I:271, I:274, II:1, II:2, II:5, II:6, II:11, II:17, II:21, II:22, II:32, II:44, II:47, II:59, II:63, II:64, II:66, II:69, II:73, II:75, II:86, II:92, II:97, II:98, II:147, II:148, II:160, II:162, II:170, II:171, II:174, II:195, II:197, II:199, II:202, II:212, II:215, II:220, II:227, II:231, II:234, II:248, II:265, II:269, II:283, II:286, II:287, II:302, II:304, II:316, II:321
- experimentación I:11, I:27, I:28
- experimentar I:28, I:90, I:190, I:201, I:218, II:54
- explicación, explicativo I:1, I:6, I:18, I:32, I:36, I:71, I:83, I:86, I:179, I:195, I:197, I:220, I:275, II:14, II:20, II:252, II:299
- explicitación, explicitar I:12, I:18, I:233, I:234, II:2, II:3, II:5, II:6, II:10, II:33, II:52, II:55, II:143, II:186, II:193, II:216
- explotación, explotar, explotador I:11, I:35, I:52, I:93, I:94, I:96, I:97, I:99, I:100, I:106, I:109, I:111, I:113, I:136, I:137, I:144, I:145, I:168, I:182, I:235, I:289, II:5, II:6, II:10, II:52, II:143, II:186, II:193
- extracción, extraer, extractivo I:14, I:15, I:16, I:63, I:96, I:97, I:98, I:99, I:102, I:104, I:105, I:109, I:110, I:111, I:113, I:114, I:133, I:134, I:162, I:168, I:169, I:172, I:179, I:193, I:203, I:204, I:205, I:207, I:213, I:214, I:215, I:218, I:222, I:223, I:230, I:235, I:241, I:244, I:291, II:24, II:25, II:26, II:29, II:30, II:49, II:66, II:81, II:104, II:121, II:140, II:141, II:143, II:193, II:218, II:227, II:245, II:246, II:266, II:271
- extracción (maderera, minera, petrolera) I:15, I:16, I:63, I:96, I:97, I:98, I:99, I:104, I:110, I:111, I:113, I:114, I:133, I:134, I:162, I:168, I:169, I:172, I:179, I:193, I:203, I:204, I:214, I:215, I:218, I:222, I:230, I:235, I:241, I:244, II:24, II:25, II:26, II:29, II:30, II:49, II:66, II:81, II:104, II:121, II:140, II:141, II:143, II:193, II:227, II:245, II:246, II:266, II:271

## F

- fabricación, fabricar I:50, I:60, I:61, I:69, I:70, I:71, I:95, I:96, I:99, I:102, I:123, I:144, I:174, I:276, II:78, II:79
- facilidad de acceso (a un recurso natural) I:94, I:97
- facilitar, facilitador I:11, I:210, I:271, II:60, II:142, II:174, II:200, II:248, II:275
- familia extensa I:34, I:54, II:26, II:229, II:235
- familia nuclear I:36, I:53, I:56, II:253
- fase (de una actividad) I:85
- fatalidad I:234, I:255, II:54, II:126, II:183, II:295
- FECONA, Federación de Comunidades Nativas del Ampiyacu I:80, I:105, I:166, I:182, II:7, II:26, II:49, II:53, II:140, II:141, II:174, II:184, II:190, II:194, II:195, II:197, II:198, II:207, II:213, II:269, II:277, II:278
- federación I:33, I:80, I:105, I:166, I:182, I:190, I:193, II:33, II:49, II:123, II:140, II:141, II:161, II:186, II:188, II:189, II:190, II:191, II:192, II:193, II:194, II:195, II:196, II:197, II:202, II:203, II:204, II:205, II:206, II:207, II:208, II:212, II:213, II:214, II:217, II:275, II:277

- felicidad I:49, I:50, I:156, I:159, II:36, II:40, II:294, II:295  
 fertilidad, fértil, fertilizar I:23, I:24, I:25, I:26, I:30, I:107, I:290  
 fetichismo I:250, II:53, II:138, II:252  
 fiesta I:22, I:45, I:46, I:48, I:52, I:53, I:54, I:55, I:56, I:57, I:58, I:59, I:60, I:62, I:70, I:71, I:84, I:85, I:87, I:139, I:142, I:160, I:189, I:192, I:264, I:271, I:276, I:289, II:26, II:28, II:60, II:61, II:77, II:95, II:100, II:101, II:112, II:113, II:119, II:132, II:137, II:138, II:155, II:159, II:161, II:162, II:163, II:164, II:165, II:166, II:167, II:168, II:223, II:240, II:254, II:255, II:276, II:291, II:294  
 filosofía, filosófico I:71, I:73, I:88, I:93, I:118, II:9, II:11, II:23, II:55, II:58, II:257, II:282  
 financiera, financiar, financista I:59, I:89, I:171, I:205, I:206, I:207, I:214, I:222, II:22, II:37, II:40, II:53, II:60, II:115, II:144, II:145, II:146, II:149, II:150, II:185, II:194, II:197, II:198, II:203, II:205, II:206, II:208, II:225, II:231, II:241, II:242, II:249, II:274, II:275, II:276, II:277, II:285, II:288, II:323  
 fines (de proyectos, de incentivos) I:19, I:110, I:118, I:125, I:128, I:134, I:180, I:182, I:199, I:214, I:216, I:225, I:234, I:235, I:236, I:239, I:246, I:248, I:269, II:16, II:30, II:34, II:54, II:71, II:88, II:91, II:93, II:129, II:150, II:158, II:188, II:226, II:228, II:232, II:276  
 fin, finalidad I:1, I:3, I:7, I:13, I:20, I:22, I:35, I:61, I:62, I:65, I:87, I:88, I:90, I:91, I:111, I:113, I:115, I:119, I:120, I:121, I:123, I:124, I:125, I:126, I:127, I:128, I:129, I:131, I:133, I:136, I:137, I:152, I:156, I:161, I:179, I:181, I:186, I:196, I:197, I:200, I:202, I:203, I:206, I:210, I:211, I:212, I:216, I:222, I:223, I:224, I:225, I:228, I:229, I:230, I:233, I:241, I:242, I:243, I:244, I:249, I:251, I:252, I:253, I:254, I:270, I:273, I:277, I:291, II:5, II:8, II:9, II:10, II:11, II:12, II:15, II:18, II:30, II:31, II:32, II:33, II:35, II:38, II:44, II:45, II:52, II:56, II:60, II:61, II:72, II:73, II:74, II:89, II:90, II:92, II:94, II:98, II:101, II:108, II:113, II:119, II:124, II:130, II:136, II:151, II:157, II:184, II:187, II:202, II:207, II:208, II:232, II:233, II:246, II:251, II:256, II:265, II:269, II:273, II:275, II:284, II:288, II:293  
 fobia I:4  
 folklor, folklórico, folklorista I:13  
 folklor, folklorista II:26, II:125, II:137, II:160, II:170, II:175, II:211, II:287  
 FONCODES I:53, I:151, I:154, I:160, I:180, I:186, I:188, I:209, II:24, II:26, II:28, II:41, II:66, II:93, II:178, II:181, II:280  
 formación vegetal I:26, I:227  
 forma cultural I:78, I:120, I:124, I:126, I:128, I:129, I:245, II:14, II:170  
 forma de conciencia I:81  
 forma de discurso I:76, I:78, I:79, I:90, I:202, I:217, II:14  
 forma de ejercicio de la racionalidad I:88, II:22  
 forma del lenguaje I:76  
 forma de vida I:5, I:7, I:35, I:84, I:92, II:149, II:261, II:289  
 forma discursiva de conciencia I:76  
 formal, formalista I:16, I:37, I:64, I:67, I:81, I:82, I:84, I:88, I:89, I:122, I:128, I:161, I:250, I:254, II:5, II:11, II:24, II:26, II:28, II:32, II:33, II:40, II:61, II:123, II:126, II:127, II:131, II:132, II:133, II:134, II:135, II:136, II:137, II:138, II:139, II:141, II:142, II:144, II:145, II:146, II:147, II:148, II:150,

II:151, II:157, II:171, II:172, II:173, II:176, II:180, II:181, II:184, II:187,  
 II:188, II:190, II:194, II:196, II:200, II:201, II:202, II:203, II:206, II:207,  
 II:211, II:212, II:214, II:215, II:216, II:217, II:218, II:219, II:228, II:229,  
 II:231, II:232, II:233, II:237, II:239, II:240, II:241, II:242, II:249, II:264,  
 II:267, II:268, II:269, II:300

fracaso, fracasar, fracasado I:1, I:20, I:54, I:61, I:86, I:91, I:143, I:150, I:151,  
 I:154, I:177, I:178, I:186, I:188, I:189, I:190, I:199, I:211, I:212, I:230,  
 I:249, I:250, I:251, I:254, I:255, II:9, II:13, II:31, II:35, II:41, II:42, II:45,  
 II:46, II:47, II:54, II:65, II:67, II:114, II:115, II:120, II:122, II:128, II:129,  
 II:177, II:223, II:243, II:249, II:255, II:262, II:265, II:279, II:280

fracción (política, religiosa) II:138

Frente de Defensa de Loreto II:110, II:182

fructificación I:66, I:103, I:105, II:62

frutales (cultivado, silvestres) I:25, I:27, I:29, I:94, I:97, I:99, I:101, I:102, I:105,  
 I:106, I:107, I:108, I:109, I:114, I:115, I:116, I:122, I:176, I:193, I:194,  
 I:195, I:204, I:205, I:208, I:214, I:223, I:226, I:235, I:238, I:239, I:240,  
 I:241, I:243, I:263, II:7, II:128

fuerza de ingreso I:14, I:196, I:241, II:140, II:211, II:245

fuerza de trabajo I:58, I:64, I:67, I:136, II:73, II:74, II:97, II:99, II:155, II:239

fuerzas de dominación I:14

fuerzas de la naturaleza I:93, I:157, I:247

fuerzas productivas I:88, II:99

fuerzas sociales II:32, II:93, II:112, II:125, II:126, II:138, II:139, II:157, II:158,  
 II:170

función (social), funcional I:47, I:48, I:93, I:126, I:128, I:161, I:192, II:90, II:131,  
 II:157, II:160, II:221, II:229, II:231, II:232, II:233, II:237, II:238, II:239,  
 II:240, II:241, II:242, II:243, II:245, II:246, II:247, II:248, II:249, II:255,  
 II:256, II:257, II:268

fútbol I:38, I:105

## G

ganancia, ganar I:49, I:74, I:91, I:124, I:139, I:143, I:144, I:145, I:152, I:153,  
 I:154, I:183, I:203, I:214, I:215, I:221, I:242, I:243, I:254, I:268, I:277,  
 II:34, II:38, II:40, II:41, II:49, II:59, II:65, II:69, II:74, II:100, II:121,  
 II:145, II:175, II:229, II:243, II:246, II:247, II:256, II:264, II:267, II:268,  
 II:270, II:273, II:278, II:280

gasto, gastar I:14, I:18, I:19, I:36, I:41, I:49, I:55, I:59, I:147, I:165, I:181, I:192,  
 I:208, I:214, I:224, I:231, I:232, I:244, I:276, I:277, I:279, I:281, I:282,  
 II:36, II:37, II:38, II:39, II:78, II:88, II:90, II:91, II:94, II:105, II:113,  
 II:130, II:144, II:180, II:192, II:194, II:202, II:203, II:209, II:225, II:230,  
 II:263, II:268, II:273, II:277, II:290, II:294

genealogía, genealógico I:31, I:34, I:51, II:6, II:15

generación, generacional I:15, I:42, I:51, I:65, I:79, I:148, I:149, I:204, I:210,  
 II:92, II:235, II:252, II:262, II:324

genérico I:6, I:21, I:31, I:48, I:64, I:95, I:118, I:126, I:254, II:2, II:6, II:19, II:37,  
 II:56, II:159, II:171, II:263, II:283

género I:51, I:65, I:265, I:288, II:58, II:197, II:198, II:225, II:239

generosidad I:15, I:74, I:92, I:139, I:160, I:191, I:192, I:201, I:202, I:224, II:32,

II:92, II:98, II:101, II:102, II:103, II:110, II:111, II:112, II:113, II:115,  
II:120, II:121, II:123, II:124, II:125, II:129, II:133, II:153, II:154, II:155,  
II:156, II:157, II:164, II:170, II:171, II:180, II:224, II:237, II:254, II:256,  
II:258, II:264, II:295

gesto, gestual I:5, I:50, I:68, I:78, I:81, I:87, I:88, I:94, I:118, I:119, I:123, I:124,  
I:128, I:130, I:132, I:156, I:202, I:203, I:211, I:222, I:230, I:248, I:267,  
I:279, I:280, II:11, II:50, II:63, II:64, II:71, II:74, II:75, II:78, II:79, II:92,  
II:94, II:124, II:126, II:138, II:151, II:155, II:158, II:165, II:167, II:171,  
II:172, II:176, II:233, II:244, II:252, II:255, II:258, II:262, II:264, II:276,  
II:281

gesto verbal I:87, I:88

globalización, globalizar, global I:4, I:11, I:12, I:64, I:83, I:96, I:118, I:119, I:189,  
I:201, I:206, I:227, II:3, II:14, II:39, II:86, II:142, II:148, II:149, II:186,  
II:203, II:204, II:210, II:223, II:289, II:291, II:292, II:293, II:298, II:299,  
II:300, II:303

gobierno, gubernamental I:29, I:31, I:37, I:39, I:82, I:148, I:160, I:161, I:163,  
I:164, I:185, I:200, I:204, I:210, I:231, I:232, II:39, II:67, II:106, II:110,  
II:129, II:143, II:173, II:174, II:176, II:177, II:178, II:180, II:181, II:182,  
II:192, II:240, II:259, II:265, II:266, II:267, II:268, II:274, II:277, II:278,  
II:279, II:281, II:285, II:286, II:304, II:321

gozo, gozar I:14, I:19, I:49, I:50, I:121, I:137, I:180, I:181, I:229, I:231, I:240,  
I:247, I:252, II:18, II:31, II:49, II:54, II:64, II:65, II:74, II:75, II:76, II:79,  
II:80, II:81, II:85, II:91, II:96, II:107, II:108, II:125, II:126, II:131, II:132,  
II:133, II:134, II:136, II:137, II:139, II:147, II:153, II:154, II:156, II:157,  
II:162, II:200, II:205, II:214, II:215, II:256, II:261, II:273, II:278, II:289,  
II:294

greda I:25, I:173

grupo de solidaridad (distributiva, laboral, ceremonial) I:49, I:72, I:79, I:138,  
I:139, I:142, I:170, II:19, II:60, II:153, II:163, II:164, II:222, II:254, II:258,  
II:260

guerra, guerrero II:39, II:61, II:109, II:110, II:186, II:259

gusto I:19, I:20, I:84, I:92, I:94, I:124, I:125, I:126, I:127, I:128, I:129, I:133,  
I:134, I:135, I:136, I:137, I:138, I:139, I:142, I:143, I:144, I:145, I:146,  
I:147, I:148, I:149, I:151, I:184, I:185, I:186, I:190, I:192, I:196, I:197,  
I:202, I:209, I:220, I:240, I:241, I:283, II:15, II:29, II:34, II:37, II:38, II:72,  
II:76, II:78, II:80, II:81, II:83, II:84, II:91, II:92, II:95, II:97, II:98, II:99,  
II:100, II:107, II:118, II:119, II:128, II:132, II:140, II:152, II:153, II:157,  
II:159, II:164, II:169, II:182, II:214, II:216, II:221, II:229, II:232, II:234,  
II:241, II:253, II:257, II:261, II:262, II:263, II:269, II:270, II:275, II:284,  
II:290

gusto de consumo I:148, I:149, I:209, II:37

gusto de trabajo I:143, I:148, I:149, I:196, II:29, II:97

## H

habilitación, habilitador, habilitar, habilitado I:14, I:37, I:72, I:133, I:134, I:144,  
I:145, I:146, I:147, I:163, I:164, I:165, I:168, I:169, I:179, I:181, I:183,  
I:185, I:191, I:215, I:221, I:248, I:251, I:275, I:277, I:279, II:48, II:49,  
II:105, II:106, II:107, II:115, II:121, II:154, II:195, II:218, II:240, II:246,

II:260

hábitus II:32

hacha I:69, I:74, I:92, I:156, I:163, I:266, I:292, II:78, II:97, II:185, II:259, II:261

heterogeneidad (del suelo) I:26

hipótesis, hipotético I:6, I:18, I:21, I:33, I:116, I:117, I:118, I:133, I:151, I:152, I:153, I:201, I:232, I:246, I:252, I:255, I:268, II:2, II:13, II:15, II:19, II:54, II:60, II:84, II:85, II:296, II:299, II:304

historia de la antropología I:6

historia, histórico I:6, I:9, I:31, I:32, I:34, I:35, I:36, I:45, I:54, I:83, I:94, I:96, I:98, I:100, I:118, I:125, I:150, I:155, I:158, I:161, I:162, I:165, I:186, I:201, I:242, I:251, I:285, II:16, II:18, II:27, II:37, II:56, II:65, II:114, II:124, II:150, II:170, II:223, II:244, II:295, II:296

historia reciente I:35, I:158, I:186

homogeneidad (del suelo) I:24

horario I:20, I:64, I:66, I:67, I:122, I:135, I:136, II:50, II:74, II:96, II:191, II:227, II:261, II:316

horizonte (de la conciencia) II:97, II:204

horticultura, horticultor(a), horticultural I:16, I:21, I:22, I:23, I:24, I:26, I:27, I:29, I:30, I:50, I:60, I:73, I:97, I:99, I:101, I:102, I:104, I:109, I:112, I:114, I:122, I:124, I:125, I:131, I:162, I:178, I:184, I:195, I:196, I:217, I:226, I:227, I:238, I:240, I:245, I:252, I:258, I:259, II:5, II:17, II:24, II:25, II:26, II:28, II:62, II:63, II:64, II:67, II:79, II:117, II:118, II:119, II:162

humanidad, humano, humanista I:4, I:5, I:6, I:11, I:36, I:50, I:62, I:71, I:77, I:85, I:92, I:93, I:103, I:104, I:113, I:117, I:118, I:120, I:125, I:126, I:131, I:136, I:208, I:209, I:231, I:244, I:263, II:14, II:31, II:32, II:36, II:39, II:40, II:43, II:46, II:50, II:55, II:56, II:58, II:64, II:65, II:67, II:70, II:73, II:74, II:77, II:80, II:81, II:87, II:89, II:90, II:95, II:99, II:100, II:102, II:103, II:104, II:109, II:120, II:125, II:131, II:136, II:142, II:148, II:151, II:241, II:242, II:245, II:246, II:249, II:250, II:255, II:256, II:259, II:261, II:263, II:270, II:281, II:286, II:287, II:290, II:292, II:294, II:300, II:304, II:311, II:320, II:322

humanizar, humanización I:104, I:108, II:249

I

icaro II:70, II:244, II:258, II:259, II:277

identidad I:3, I:9, I:93, II:12, II:33, II:34, II:143, II:153, II:173, II:181, II:187, II:251, II:252, II:253, II:271, II:285, II:309

ideología, ideológico I:3, I:4, I:7, I:9, I:29, I:83, I:153, II:21, II:40, II:118, II:129, II:145, II:147, II:149, II:190, II:206, II:228, II:249, II:255, II:263, II:289, II:297, II:298, II:300

ideología urbana II:118

iglesia I:52, I:83, I:84, I:85, I:98, I:105, I:156, I:157, I:159, I:160, II:16, II:24, II:26, II:105, II:120, II:138, II:225, II:235, II:280, II:281, II:282, II:284

ignorancia, ignorante I:29, I:64, I:228, I:271, I:282, II:11, II:47, II:48, II:57, II:106, II:160, II:199, II:200, II:202, II:236, II:263, II:269, II:284, II:292

igualdad (material, social), igualación I:32, I:75, I:150, I:153, I:156, I:161, I:178, I:179, I:190, I:192, I:225, I:231, II:32, II:51, II:71, II:98, II:114, II:115, II:120, II:121, II:123, II:127, II:138, II:142, II:143, II:144, II:148, II:170,

- II:171, II:227, II:228, II:237, II:259, II:260, II:264, II:312, II:313
- ilusión, ilusionar(se), ilusorio I:43, I:89, I:192, I:212, II:145, II:149, II:203, II:217, II:249, II:252, II:293
- imitación, imitar, imitativo I:5, I:10, I:27, I:37, I:38, I:42, I:43, I:68, I:87, I:96, I:124, I:155, I:172, I:227, II:106, II:136, II:183, II:223, II:236, II:249, II:277, II:284, II:285, II:290, II:295, II:300
- impacto humano I:104, I:113, I:117
- impacto socio-cultural, social II:4, II:12, II:34, II:271
- implícito I:12, I:18, I:45, I:48, I:83, I:85, I:93, I:118, I:201, I:234, I:235, I:236, I:251, II:40, II:50, II:52, II:53, II:67, II:73, II:74, II:100, II:106, II:136, II:138, II:143, II:151, II:170, II:171, II:186, II:193, II:207, II:216, II:224, II:232, II:242, II:283, II:295
- imposición, imponer, impositivo I:4, I:5, I:38, I:64, I:92, I:143, I:152, I:189, I:220, I:226, I:227, I:249, II:35, II:51, II:80, II:96, II:125, II:127, II:128, II:130, II:131, II:132, II:136, II:137, II:141, II:145, II:157, II:171, II:185, II:199, II:201, II:211, II:212, II:221, II:253, II:256, II:259, II:263, II:288, II:292, II:299, II:316
- impositivo II:136
- inadecuación, inadecuado I:20, I:22, I:128, II:200, II:236
- incapaz I:161, II:37, II:43, II:220, II:251, II:262, II:263, II:279
- incendio I:75, I:143, II:114
- incentivación, incentivo, incentivar 3, I:2, I:10, I:12, I:13, I:14, I:16, I:17, I:20, I:55, I:61, I:63, I:67, I:85, I:89, I:100, I:103, I:104, I:112, I:115, I:116, I:117, I:118, I:134, I:149, I:150, I:164, I:196, I:198, I:199, I:200, I:201, I:202, I:203, I:205, I:208, I:211, I:213, I:215, I:217, I:218, I:219, I:220, I:221, I:222, I:223, I:224, I:225, I:227, I:228, I:229, I:230, I:231, I:232, I:233, I:239, I:240, I:241, I:243, I:244, I:245, I:248, I:249, I:250, I:251, I:252, I:253, I:254, I:261, II:7
- inconciencia, inconsciente I:50, I:155, II:57, II:287, II:299
- incumplimiento, incumplir, incumplido I:4, I:9, I:67, I:89, II:51, II:102, II:107, II:111, II:141, II:146, II:182, II:183, II:185, II:214, II:226
- indicadores (de las estaciones) I:103
- indisciplina I:4
- individualismo, individuo, individual, individualista I:16, I:26, I:27, I:30, I:42, I:49, I:50, I:57, I:62, I:73, I:76, I:77, I:79, I:82, I:83, I:100, I:103, I:118, I:125, I:148, I:158, I:161, I:168, I:170, I:197, I:198, I:203, I:226, I:233, I:234, I:235, II:10, II:35, II:62, II:63, II:66, II:81, II:99, II:119, II:130, II:142, II:145, II:215, II:242, II:281, II:282, II:291
- industrial I:7, I:13, I:14, I:19, I:22, I:29, I:32, I:45, I:64, I:68, I:69, I:70, I:71, I:72, I:73, I:74, I:92, I:96, I:121, I:125, I:126, I:129, I:135, I:137, I:162, I:222, II:10, II:39, II:44, II:46, II:49, II:58, II:73, II:74, II:187, II:270, II:289, II:291, II:292, II:293, II:294
- industrialización I:74, II:39
- influencia, influenciar I:13, I:45, I:68, I:69, I:79, I:111, I:112, I:113, I:207, II:45, II:139, II:239
- información, informar I:30, I:69, I:107, I:117, I:153, I:210, I:216, I:228, I:234, I:242, I:282, II:5, II:7, II:37, II:108, II:110, II:176, II:204, II:210, II:212,

- II:220, II:225, II:238, II:251, II:257, II:268, II:276, II:305, II:312
- infraestructura I:98, I:151, I:157, I:160, I:186, I:189, I:194, I:268, II:26, II:45, II:47, II:65, II:92, II:130, II:140, II:176, II:221, II:249, II:280
- ingeniero I:1, I:2, I:7, I:23, I:29, I:30, I:37, I:38, I:39, I:63, I:64, I:66, I:89, I:90, I:152, I:154, I:186, I:188, I:189, I:209, I:217, I:226, I:228, I:260, I:262, I:267, II:1, II:5, II:11, II:12, II:19, II:178, II:181, II:185, II:207, II:248, II:261, II:285, II:286, II:287, II:288, II:308, II:310, II:311, II:312
- ingreso I:14, I:15, I:16, I:18, I:19, I:52, I:80, I:91, I:105, I:135, I:140, I:147, I:152, I:153, I:154, I:164, I:165, I:166, I:167, I:171, I:172, I:173, I:174, I:179, I:180, I:181, I:183, I:184, I:185, I:186, I:187, I:190, I:191, I:193, I:196, I:199, I:202, I:213, I:214, I:215, I:218, I:222, I:223, I:240, I:241, I:242, I:244, I:249, I:252, I:254, II:22, II:24, II:25, II:26, II:28, II:29, II:30, II:36, II:37, II:38, II:39, II:40, II:41, II:42, II:43, II:44, II:47, II:49, II:65, II:67, II:79, II:92, II:104, II:105, II:112, II:113, II:116, II:140, II:141, II:145, II:149, II:178, II:181, II:194, II:195, II:196, II:202, II:204, II:211, II:218, II:225, II:230, II:245, II:246, II:260, II:263, II:268, II:270, II:273, II:275, II:280, II:287, II:288, II:290, II:291, II:294, II:297, II:306
- ingreso oportunista II:29, II:105, II:273
- iniciativa I:1, I:10, I:12, I:13, I:29, I:62, I:103, I:109, I:115, I:143, I:150, I:151, I:153, I:158, I:160, I:161, I:170, I:185, I:187, I:190, I:193, I:194, I:195, I:196, I:197, I:198, I:200, I:205, I:207, I:215, I:225, I:232, I:233, I:234, I:235, I:236, I:237, I:239, I:252, I:262, II:9, II:29, II:35, II:44, II:47, II:68, II:71, II:93, II:96, II:125, II:126, II:132, II:133, II:134, II:135, II:139, II:140, II:163, II:167, II:176, II:187, II:189, II:190, II:191, II:192, II:193, II:205, II:208, II:215, II:220, II:225, II:226, II:228, II:229, II:231, II:248, II:257, II:269, II:278, II:296
- inmigración, inmigrar, inmigrante I:32, I:36, I:242, II:113, II:297
- innovación, innovar, innovador I:70, I:85, I:90, I:91, I:153, I:156, I:162, I:165, I:170, I:173, I:174, I:175, I:178, I:180, I:191, I:192, I:194, I:203, I:221, I:234, I:236, I:237, I:239, I:246, I:249, II:14, II:38, II:41, II:73, II:144, II:225, II:230
- insostenible I:20, II:293
- institución discursiva I:82
- Instituto Lingüístico de Verano, ILV I:52, I:157, I:160, II:225, II:235, II:282
- insumo I:30, I:151, I:187, II:47, II:49, II:79, II:93, II:181, II:272, II:280, II:287, II:294
- intensivo I:84, I:97, I:98, I:113, I:182
- interacción, interactuar, interactivo I:21, I:68, I:77, I:119, I:126, I:128, I:133, I:201, I:202, I:212, I:219, I:228, I:233, I:247, I:254, II:56, II:60, II:62, II:64, II:65, II:67, II:73, II:91, II:92, II:94, II:99, II:100, II:120, II:151, II:153, II:159, II:164, II:165, II:210, II:216, II:244, II:248, II:261, II:262, II:265, II:285
- interaprendizaje I:220, I:227, I:228, I:229, I:233, I:236, I:237, I:239, I:245, I:246, I:248, I:249, I:250, I:251, II:2, II:6, II:7, II:17, II:21, II:52, II:53, II:72, II:249, II:269, II:271, II:304
- intercambio I:35, I:44, I:45, I:62, I:68, I:71, I:72, I:139, I:140, I:156, I:163, I:178, I:227, I:244, I:259, II:2, II:51, II:78, II:79, II:98, II:112, II:120, II:151,

- II:154, II:159, II:162, II:164, II:254  
intercambio monetario I:139, I:140  
intercomprensión (intercultural, intersocietal) I:89, I:91, I:92, I:220, II:54, II:199, II:299  
inter-comunal (relación, reciprocidad) I:34, I:139, I:140, I:142, I:160, I:182, I:192, II:229, II:231  
intermediario I:14, I:141, I:153, I:154, I:166, I:168, I:169, I:172, I:181, I:198, I:209, I:214, I:275, I:284, II:267  
intervención (humana) I:94, I:112, I:123, I:149, I:160  
intra-comunal (relación, reciprocidad) I:72, I:140, I:155  
intuición, intuir I:21, I:120, II:14, II:15  
inversión, invertir I:14, I:15, I:19, I:59, I:91, I:114, I:138, I:142, I:143, I:146, I:161, I:164, I:168, I:169, I:170, I:175, I:197, I:204, I:208, I:214, I:229, I:232, I:240, I:254, II:72, II:74, II:85, II:90, II:113, II:163, II:227, II:254, II:262, II:267  
investigación-acción cooperativa, IAC I:233, I:249, II:245  
investigación-acción participativa I:233, I:249  
investigación, investigar, investigador I:2, I:3, I:5, I:6, I:11, I:12, I:21, I:22, I:27, I:29, I:32, I:33, I:36, I:63, I:75, I:95, I:132, I:218, I:228, I:233, I:249, I:267, II:3, II:4, II:6, II:7, II:8, II:9, II:10, II:12, II:16, II:33, II:34, II:57, II:59, II:72, II:80, II:90, II:92, II:95, II:97, II:106, II:108, II:111, II:151, II:220, II:237, II:244, II:245, II:258, II:274, II:288, II:324  
invierno I:23, I:103, I:104, I:107, I:264, I:275, II:308, II:313  
invitación, invitar, invitado, invitante I:14, I:45, I:46, I:48, I:54, I:56, I:58, I:59, I:60, I:80, I:81, I:129, I:139, I:159, I:250, II:53, II:71, II:96, II:97, II:99, II:100, II:101, II:108, II:112, II:153, II:154, II:155, II:156, II:162, II:163, II:164, II:165, II:166, II:167, II:168, II:171, II:191, II:193, II:198, II:200, II:205, II:209, II:213, II:222, II:223, II:240, II:277, II:281, II:316  
Iquitos I:1, I:2, I:34, I:41, I:49, I:51, I:55, I:70, I:97, I:111, I:112, I:121, I:126, I:141, I:145, I:146, I:148, I:160, I:165, I:166, I:168, I:169, I:172, I:177, I:181, I:182, I:183, I:185, I:198, I:215, I:250, I:258, I:259, I:260, I:287, II:7, II:41, II:42, II:60, II:69, II:79, II:80, II:88, II:104, II:174, II:176, II:178, II:179, II:182, II:184, II:189, II:190, II:192, II:194, II:196, II:197, II:198, II:201, II:205, II:220, II:227, II:242, II:273, II:277, II:281, II:286, II:290, II:297, II:301, II:303, II:308, II:309, II:313, II:315  
irapay I:15, I:97, I:99, I:102, I:105, I:106, I:107, I:108, I:110, I:111, I:114, I:115, I:116, I:140, I:141, I:194, I:214, II:24, II:25, II:28, II:29, II:106, II:256  
irracionalidad, irracional I:88, II:216
- J**  
jefe I:20, I:67, I:82, I:83, I:121, I:122, I:129, I:267, I:269, I:270, I:272, I:273, I:274, I:275, I:276, I:278, I:279, I:280, I:281, I:283, I:284, II:74, II:96, II:108, II:140, II:146, II:217, II:218, II:259, II:267, II:319  
jerarquía, jerárquico I:32, I:38, I:66, I:67, I:117, I:119, I:238, II:50, II:51, II:57, II:73, II:96, II:118, II:137, II:138, II:146, II:158, II:187, II:216, II:254, II:259, II:262  
jornal, jornalero I:52, I:55, I:145, I:165, I:168, I:175, I:191, II:24, II:25, II:26, II:43, II:134, II:140, II:178, II:215, II:218, II:270, II:280, II:287

juicio I:3, I:8, I:29, I:135, I:282, II:18, II:30, II:97, II:144, II:145, II:200, II:207, II:236

## L

latino-americano I:10

lazos sociales I:19, I:34, I:159, I:182, II:68, II:69, II:175, II:212, II:214, II:222, II:253

lengua I:22, I:31, I:32, I:44, I:46, I:47, I:75, I:76, I:77, I:78, I:79, I:87, I:89, I:90, I:92, I:93, I:117, I:124, I:128, I:132, I:158, I:160, I:246, I:249, I:263, II:2, II:7, II:12, II:13, II:14, II:27, II:64, II:72, II:84, II:142, II:160, II:161, II:166, II:169, II:182, II:195, II:209, II:212, II:217, II:226, II:244, II:281, II:282, II:283

lenguaje I:7, I:13, I:20, I:21, I:35, I:55, I:56, I:67, I:75, I:76, I:78, I:79, I:83, I:88, I:89, I:90, I:91, I:93, I:117, I:156, I:164, I:202, I:227, I:245, I:246, I:247, I:248, I:251, I:252, I:262, II:3, II:11, II:12, II:19, II:20, II:54, II:102, II:108, II:117, II:125, II:148, II:149, II:171, II:181, II:183, II:184, II:185, II:187, II:199, II:201, II:224, II:239, II:248, II:255, II:272, II:274, II:279, II:280, II:281, II:282, II:297, II:318

ley del más fuerte I:7, II:35, II:145, II:146, II:157

leyenda I:88

ley, legal I:7, I:14, I:31, I:49, I:89, I:111, I:157, I:209, I:210, I:215, I:241, I:244, I:260, II:2, II:7, II:20, II:35, II:39, II:51, II:74, II:87, II:88, II:96, II:98, II:99, II:100, II:105, II:110, II:131, II:139, II:143, II:144, II:145, II:146, II:147, II:148, II:150, II:157, II:172, II:174, II:183, II:188, II:189, II:218, II:233, II:237, II:240, II:257, II:272, II:281, II:310, II:314, II:317, II:318, II:321, II:322, II:326

libertad condicionada II:32, II:98, II:117, II:261

libertad, libre I:7, I:8, I:18, I:19, I:20, I:22, I:32, I:62, I:67, I:77, I:81, I:92, I:117, I:118, I:119, I:122, I:123, I:124, I:129, I:137, I:147, I:150, I:155, I:158, I:161, I:168, I:185, I:189, I:190, I:191, I:192, I:205, I:214, I:229, I:231, I:234, I:235, I:236, I:237, I:238, I:239, I:244, I:245, I:250, I:253, I:254, I:268, I:269, II:1, II:2, II:3, II:6, II:10, II:19, II:20, II:32, II:33, II:35, II:45, II:48, II:51, II:55, II:63, II:66, II:74, II:81, II:82, II:89, II:92, II:96, II:97, II:98, II:100, II:107, II:117, II:119, II:120, II:121, II:123, II:124, II:125, II:127, II:129, II:131, II:142, II:143, II:144, II:151, II:152, II:153, II:156, II:157, II:159, II:165, II:170, II:171, II:182, II:188, II:191, II:193, II:209, II:210, II:213, II:214, II:216, II:219, II:221, II:222, II:223, II:224, II:227, II:237, II:249, II:253, II:254, II:255, II:256, II:257, II:258, II:260, II:261, II:263, II:264, II:268, II:285, II:288, II:290, II:292, II:294, II:295, II:296, II:297

libertad personal I:137, II:32, II:33, II:123, II:129, II:165, II:171, II:193, II:209, II:210, II:214, II:249

libido, libidinal I:135, II:61, II:72, II:91, II:262, II:263

lider I:7, I:52, I:159, II:1, II:104, II:106, II:127, II:129, II:130, II:131, II:132, II:146, II:147, II:148, II:167, II:172, II:181, II:184, II:185, II:186, II:187, II:189, II:196, II:197, II:198, II:199, II:259, II:272, II:275, II:276, II:283, II:300, II:313, II:315

límites del crecimiento I:11

literacidad I:67

lixiviación I:27

lógica de vida subjetiva I:9, I:18, I:35, I:120, I:124, I:184, I:197, I:199, I:201, I:212, II:3, II:10, II:11, II:21, II:30, II:42, II:52, II:54, II:59, II:151, II:159, II:172, II:186, II:188, II:232, II:251, II:253, II:304

lógica socio-cultural I:3, I:7, I:8, I:9, I:12, I:13, I:14, I:18, I:19, I:20, I:21, I:27, I:35, I:67, I:90, I:117, I:118, I:120, I:124, I:131, I:149, I:150, I:151, I:179, I:184, I:188, I:194, I:196, I:197, I:199, I:201, I:202, I:212, I:213, I:218, I:225, I:230, I:234, I:245, I:246, I:247, I:248, I:250, I:252

Loreto, loretano I:2, I:11, I:12, I:47, I:79, I:89, I:217, I:237, I:253, I:260, I:261, I:289, II:99, II:110, II:182, II:201, II:227, II:269, II:285, II:288, II:305, II:309, II:315, II:323

lucha I:171, I:280, II:40, II:148, II:186, II:187, II:229, II:263, II:299, II:304

lujo I:223, II:37, II:38, II:49, II:149, II:175, II:227, II:256, II:267, II:275, II:296

## M

machucador-balanceador I:128

madera, maderero, maderera, maderable I:14, I:15, I:16, I:33, I:52, I:63, I:70, I:71, I:94, I:96, I:100, I:102, I:105, I:110, I:111, I:112, I:113, I:114, I:115, I:116, I:128, I:133, I:134, I:140, I:141, I:144, I:145, I:146, I:149, I:151, I:156, I:168, I:169, I:170, I:171, I:172, I:173, I:174, I:176, I:179, I:180, I:186, I:191, I:193, I:194, I:198, I:204, I:205, I:208, I:210, I:213, I:214, I:215, I:225, I:230, I:238, I:239, I:240, I:241, I:242, I:243, I:244, I:264, I:267, I:270, I:271, I:273, I:274, I:276, I:278, I:279, I:281, I:285, I:286, I:287, I:288, I:289, I:290, I:291, II:13, II:24, II:25, II:26, II:29, II:30, II:38, II:43, II:48, II:49, II:66, II:81, II:82, II:86, II:93, II:103, II:104, II:106, II:107, II:115, II:118, II:121, II:135, II:140, II:141, II:154, II:174, II:180, II:187, II:191, II:193, II:194, II:195, II:196, II:204, II:215, II:218, II:227, II:246, II:247, II:256, II:260, II:273, II:290

madre de monte I:62, I:63, I:86, I:93, II:51, II:83, II:101, II:102, II:245

maestro I:37, I:42, I:75, I:146, I:179, II:24, II:48, II:71, II:93, II:174, II:175, II:177, II:178, II:179, II:182, II:194, II:226, II:227, II:228, II:234, II:257, II:279, II:285

magia, mágico II:77, II:266

maldad I:142, II:50, II:69, II:70, II:83, II:94, II:108, II:109, II:111, II:114, II:115, II:116, II:117, II:136, II:137

malestar I:4, I:10, I:165, II:51, II:109, II:120, II:124, II:136, II:178, II:258, II:268, II:303, II:318

maleza I:27, I:28, I:122, I:123, II:62, II:63

malversación, malversar II:177, II:180, II:203, II:204, II:217, II:267, II:269

manchal I:27, II:25, II:260

mandar, mando, mandón I:38, I:39, I:64, I:67, I:75, I:158, I:161, I:238, I:244, II:50, II:51, II:89, II:96, II:108, II:112, II:113, II:127, II:131, II:132, II:133, II:134, II:135, II:138, II:152, II:157, II:158, II:185, II:221, II:254, II:257, II:258, II:259, II:261, II:264, II:268

manejo, manejar I:11, I:13, I:16, I:24, I:27, I:28, I:29, I:30, I:48, I:50, I:61, I:65, I:66, I:73, I:76, I:79, I:81, I:82, I:83, I:84, I:87, I:88, I:90, I:91, I:92, I:94, I:100, I:103, I:115, I:116, I:118, I:121, I:123, I:132, I:149, I:156, I:167,

- I:175, I:193, I:194, I:196, I:197, I:200, I:201, I:202, I:203, I:204, I:205, I:206, I:207, I:208, I:210, I:211, I:212, I:213, I:214, I:217, I:219, I:220, I:221, I:222, I:223, I:224, I:225, I:226, I:227, I:228, I:229, I:230, I:231, I:233, I:234, I:235, I:236, I:237, I:238, I:239, I:240, I:241, I:242, I:243, I:244, I:245, I:246, I:248, I:251, I:252, I:254, I:256, I:258, I:261, I:268, I:273, I:276, II:13, II:14, II:17, II:18, II:34, II:46, II:50, II:76, II:78, II:84, II:93, II:115, II:128, II:136, II:139, II:146, II:158, II:163, II:180, II:182, II:193, II:197, II:198, II:203, II:228, II:238, II:242, II:246, II:248, II:258, II:259, II:274, II:286, II:287, II:291, II:296, II:317
- mangará I:70, I:144, II:166, II:167
- manipulación, manipular, manipulador I:14, I:16, I:24, I:63, I:229, I:230, II:10, II:38, II:131, II:276, II:294
- manufactura, manufacturado I:72
- mapacho II:124, II:158
- marco conceptual (teórico, interpretativo) I:118, II:4, II:6, II:9, II:10, II:296
- marco lógico (de los proyectos) I:253, II:198
- marco social de la palabra (comprometida) I:79, I:81, I:133, II:208, II:210, II:222, II:235, II:279
- marco teórico I:2, I:6, I:18, I:56, I:90, I:246, II:46, II:50, II:56, II:59, II:104
- marco tradicional de la palabra comprometida I:81
- marketing I:261, II:37, II:38
- masato I:58, I:95, I:122, I:127, I:129, I:139, I:155, I:174, I:175, I:231, II:62, II:71, II:78, II:79, II:83, II:98, II:99, II:153, II:155, II:156, II:161, II:209, II:261, II:281, II:316, II:318
- materia orgánica I:23, I:25
- materia prima I:69, I:116, I:123, I:126, I:132, I:176, II:149
- matrimonio, matrimonial I:34, I:46, I:51, I:129, I:216, I:222, I:242, II:59, II:60, II:68, II:88, II:89, II:111, II:116, II:118, II:154, II:162, II:213, II:234, II:239, II:240
- mayoría, mayoritario I:4, I:8, I:9, I:12, I:19, I:22, I:31, I:32, I:33, I:42, I:52, I:54, I:79, I:83, I:89, I:92, I:100, I:102, I:109, I:137, I:151, I:167, I:172, I:184, I:221, I:251, I:269, I:284, II:27, II:28, II:46, II:48, II:74, II:87, II:88, II:121, II:125, II:129, II:140, II:141, II:149, II:175, II:176, II:181, II:191, II:192, II:195, II:198, II:210, II:211, II:212, II:216, II:218, II:219, II:221, II:282, II:285, II:299, II:300, II:319
- mecanización, mecánico I:5, I:276, II:90, II:223
- medio ambiente I:11, II:3, II:65, II:187, II:189, II:193, II:205, II:267, II:291, II:296, II:308, II:309, II:324
- medio de producción II:98
- medio familiar I:64, I:65, I:66, I:76
- medio laboral I:66
- medio natural I:7, I:11, I:12, I:24, I:42, I:51, I:69, I:92, I:93, I:99, I:104, I:109, I:117, I:128, I:136, I:164, I:202, I:205, I:228, I:249, II:19, II:20, II:23, II:50, II:58, II:67, II:96, II:131, II:245, II:296
- medio rural I:13, I:201, II:8
- memoria, memorizar I:32, I:33, I:43, I:72, I:87, I:88, I:96, I:134, I:187, I:201, II:32, II:93, II:110, II:129, II:136, II:157, II:197, II:243, II:259, II:269,

II:325

menesterozo I:56, II:36, II:40, II:44, II:48, II:113, II:288

mercado I:3, I:4, I:7, I:12, I:14, I:19, I:22, I:28, I:29, I:30, I:32, I:35, I:44, I:49, I:51, I:61, I:64, I:69, I:70, I:71, I:72, I:74, I:92, I:100, I:110, I:111, I:113, I:123, I:126, I:129, I:138, I:139, I:140, I:141, I:142, I:147, I:151, I:153, I:155, I:162, I:163, I:164, I:165, I:166, I:167, I:168, I:171, I:172, I:173, I:175, I:179, I:180, I:181, I:183, I:184, I:185, I:187, I:189, I:190, I:191, I:192, I:193, I:198, I:199, I:204, I:205, I:207, I:208, I:210, I:214, I:218, I:223, I:227, I:234, I:241, I:242, I:244, I:256, I:275, I:278, I:284, I:289, II:3, II:10, II:11, II:26, II:29, II:32, II:36, II:37, II:38, II:39, II:40, II:41, II:42, II:43, II:74, II:75, II:103, II:104, II:142, II:143, II:148, II:149, II:178, II:191, II:211, II:262, II:263, II:264, II:273, II:293, II:295, II:323

mercenario I:5, I:254, II:289

mestizo I:5, I:31, I:60, I:145, I:157, I:164, I:167, I:168, I:169, II:12, II:24, II:27, II:116, II:141, II:160, II:196, II:207, II:274, II:287, II:294

método, metodología, metodológico I:18, I:21, I:188, I:189, I:199, I:200, I:201, I:206, I:211, I:213, I:216, I:217, I:218, I:220, I:225, I:228, I:229, I:230, I:231, I:233, I:234, I:238, I:249, I:250, I:251, I:253, I:254, II:3, II:8, II:9, II:10, II:11, II:12, II:18, II:23, II:34, II:46, II:54, II:198, II:199, II:200, II:285, II:287, II:324

México I:76, I:258, I:259, II:1, II:292, II:301

mezquindad, mezquino, mezquinar, mishico I:15, I:49, I:93, II:99, II:109, II:111, II:113, II:155, II:166, II:168, II:171, II:281, II:294

micorrizas I:25

microorganismos I:27

migración, migrar, migrante I:35, I:54, I:158, II:20, II:27, II:118

minga I:53, I:54, I:55, I:57, I:58, I:61, I:80, I:81, I:129, I:139, I:142, I:163, I:165, I:174, I:175, I:176, I:182, I:189, I:191, I:192, I:247, II:19, II:51, II:53, II:67, II:77, II:78, II:81, II:96, II:99, II:100, II:120, II:155, II:156, II:161, II:209, II:222, II:233, II:254, II:258, II:282

Ministro del Interior I:38

Misión, misionero I:52, I:69, I:155, I:156, I:157, I:198, II:16, II:105, II:217, II:225, II:244, II:281, II:282, II:304, II:314

mitayo, mitayar I:40, I:46, I:59, I:62, I:146, I:213, I:244, II:27, II:34, II:75, II:77, II:81, II:97, II:99, II:101, II:116, II:125, II:152, II:153, II:154, II:162, II:164, II:208, II:273, II:274, II:275, II:276, II:277, II:278, II:282

mito, mitológico I:71, I:88, II:109, II:302

moda I:70, I:127, I:138, I:155, I:166, I:167, I:172, I:173, I:223, I:242, II:38, II:42, II:103, II:113, II:120, II:252, II:273, II:274, II:284, II:288

modales, buenos modales (bosquesinos, urbanos) I:167, II:233, II:234, II:235, II:236, II:237, II:238, II:239, II:240, II:256, II:257

modelos sociales I:4

monetario, monetarización I:15, I:52, I:55, I:72, I:74, I:91, I:136, I:137, I:139, I:140, I:147, I:152, I:165, I:167, I:172, I:173, I:178, I:179, I:181, I:191, I:195, I:199, I:202, I:220, I:222, I:240, II:24, II:26, II:28, II:29, II:30, II:38, II:40, II:80, II:103, II:104, II:112, II:113, II:121, II:141, II:155, II:231, II:260, II:263, II:270, II:294, II:297

- monocultivo I:23, I:24, I:27, I:112, I:227  
 monótono II:64, II:262, II:270  
 mosaico I:25, I:27, I:93, I:101, I:104, II:260  
 motivación, motivar, motivador I:7, I:9, I:13, I:19, I:20, I:35, I:61, I:62, I:63, I:64, I:68, I:85, I:91, I:96, I:103, I:115, I:116, I:118, I:119, I:120, I:121, I:122, I:124, I:125, I:126, I:127, I:128, I:129, I:131, I:133, I:137, I:147, I:150, I:151, I:152, I:153, I:154, I:161, I:162, I:165, I:166, I:173, I:179, I:180, I:183, I:186, I:188, I:189, I:190, I:191, I:192, I:193, I:194, I:195, I:196, I:197, I:200, I:201, I:202, I:203, I:212, I:213, I:218, I:219, I:220, I:221, I:223, I:229, I:233, I:236, I:239, I:240, I:241, I:242, I:243, I:244, I:246, I:247, I:248, I:252, I:253, I:254, II:2, II:42, II:43, II:45, II:47, II:57, II:72, II:84, II:92, II:105, II:125, II:129, II:130, II:134, II:141, II:153, II:163, II:164, II:192, II:203, II:205, II:207, II:217, II:221, II:223, II:232, II:270, II:271, II:293  
 motosierra I:14, I:69, I:72, I:88, I:130, I:144, I:156, I:167, I:191, I:193, I:215, I:223, I:276, II:43, II:48, II:49, II:98, II:103, II:107, II:121, II:246, II:247, II:254  
 motricidad, motriz I:119, I:126, II:73, II:77, II:78, II:79, II:80, II:81, II:84, II:85, II:91, II:99, II:100, II:231, II:261, II:262, II:284, II:295  
 movilidad, móvil I:126, I:129, I:159, I:242, II:31, II:37, II:73, II:74, II:75, II:76, II:77, II:78, II:79, II:80, II:81, II:84, II:86, II:91, II:100, II:129, II:151, II:152, II:153, II:164, II:171, II:178, II:222, II:261, II:263, II:273  
 muerte, matar, morir I:57, I:62, I:242, I:244, II:50, II:68, II:70, II:71, II:72, II:76, II:82, II:83, II:86, II:102, II:105, II:108, II:109, II:110, II:111, II:114, II:120, II:136, II:149, II:158, II:163, II:230, II:236, II:245, II:256, II:258, II:281  
 mundialización II:142, II:145, II:291, II:298, II:300  
 municipio, municipalidad, municipal I:52, I:144, I:157, I:158, I:269, I:271, I:280, II:24, II:130, II:134, II:173, II:175, II:176, II:178, II:179, II:189, II:207, II:240, II:313

## N

- naturaleza, natural I:4, I:7, I:11, I:12, I:13, I:14, I:16, I:19, I:20, I:21, I:23, I:24, I:26, I:27, I:28, I:29, I:42, I:44, I:49, I:50, I:51, I:56, I:62, I:63, I:65, I:66, I:67, I:69, I:71, I:85, I:88, I:92, I:93, I:94, I:95, I:96, I:97, I:98, I:99, I:100, I:101, I:103, I:104, I:106, I:108, I:109, I:110, I:117, I:118, I:120, I:125, I:126, I:128, I:129, I:131, I:132, I:135, I:136, I:137, I:142, I:149, I:157, I:164, I:173, I:175, I:176, I:177, I:184, I:192, I:194, I:195, I:196, I:199, I:200, I:202, I:203, I:205, I:206, I:208, I:210, I:212, I:215, I:221, I:222, I:228, I:231, I:232, I:233, I:236, I:237, I:242, I:244, I:246, I:247, I:249, I:252, I:264, I:288, II:18, II:19, II:20, II:23, II:32, II:37, II:43, II:50, II:51, II:54, II:55, II:56, II:58, II:63, II:64, II:65, II:67, II:70, II:72, II:74, II:75, II:76, II:78, II:81, II:93, II:96, II:97, II:98, II:99, II:100, II:101, II:102, II:103, II:104, II:105, II:106, II:108, II:109, II:111, II:112, II:120, II:124, II:125, II:126, II:127, II:128, II:129, II:131, II:136, II:137, II:138, II:139, II:141, II:151, II:157, II:158, II:159, II:162, II:170, II:186, II:187, II:188, II:201, II:218, II:242, II:243, II:244, II:245, II:246, II:247, II:253, II:255, II:256, II:257, II:258, II:259, II:260, II:261, II:262, II:263, II:266, II:268, II:269, II:271, II:286, II:287, II:289, II:291, II:292, II:293, II:294, II:295,

II:296, II:300, II:307, II:324

necesidad básica II:37, II:38, II:40, II:43, II:73, II:80, II:145

necesidad, necesitado I:7, I:14, I:15, I:16, I:63, I:91, I:92, I:93, I:118, I:120, I:121, I:126, I:127, I:128, I:129, I:138, I:140, I:142, I:143, I:144, I:147, I:148, I:153, I:162, I:163, I:167, I:168, I:170, I:172, I:177, I:178, I:179, I:181, I:184, I:185, I:190, I:223, I:226, I:237, I:242, I:244, I:250, I:259, I:269, II:8, II:19, II:20, II:24, II:26, II:30, II:31, II:32, II:35, II:36, II:37, II:38, II:39, II:40, II:42, II:43, II:44, II:45, II:46, II:47, II:48, II:49, II:50, II:54, II:56, II:58, II:65, II:67, II:73, II:74, II:75, II:76, II:78, II:79, II:80, II:81, II:92, II:93, II:96, II:97, II:98, II:99, II:100, II:102, II:105, II:106, II:107, II:113, II:120, II:121, II:126, II:129, II:130, II:138, II:142, II:145, II:149, II:153, II:155, II:156, II:157, II:170, II:175, II:213, II:215, II:238, II:241, II:246, II:250, II:256, II:257, II:261, II:262, II:263, II:264, II:273, II:274, II:278, II:285, II:286, II:288, II:295, II:309, II:318

necesidad ontológica I:120, II:67, II:80, II:100, II:120, II:246, II:250, II:261, II:262, II:264, II:295

negativo, negativamente I:8, I:9, I:15, I:42, I:49, I:64, I:175, I:177, I:182, I:188, I:205, I:216, I:224, I:234, II:10, II:12, II:18, II:21, II:22, II:43, II:48, II:69, II:70, II:71, II:100, II:110, II:111, II:112, II:115, II:117, II:170, II:206, II:224, II:256, II:280, II:281, II:284

negligencia I:4, I:5

negociación, negociar, negociador I:80, I:219, I:224, II:60, II:265, II:266, II:271, II:272, II:274, II:275, II:300, II:304, II:308, II:318, II:319, II:323, II:324, II:325

neoliberal II:31, II:37, II:39, II:245, II:249, II:250, II:276, II:298

niño, niñez I:38, I:49, I:65, I:66, I:72, I:73, I:76, I:77, I:103, I:127, I:132, I:174, I:263, I:267, I:282, I:283, I:284, II:77, II:79, II:80, II:81, II:87, II:116, II:118, II:124, II:152, II:158, II:179, II:208, II:225, II:234, II:238, II:257, II:278, II:279, II:284, II:293, II:315, II:316, II:318, II:321

noción I:7, I:8, I:16, I:39, I:45, I:47, I:85, I:94, I:133, I:135, I:142, I:152, I:160, I:200, I:219, I:233, I:257, II:31, II:32, II:33, II:44, II:46, II:59, II:72, II:84, II:85, II:101, II:123, II:128, II:137, II:147, II:150, II:222, II:252, II:259, II:289, II:290, II:291, II:292, II:301

Norte I:4, I:5, I:10, I:25, I:34, I:185, I:206, I:211, I:242, I:253, I:254, II:13, II:36, II:86, II:142, II:249, II:262, II:267, II:288, II:289, II:290, II:291, II:294, II:295, II:296, II:299, II:300

nutrientes I:25, I:26, I:27, I:206, I:278, II:324

## O

objetivo I:1, I:2, I:9, I:10, I:13, I:18, I:20, I:21, I:47, I:61, I:119, I:121, I:124, I:126, I:131, I:149, I:152, I:153, I:155, I:161, I:164, I:184, I:186, I:187, I:188, I:189, I:192, I:198, I:199, I:201, I:202, I:207, I:210, I:217, I:218, I:219, I:220, I:221, I:227, I:231, I:233, I:234, I:244, I:246, I:252, I:253, I:262, I:270, I:278, II:9, II:11, II:14, II:15, II:17, II:18, II:21, II:33, II:36, II:43, II:51, II:70, II:74, II:76, II:79, II:90, II:93, II:149, II:151, II:188, II:199, II:201, II:208, II:213, II:231, II:241, II:243, II:244, II:249, II:259, II:269, II:271, II:277, II:283, II:288, II:291, II:295, II:296, II:299

objeto I:47, I:48, I:68, I:69, I:71, I:72, I:73, I:74, I:78, I:90, I:92, I:125, I:128,

I:216, II:42, II:48, II:49, II:245, II:246

obligación, obligar, obligatorio I:6, I:7, I:20, I:40, I:44, I:45, I:50, I:62, I:65, I:72, I:80, I:81, I:90, I:122, I:124, I:136, I:140, I:144, I:145, I:174, I:180, I:189, I:192, I:198, I:208, I:216, I:218, I:224, I:230, I:241, I:242, I:275, I:284, I:289, II:20, II:22, II:33, II:34, II:37, II:44, II:49, II:50, II:51, II:54, II:59, II:72, II:85, II:96, II:97, II:98, II:99, II:114, II:130, II:143, II:175, II:181, II:219, II:221, II:233, II:240, II:257, II:258, II:259, II:261, II:267, II:289, II:292, II:304, II:309, II:314, II:315

observación, observador, observar, observable I:2, I:6, I:7, I:8, I:9, I:11, I:12, I:15, I:19, I:21, I:22, I:24, I:25, I:26, I:28, I:29, I:31, I:32, I:33, I:34, I:35, I:36, I:38, I:40, I:41, I:42, I:43, I:47, I:48, I:51, I:52, I:53, I:54, I:55, I:56, I:57, I:61, I:68, I:71, I:72, I:78, I:82, I:84, I:87, I:90, I:91, I:94, I:96, I:102, I:103, I:104, I:106, I:109, I:112, I:113, I:115, I:121, I:122, I:123, I:124, I:125, I:131, I:134, I:137, I:139, I:140, I:143, I:150, I:151, I:164, I:165, I:167, I:168, I:169, I:170, I:172, I:173, I:174, I:176, I:178, I:179, I:180, I:183, I:184, I:187, I:188, I:191, I:192, I:194, I:195, I:196, I:198, I:215, I:216, I:219, I:220, I:221, I:226, I:227, I:231, I:232, I:234, I:235, I:236, I:238, I:240, I:246, I:250, I:252, I:264, II:1, II:5, II:6, II:8, II:9, II:10, II:11, II:12, II:13, II:14, II:15, II:16, II:17, II:18, II:19, II:20, II:21, II:23, II:25, II:29, II:33, II:34, II:36, II:37, II:39, II:41, II:42, II:44, II:47, II:48, II:52, II:53, II:56, II:57, II:58, II:59, II:60, II:62, II:65, II:66, II:68, II:78, II:79, II:81, II:83, II:86, II:87, II:88, II:90, II:92, II:93, II:96, II:99, II:102, II:103, II:104, II:105, II:108, II:109, II:110, II:112, II:114, II:115, II:116, II:119, II:120, II:123, II:130, II:131, II:133, II:134, II:135, II:140, II:151, II:152, II:155, II:157, II:160, II:161, II:169, II:170, II:173, II:175, II:179, II:181, II:182, II:190, II:192, II:206, II:209, II:211, II:213, II:217, II:221, II:222, II:226, II:228, II:229, II:230, II:231, II:237, II:242, II:243, II:246, II:252, II:253, II:254, II:255, II:257, II:266, II:269, II:272, II:275, II:276, II:278, II:280, II:283, II:284, II:286, II:287, II:288, II:289, II:293, II:294, II:296, II:299, II:300, II:306, II:323

obsesión, obseder, obsesivo I:4, II:92, II:157, II:290, II:295

ociosidad, ocioso I:64, I:66, I:270, II:119, II:262

ONG I:1, I:31, I:39, I:148, I:151, I:160, I:161, I:188, I:189, I:190, I:198, I:201, I:209, I:247, II:1, II:3, II:22, II:27, II:31, II:32, II:41, II:44, II:53, II:60, II:127, II:128, II:131, II:172, II:185, II:188, II:191, II:192, II:193, II:195, II:196, II:197, II:198, II:199, II:200, II:201, II:202, II:203, II:205, II:206, II:207, II:213, II:216, II:219, II:221, II:225, II:251, II:264, II:274, II:275, II:285

ontológico I:120

operaciones I:13, I:20, I:118, I:119, I:121, I:122, I:123, I:132, I:179, I:196, I:197, I:212, I:236, I:237, I:239, I:246, I:282, II:78, II:92

operativo I:3, I:7, I:89, I:135, I:211, I:218, I:246, I:253, I:279, II:2, II:3, II:9, II:21, II:22, II:53, II:287

oportunismo, oportunista I:184, I:185, I:191, I:213, I:214, I:221, I:228, I:242, I:252, II:29, II:30, II:38, II:45, II:77, II:99, II:105, II:145, II:156, II:159, II:180, II:216, II:228, II:261, II:264, II:273, II:278, II:280

oración I:62, I:67, I:76, I:77, I:85, I:87, I:92, I:132, II:14, II:70, II:101, II:103,

II:124, II:136, II:138, II:151, II:158, II:169, II:244, II:258, II:259, II:292  
 oralidad, oral I:32, I:67, I:69, I:79, I:80, I:89, I:156, I:250, II:16, II:94, II:95,  
 II:107, II:124, II:131, II:162, II:183, II:185, II:199, II:204, II:232, II:239,  
 II:240, II:283  
 organismo financiero, organización financiera I:3, I:10, II:53, II:185, II:197,  
 II:200, II:206  
 organización, organizativo I:3, I:7, I:10, I:14, I:32, I:36, I:44, I:45, I:53, I:54, I:60,  
 I:61, I:62, I:66, I:69, I:84, I:136, I:142, I:143, I:151, I:154, I:157, I:158,  
 I:160, I:161, I:163, I:166, I:182, I:190, I:202, I:206, I:209, I:228, I:254,  
 I:268, II:1, II:2, II:3, II:14, II:22, II:53, II:81, II:91, II:104, II:106, II:123,  
 II:126, II:127, II:131, II:139, II:147, II:148, II:160, II:161, II:162, II:172,  
 II:178, II:181, II:183, II:184, II:185, II:186, II:187, II:188, II:189, II:190,  
 II:191, II:193, II:196, II:197, II:198, II:199, II:201, II:202, II:203, II:207,  
 II:208, II:211, II:216, II:217, II:218, II:220, II:223, II:224, II:225, II:230,  
 II:231, II:232, II:251, II:257, II:267, II:268, II:269, II:284, II:287  
 orgullo, orgulloso I:5, I:28, I:29, I:68, I:159, I:239, II:20, II:68, II:78, II:119,  
 II:299  
 origen I:1, I:13, I:23, I:25, I:32, I:42, I:69, I:70, I:71, I:82, I:83, I:92, I:128, I:152,  
 I:158, II:16, II:57, II:69, II:70, II:88, II:96, II:103, II:108, II:116, II:124,  
 II:185, II:196, II:223, II:224, II:244, II:258, II:281  
 ORPIO, Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Oriente II:184,  
 II:189, II:190, II:192, II:194, II:195, II:196, II:197, II:198, II:202, II:205,  
 II:207, II:211

## P

padre I:36, I:37, I:41, I:42, I:43, I:45, I:49, I:57, I:62, I:76, I:77, I:103, I:130,  
 I:139, I:147, I:148, I:225, I:243, I:269, I:279, II:27, II:51, II:68, II:76, II:77,  
 II:87, II:88, II:89, II:90, II:96, II:110, II:111, II:113, II:116, II:117, II:118,  
 II:119, II:152, II:158, II:159, II:162, II:225, II:226, II:228, II:229, II:232,  
 II:233, II:235, II:236, II:240, II:254, II:255, II:256, II:257, II:281, II:284  
 pago, pagar I:15, I:46, I:55, I:59, I:60, I:61, I:62, I:67, I:72, I:73, I:80, I:105,  
 I:145, I:146, I:151, I:160, I:163, I:164, I:165, I:167, I:168, I:169, I:171,  
 I:172, I:177, I:178, I:179, I:181, I:182, I:191, I:192, I:194, I:205, I:206,  
 I:207, I:208, I:209, I:219, I:221, I:223, I:228, I:266, I:268, I:270, I:275,  
 I:277, I:278, I:279, I:281, I:282, I:285, II:37, II:68, II:71, II:73, II:74, II:88,  
 II:107, II:108, II:109, II:111, II:121, II:124, II:129, II:130, II:134, II:136,  
 II:140, II:149, II:153, II:154, II:155, II:162, II:164, II:166, II:167, II:173,  
 II:178, II:181, II:192, II:194, II:195, II:201, II:204, II:223, II:230, II:270,  
 II:273, II:275, II:277, II:287, II:294, II:315, II:324  
 Pago por Servicio Ambiental I:205, I:261  
 paisaje I:24, I:25, I:98, I:101, II:296  
 palabreo, palabrería II:149, II:169, II:266  
 parentesco, pariente I:34, I:39, I:46, I:51, I:53, I:54, I:56, I:57, I:59, I:62, I:74,  
 I:84, I:103, I:138, I:139, I:141, I:168, I:216, II:5, II:19, II:50, II:51, II:60,  
 II:69, II:79, II:86, II:97, II:116, II:118, II:152, II:154, II:162, II:163, II:169,  
 II:175, II:213, II:222, II:233, II:234, II:236, II:238, II:253, II:254, II:255,  
 II:256, II:264, II:292, II:298, II:299  
 participación, participativo I:55, I:56, I:58, I:80, I:83, I:84, I:151, I:152, I:159,

- I:179, I:182, I:187, I:188, I:189, I:195, I:231, I:234, I:236, I:246, I:249,  
 I:250, II:2, II:3, II:7, II:29, II:40, II:48, II:85, II:125, II:130, II:156, II:162,  
 II:168, II:172, II:176, II:182, II:189, II:191, II:198, II:199, II:200, II:219,  
 II:223, II:224, II:226, II:228, II:230, II:232, II:257, II:270, II:285, II:287,  
 II:298, II:311, II:323
- partido (político), partidario II:172, II:174, II:216
- pastor (evangélico) I:41, I:159, II:134, II:137, II:158, II:211, II:225
- paternalismo, paternalista I:229, I:230, II:44, II:47, II:92, II:181, II:187, II:231,  
 II:278
- patrón I:30, I:37, I:95, I:98, I:99, I:125, I:141, I:145, I:157, I:158, I:162, I:163,  
 I:164, I:166, I:167, I:168, I:169, I:189, I:198, I:226, I:264, I:266, I:268,  
 I:275, I:277, I:283, II:27, II:106, II:116, II:128, II:129, II:135, II:139,  
 II:154, II:218, II:234, II:240, II:246
- patrón de siembra I:125, I:226
- pelea, pelear II:59, II:62, II:155, II:326
- pena, penoso I:7, I:31, I:57, I:58, I:87, I:148, I:175, I:224, I:232, II:64, II:78, II:91,  
 II:220, II:313
- pensión II:38
- peón, peonazgo I:4, I:63, II:69, II:300
- percepción, percibir I:3, I:12, I:13, I:15, I:30, I:114, I:137, I:155, I:176, I:196,  
 I:220, I:232, I:234, I:242, II:16, II:18, II:50, II:53, II:63, II:64, II:75, II:76,  
 II:91, II:103, II:115, II:130, II:170, II:180, II:228, II:243, II:287, II:306,  
 II:307, II:310, II:318, II:321, II:325, II:326
- pérdida I:49, I:82, I:99, I:104, I:196, I:203, I:222, I:231, I:247, II:182, II:262,  
 II:280
- periferia (de la ciudad) I:36
- Perú, peruano, peruanidad I:1, I:4, I:5, I:8, I:10, I:11, I:12, I:23, I:29, I:32, I:36,  
 I:37, I:54, I:79, I:82, I:98, I:188, I:207, I:209, I:210, I:253, I:256, I:257,  
 I:260, I:262, I:271, II:1, II:6, II:7, II:20, II:22, II:25, II:34, II:88, II:110,  
 II:112, II:147, II:150, II:182, II:184, II:185, II:242, II:255, II:269, II:272,  
 II:274, II:275, II:284, II:289, II:290, II:297, II:298, II:299, II:300, II:301,  
 II:304, II:305, II:309, II:310, II:312, II:313, II:314, II:315, II:316, II:317,  
 II:318, II:320, II:323, II:326, II:327
- pescar, pescador I:16, I:22, I:40, I:50, I:60, I:66, I:70, I:71, I:73, I:74, I:92,  
 I:93, I:98, I:99, I:101, I:102, I:104, I:105, I:107, I:110, I:111, I:114, I:120,  
 I:126, I:129, I:133, I:134, I:139, I:140, I:141, I:143, I:144, I:145, I:146,  
 I:148, I:174, I:178, I:181, I:182, I:183, I:187, I:191, I:193, I:213, I:215,  
 I:217, I:218, I:221, I:231, I:263, I:264, I:267, I:268, I:270, II:24, II:25,  
 II:26, II:27, II:28, II:29, II:38, II:42, II:51, II:63, II:64, II:67, II:68, II:75,  
 II:76, II:77, II:78, II:79, II:81, II:83, II:84, II:85, II:93, II:96, II:97, II:99,  
 II:101, II:102, II:104, II:116, II:118, II:121, II:125, II:128, II:133, II:152,  
 II:159, II:162, II:164, II:191, II:193, II:194, II:208, II:245, II:260, II:261,  
 II:273, II:312
- pintura I:75, I:127, II:229
- placer, placentero I:56, I:57, I:58, I:61, I:126, I:127, I:129, I:130, I:133, I:134,  
 I:153, I:224, I:240, I:241, I:244, I:252, II:8, II:15, II:31, II:62, II:64, II:68,  
 II:72, II:73, II:75, II:76, II:78, II:79, II:80, II:81, II:84, II:90, II:91, II:92,

- II:94, II:113, II:117, II:153, II:170, II:171, II:261, II:262, II:263, II:270,  
II:271, II:294
- pluri-actividad, pluri-activo I:16, I:65, I:101, I:102, I:103, I:133, I:150, I:181,  
I:184, I:185, I:192, I:193, I:196, II:237, II:256, II:260, II:285, II:297
- pluri-capacidad, pluri-capaz I:65, I:102, I:103, II:237, II:256, II:260, II:261, II:297
- plurivalente I:65, II:123
- plusvalía I:90, I:91
- pobreza, pobre I:10, I:14, I:23, I:24, I:25, I:27, I:28, I:29, I:30, I:49, I:136, I:152,  
I:184, I:186, I:205, I:229, I:231, II:30, II:36, II:38, II:39, II:40, II:41, II:43,  
II:44, II:47, II:48, II:74, II:80, II:143, II:149, II:150, II:181, II:262, II:263,  
II:274, II:278, II:279, II:287, II:289, II:290, II:297, II:300, II:306, II:308,  
II:313
- poder de mando I:158, II:50, II:51, II:96, II:138, II:158
- poder (económico, político, social) I:14, I:68, I:136, I:137, I:142, I:154, I:189,  
I:220, I:237, I:269, II:21, II:22, II:44, II:51, II:71, II:88, II:108, II:137,  
II:138, II:143, II:144, II:146, II:147, II:148, II:149, II:150, II:173, II:176,  
II:183, II:187, II:206, II:226, II:228, II:265, II:266, II:267, II:268, II:275,  
II:279, II:288, II:292, II:295, II:305, II:310, II:314, II:324
- policía I:37, I:38, I:41, I:280, II:24, II:87, II:96, II:110, II:134, II:145, II:182,  
II:238, II:239, II:241, II:267
- policultivo I:27, I:28, I:30, I:222, I:227, II:25, II:27
- política, político I:1, I:2, I:3, I:4, I:5, I:7, I:9, I:13, I:14, I:16, I:19, I:21, I:22, I:29,  
I:35, I:36, I:39, I:52, I:53, I:62, I:68, I:117, I:118, I:136, I:189, I:192, I:197,  
I:198, I:204, I:205, I:229, I:230, I:232, I:253, I:266, II:1, II:2, II:3, II:8, II:9,  
II:11, II:12, II:16, II:18, II:20, II:21, II:22, II:30, II:31, II:34, II:35, II:36,  
II:37, II:39, II:40, II:41, II:42, II:44, II:52, II:121, II:123, II:127, II:128,  
II:138, II:142, II:143, II:144, II:145, II:146, II:147, II:148, II:149, II:150,  
II:172, II:173, II:174, II:176, II:180, II:181, II:182, II:183, II:184, II:185,  
II:186, II:187, II:188, II:190, II:199, II:206, II:207, II:216, II:219, II:221,  
II:240, II:249, II:259, II:265, II:266, II:267, II:268, II:269, II:270, II:271,  
II:274, II:276, II:282, II:283, II:284, II:285, II:286, II:290, II:291, II:292,  
II:294, II:295, II:297, II:298, II:299, II:300, II:304, II:305, II:309
- posesión, poseer I:15, I:24, I:71, I:73, I:74, I:263, II:97, II:227, II:245, II:254,  
II:312, II:313, II:321, II:325
- posición (social) I:37, I:247
- positivo, positivamente I:3, I:4, I:5, I:7, I:9, I:10, I:16, I:30, I:37, I:42, I:49, I:50,  
I:51, I:91, I:115, I:150, I:155, I:156, I:173, I:183, I:188, I:199, I:202, I:211,  
I:212, I:224, I:228, I:229, I:230, I:244, I:254, I:285, II:3, II:17, II:20, II:35,  
II:43, II:45, II:48, II:110, II:117, II:120, II:158, II:163, II:170, II:171,  
II:172, II:175, II:177, II:181, II:182, II:210, II:222, II:224, II:238, II:269,  
II:271, II:275, II:280, II:281, II:288, II:289, II:297, II:299, II:307, II:311
- potencial regenerativo (natural) I:100
- potencial (social, socio-cultural) I:10, I:230, I:238, I:243, II:295
- prácticas depredadoras I:13, II:106
- praxis, práctica, práctico I:12, I:13, I:17, I:22, I:23, I:24, I:28, I:30, I:32, I:48, I:49,  
I:58, I:60, I:70, I:84, I:85, I:86, I:88, I:90, I:91, I:93, I:110, I:134, I:149,  
I:159, I:162, I:163, I:176, I:177, I:185, I:188, I:192, I:202, I:208, I:211,

- I:220, I:222, I:223, I:225, I:229, I:230, I:231, I:233, I:234, I:236, I:238, I:239, I:246, I:248, I:249, I:250, II:2, II:3, II:9, II:12, II:13, II:15, II:16, II:17, II:19, II:20, II:32, II:33, II:39, II:51, II:52, II:53, II:54, II:64, II:92, II:94, II:97, II:98, II:99, II:101, II:103, II:104, II:106, II:117, II:123, II:124, II:127, II:129, II:131, II:142, II:144, II:145, II:149, II:150, II:157, II:159, II:160, II:169, II:170, II:171, II:172, II:173, II:179, II:180, II:183, II:190, II:193, II:199, II:200, II:211, II:213, II:215, II:218, II:222, II:224, II:230, II:231, II:232, II:236, II:237, II:240, II:243, II:244, II:246, II:248, II:250, II:254, II:257, II:264, II:269, II:272, II:275, II:277, II:279, II:282, II:283, II:284, II:285, II:287, II:290, II:295, II:296, II:298, II:299, II:304, II:310, II:327
- predicador, predicar I:7, I:29, I:52, I:84, I:157, I:160, I:269, II:28, II:106, II:136, II:138, II:225, II:236, II:249, II:262, II:280, II:281, II:282, II:284, II:298
- preferencia I:16, I:28, I:63, I:102, I:162, I:172, I:174, I:183, I:192, I:223, I:227, I:229, I:235, II:8, II:45, II:79, II:144, II:148, II:174, II:215, II:235, II:242, II:261, II:270, II:271, II:280
- prejuicio, prejuicioso I:3, I:8, I:9, I:13, I:18, I:22, I:28, I:30, I:35, I:37, I:212, I:229, I:230, I:262, II:11, II:12, II:15, II:16, II:17, II:18, II:21, II:35, II:43, II:74, II:143, II:144, II:158, II:160, II:275, II:282, II:286, II:287, II:288, II:292, II:304
- prensa I:69, I:291, II:144, II:267
- presidente I:37, I:44, I:82, I:84, I:133, I:145, I:157, I:166, I:169, I:269, I:271, I:278, I:280, I:282, I:285, II:26, II:96, II:123, II:132, II:134, II:135, II:139, II:140, II:141, II:146, II:149, II:174, II:179, II:183, II:184, II:189, II:191, II:192, II:194, II:196, II:197, II:198, II:202, II:203, II:204, II:205, II:207, II:209, II:212, II:217, II:218, II:221, II:224, II:229, II:230, II:257, II:258, II:266, II:267, II:276, II:277, II:307, II:312, II:313, II:314, II:315, II:317, II:318, II:322, II:323, II:326
- préstamo, prestar I:55, I:68, I:74, I:163, I:165, I:170, I:179, I:180, I:185, I:189, I:190, I:191, I:192, I:193, I:198, I:199, I:200, I:203, I:204, I:205, I:208, I:213, I:221, I:226, I:251, I:270, I:273, I:276, I:278, I:279, II:43, II:77, II:97, II:98, II:100, II:107, II:111, II:113, II:121, II:129, II:132, II:153, II:173, II:174, II:190, II:192, II:195, II:202, II:204, II:206, II:217, II:230, II:239, II:254, II:260, II:279
- prestigio I:14, I:28, I:29, I:56, I:58, I:59, I:60, I:84, I:121, I:122, I:127, I:139, I:142, I:143, I:152, I:156, I:159, I:160, I:161, I:166, I:192, I:247, II:18, II:86, II:101, II:108, II:112, II:113, II:124, II:125, II:126, II:127, II:131, II:132, II:134, II:136, II:137, II:138, II:139, II:157, II:159, II:218, II:230, II:231, II:259, II:288
- primitivo I:23, I:28, I:44, II:31, II:298
- principio I:11, I:41, I:53, I:55, I:59, I:60, I:98, I:164, I:165, I:171, I:179, I:181, I:189, I:211, I:212, I:224, I:225, I:227, I:244, I:253, I:254, I:262, I:268, I:269, I:282, I:289, II:4, II:15, II:17, II:19, II:33, II:35, II:39, II:98, II:107, II:110, II:117, II:124, II:125, II:132, II:142, II:151, II:153, II:157, II:159, II:160, II:162, II:163, II:165, II:170, II:171, II:173, II:190, II:209, II:210, II:216, II:217, II:219, II:221, II:222, II:223, II:224, II:227, II:232, II:257, II:260, II:262, II:270, II:289, II:322, II:326

- priorización, prioritario, priorizar, prioridad I:5, I:9, I:20, I:24, I:35, I:63, I:91, I:113, I:119, I:120, I:122, I:123, I:133, I:134, I:135, I:136, I:151, I:179, I:196, I:197, I:212, I:236, I:239, I:240, I:241, I:248, II:41, II:45, II:65, II:67, II:92, II:149, II:184, II:215, II:258, II:280, II:290
- privilegio, privilegiar, privilegiado I:4, I:14, I:19, I:136, I:154, I:165, I:170, I:172, I:185, I:218, I:238, I:290, II:17, II:37, II:57, II:89, II:124, II:144, II:145, II:149, II:176, II:227, II:249, II:290, II:292, II:298, II:299, II:300
- proceso (social, de sociedad, de proyecto) I:199, II:15, II:187
- proceso técnico I:5, I:174, II:50
- producción doméstica I:139, I:148
- producción, producto, productivo, productividad, productivista I:1, I:3, I:11, I:14, I:16, I:19, I:21, I:22, I:25, I:27, I:28, I:29, I:30, I:34, I:43, I:45, I:46, I:49, I:51, I:52, I:53, I:55, I:56, I:57, I:59, I:60, I:61, I:62, I:65, I:66, I:67, I:68, I:69, I:70, I:71, I:73, I:78, I:80, I:81, I:85, I:88, I:89, I:91, I:92, I:94, I:99, I:104, I:108, I:109, I:111, I:114, I:115, I:116, I:121, I:122, I:125, I:126, I:128, I:130, I:133, I:134, I:135, I:137, I:138, I:139, I:140, I:141, I:142, I:144, I:145, I:146, I:148, I:151, I:152, I:153, I:154, I:155, I:156, I:161, I:162, I:163, I:164, I:165, I:166, I:169, I:170, I:172, I:173, I:174, I:175, I:176, I:177, I:178, I:179, I:180, I:181, I:183, I:184, I:185, I:186, I:187, I:189, I:190, I:191, I:192, I:193, I:194, I:195, I:197, I:198, I:199, I:202, I:203, I:204, I:205, I:206, I:207, I:208, I:210, I:214, I:215, I:217, I:221, I:222, I:223, I:225, I:228, I:229, I:231, I:232, I:236, I:237, I:238, I:239, I:240, I:241, I:242, I:243, I:250, I:252, I:254, I:262, I:267, I:268, I:277, I:278, II:3, II:5, II:7, II:12, II:14, II:17, II:18, II:24, II:25, II:26, II:27, II:28, II:36, II:38, II:40, II:41, II:51, II:54, II:57, II:59, II:65, II:67, II:68, II:73, II:74, II:79, II:80, II:84, II:85, II:86, II:93, II:94, II:97, II:98, II:99, II:101, II:103, II:107, II:112, II:113, II:114, II:117, II:118, II:125, II:128, II:129, II:137, II:138, II:140, II:143, II:152, II:154, II:156, II:157, II:162, II:163, II:164, II:174, II:178, II:179, II:180, II:181, II:185, II:186, II:189, II:212, II:218, II:222, II:225, II:231, II:246, II:247, II:252, II:253, II:260, II:261, II:262, II:266, II:273, II:274, II:278, II:280, II:287, II:289, II:291, II:292, II:293, II:294, II:296
- producción sostenible I:14, I:217
- productos (o bienes) industriales I:32, I:69, I:71, I:72, I:73, I:74, I:125, I:162, II:270, II:289
- profesional I:1, I:6, I:7, I:8, I:19, I:38, I:47, I:64, I:65, I:75, I:89, I:90, I:208, I:209, I:212, I:220, I:227, I:228, I:229, I:230, I:232, I:233, I:245, I:246, I:247, I:248, I:249, I:252, I:253, I:254, I:271, I:273, I:274, II:5, II:7, II:8, II:9, II:11, II:16, II:17, II:18, II:19, II:20, II:21, II:22, II:64, II:90, II:119, II:226, II:238, II:239, II:248, II:249, II:256, II:269, II:285, II:286, II:288, II:304, II:318
- Programa MAB, el Hombre y la Biósfera I:11
- progreso, progresar I:1, I:3, I:5, I:10, I:15, I:21, I:29, I:37, I:160, I:207, I:224, I:231, II:10, II:12, II:18, II:21, II:31, II:38, II:151, II:173, II:250, II:262, II:266, II:287, II:289, II:290, II:291, II:294, II:295, II:296, II:318
- promesa, prometer I:123, I:185, II:65, II:69, II:111, II:146, II:147, II:149, II:173, II:174, II:177, II:182, II:183, II:185, II:267, II:275, II:320, II:322

- promoción, promover, promotor I:1, I:7, I:37, I:39, I:63, I:64, I:66, I:81, I:89, I:90, I:91, I:139, I:151, I:152, I:153, I:154, I:161, I:163, I:180, I:185, I:186, I:187, I:188, I:198, I:199, I:200, I:201, I:202, I:203, I:209, I:210, I:212, I:213, I:214, I:217, I:218, I:219, I:220, I:225, I:226, I:227, I:228, I:229, I:231, I:232, I:233, I:234, I:235, I:236, I:237, I:238, I:239, I:240, I:242, I:243, I:244, I:245, I:246, I:247, I:249, I:250, I:251, I:253, I:254, I:260, II:2, II:9, II:12, II:13, II:17, II:22, II:28, II:32, II:35, II:37, II:38, II:39, II:41, II:42, II:44, II:45, II:46, II:48, II:51, II:52, II:65, II:67, II:71, II:73, II:92, II:119, II:123, II:127, II:128, II:129, II:135, II:139, II:172, II:183, II:195, II:198, II:199, II:200, II:201, II:207, II:219, II:220, II:221, II:222, II:223, II:225, II:228, II:231, II:232, II:248, II:261, II:269, II:270, II:274, II:279, II:280, II:283, II:286, II:306
- PRONAA II:178, II:179, II:180, II:181, II:279
- propaganda I:5, I:37, I:47, I:49, I:50, I:143, I:157, II:178, II:179, II:180, II:181, II:279
- propiedades positivas (de la sociedad bosquesina) I:211
- propiedad, propietario I:19, I:24, I:71, I:72, I:73, I:74, I:108, I:116, I:143, I:175, I:176, I:191, I:194, I:211, I:222, I:240, I:252, II:27, II:32, II:48, II:49, II:54, II:58, II:111, II:113, II:121, II:128, II:137, II:138, II:142, II:144, II:160, II:172, II:177, II:181, II:186, II:187, II:224, II:239, II:240, II:265
- propio (lo propio) II:186, II:224, II:251
- proselitista I:52
- protestante I:52, I:53, II:28
- protesta, protestar I:78, I:215, I:278, II:13, II:146, II:147, II:148, II:150, II:181, II:182, II:183, II:185, II:186, II:258, II:265, II:266, II:267, II:268, II:298, II:316
- provocación, provocar, provocador I:58, I:60, I:85, I:130, I:147, I:155, I:159, I:160, I:161, I:193, I:200, I:206, II:60, II:90, II:95, II:99, II:117, II:132, II:134, II:154, II:156, II:165, II:166, II:168, II:193, II:194, II:209, II:235, II:322
- proyecto alternativo I:17, I:208, I:211, I:212, I:253, I:254, II:279
- proyectos (de desarrollo) I:1, I:14, I:151, I:152, I:153, I:154, I:186, I:188, I:198, I:211, I:213, I:220, I:237, I:251, I:254, I:258, II:8, II:12, II:22, II:31, II:36, II:41, II:42, II:43, II:45, II:46, II:54, II:59, II:65, II:67, II:73, II:74, II:146, II:206, II:247, II:251, II:262, II:270, II:286, II:301
- publicidad, publicitario I:4, I:37, I:49, I:50, I:89, I:143, II:37, II:38, II:146, II:294
- pucuna I:71
- pueblo indígena I:7, I:23, I:24, I:27, I:29, I:31, I:32, I:33, I:40, I:44, I:45, I:46, I:47, I:60, I:71, I:88, I:93, I:158, I:209, I:210, I:258, I:260, I:288, I:289, II:2, II:4, II:20, II:95, II:142, II:160, II:161, II:170, II:181, II:184, II:185, II:187, II:188, II:194, II:201, II:223, II:234, II:235, II:244, II:259, II:272, II:281, II:283, II:284, II:292, II:293, II:298, II:299, II:307, II:309, II:315, II:318, II:321, II:322, II:325
- puritano II:262, II:270
- purma I:15, I:23, I:25, I:26, I:30, I:43, I:93, I:94, I:96, I:97, I:99, I:101, I:102, I:105, I:106, I:108, I:109, I:112, I:115, I:116, I:142, I:172, I:176, I:177, I:193, I:195, I:196, I:200, I:203, I:205, I:208, I:214, I:216, I:219, I:221,

I:222, I:223, I:224, I:226, I:227, I:232, I:235, I:236, I:237, I:239, I:240,  
I:263, I:287, II:5, II:7, II:53, II:113, II:128, II:260, II:277, II:279

## Q

quemar, quemar I:22, I:23, I:25, I:26, I:74, I:85, I:86, I:131, I:132, I:290, II:63,  
II:260, II:309

## R

raciocinio, raciocinar I:89, I:244, I:249, II:206, II:210, II:224, II:293

racionalidad, racional I:12, I:13, I:18, I:19, I:27, I:28, I:29, I:30, I:50, I:51, I:65,  
I:67, I:69, I:88, I:90, I:164, I:212, I:226, I:227, I:229, I:248, I:249, I:251,  
II:11, II:19, II:20, II:22, II:40, II:41, II:42, II:43, II:54, II:58, II:94, II:105,  
II:128, II:131, II:213, II:216, II:253, II:288, II:290, II:291, II:304, II:325

racionalidad universal II:43

racionalización, racionalizar I:54, I:55, I:191, I:229, II:99

racista II:16, II:200, II:267

rasgos positivos (de la sociedad bosquesina) I:150

realidad, real, realista, realismo I:2, I:3, I:5, I:6, I:8, I:9, I:15, I:18, I:19, I:21, I:22,  
I:30, I:33, I:41, I:44, I:47, I:49, I:50, I:89, I:92, I:120, I:121, I:135, I:144,  
I:156, I:159, I:186, I:199, I:209, I:211, I:218, I:220, I:229, I:231, I:235,  
I:236, I:237, I:241, I:246, I:250, I:253, I:258, I:262, I:270, I:272, II:3, II:9,  
II:11, II:12, II:13, II:14, II:16, II:17, II:18, II:19, II:21, II:30, II:32, II:33,  
II:34, II:35, II:43, II:44, II:46, II:48, II:49, II:50, II:52, II:53, II:54, II:57,  
II:58, II:99, II:105, II:106, II:113, II:114, II:117, II:120, II:123, II:126,  
II:127, II:128, II:132, II:135, II:136, II:139, II:140, II:142, II:144, II:145,  
II:148, II:150, II:160, II:161, II:164, II:168, II:169, II:176, II:179, II:186,  
II:187, II:188, II:190, II:191, II:193, II:198, II:204, II:211, II:215, II:216,  
II:219, II:220, II:221, II:223, II:224, II:227, II:229, II:236, II:252, II:265,  
II:267, II:269, II:280, II:282, II:283, II:285, II:286, II:287, II:288, II:296,  
II:297, II:298, II:308

realidad socio-cultural I:2, I:3, I:8, I:33, I:120, II:16, II:186, II:236, II:286, II:287,  
II:288

reciprocidad I:16, I:44, I:53, I:54, I:55, I:60, I:62, I:72, I:74, I:93, I:136, I:137,  
I:139, I:145, I:146, I:147, I:159, I:164, I:178, I:179, I:201, I:225, I:228,  
I:251, II:6, II:7, II:15, II:32, II:50, II:52, II:53, II:69, II:70, II:72, II:96,  
II:97, II:98, II:99, II:100, II:101, II:102, II:103, II:104, II:106, II:107,  
II:108, II:109, II:110, II:111, II:112, II:113, II:115, II:116, II:117, II:118,  
II:120, II:121, II:123, II:124, II:125, II:129, II:133, II:136, II:138, II:152,  
II:153, II:157, II:159, II:163, II:164, II:170, II:171, II:180, II:209, II:210,  
II:213, II:222, II:224, II:231, II:237, II:245, II:254, II:255, II:256, II:259,  
II:264, II:285, II:292, II:295, II:297, II:298, II:299

reclamo, reclamar I:157, I:176, I:282, II:66, II:92, II:139, II:166, II:177, II:188,  
II:189, II:190, II:215, II:271, II:290, II:321

recolección, recolectar, recolector I:6, I:22, I:50, I:60, I:73, I:74, I:98, I:102, I:105,  
I:170, I:217, I:218, I:221, I:240, II:28, II:29, II:101, II:162, II:245

recompensa, recompensar I:186, I:200, I:203, I:205, I:206, I:207, I:208, I:209,  
I:210, I:211, I:213, I:214, I:216, I:217, I:219, I:220, I:221, I:222, I:223,  
I:225, I:229, I:230, I:231, I:233, I:241, I:242, I:245, I:249, I:250, I:251,  
I:252, I:253, II:111, II:112, II:116, II:117, II:153, II:158, II:159, II:167,

- II:225, II:242, II:275, II:277, II:279
- recurso natural I:4, I:11, I:12, I:13, I:14, I:16, I:27, I:29, I:42, I:44, I:66, I:92, I:93, I:94, I:95, I:96, I:98, I:100, I:101, I:103, I:110, I:117, I:175, I:176, I:195, I:196, I:200, I:205, I:208, I:232, I:233, I:252, II:97, II:101, II:103, II:104, II:105, II:127, II:128, II:129, II:186, II:187, II:201, II:218, II:244, II:245, II:246, II:247, II:253, II:255, II:256, II:257, II:261, II:263, II:287, II:291, II:292, II:294, II:296, II:307
- recursos financieros I:9, I:11, I:12, I:178, II:174, II:194, II:203, II:227, II:272
- recursos genéticos I:11, I:206
- REDD I:207, I:208, I:209, I:210, I:211, I:223, I:260, II:12
- red (social, de relaciones sociales) I:35, II:71, II:263
- redundancia, redundante I:21, II:17, II:215
- reflexión, reflexivo, reflexionar I:1, I:4, I:6, I:15, I:16, I:19, I:43, I:48, I:76, I:83, I:136, I:183, I:195, I:232, I:235, I:249, I:253, I:254, I:262, I:268, II:15, II:20, II:22, II:34, II:55, II:104, II:160, II:171, II:185, II:187, II:193, II:213, II:216, II:220, II:275, II:284, II:286, II:287, II:289, II:297, II:310
- reforestación, reforestar I:97, I:108, I:109, I:115, I:148, I:149, I:177, I:186, I:193, I:194, I:195, I:200, I:203, I:204, I:205, I:207, I:208, I:214, I:215, I:216, I:219, I:222, I:223, I:224, I:225, I:226, I:227, I:230, I:232, I:235, I:236, I:237, I:238, I:239, I:240, II:7, II:42, II:277, II:279, II:306
- regeneración asistida I:108
- regeneración, regenerar (la fertilidad, el bosque) I:23, I:25, I:26, I:28, I:30, I:97, I:100, I:108, I:176, I:177, I:194, I:207, I:215, I:221, I:222, I:223, I:226, I:229, I:244, II:183, II:247, II:291, II:296
- regidor, regidora (municipal) I:53, II:173, II:174, II:175
- reglas (del juego, de conducta) I:16, I:38, I:39, I:40, I:41, I:42, I:44, I:77, I:121, I:154, I:179, I:224, II:16, II:88, II:105, II:161, II:234, II:235, II:238, II:239, II:240, II:257
- reivindicación, reivindicar, reivindicativo I:9, I:190, II:2, II:35, II:92, II:147, II:160, II:181, II:187, II:188, II:191, II:251, II:299, II:317
- relación compleja (personal, discursiva, social) I:46, II:245
- relaciones de parentesco I:34, I:54, I:62, I:139, I:216, II:5, II:19, II:213, II:234, II:254
- relación social (personal y compleja, formal e impersonal) I:37, I:38, I:39, I:40, I:42, I:44, I:45, I:47, I:48, I:49, I:78, I:144, I:201, I:246, II:33, II:66, II:67, II:70, II:101, II:113, II:233, II:239, II:240
- relato (mítico) I:69, I:71, II:169, II:281
- religión, religioso I:32, I:52, I:53, I:84, I:85, I:89, I:118, I:150, I:155, I:156, I:159, I:197, I:198, I:206, II:16, II:105, II:123, II:125, II:126, II:136, II:142, II:158, II:172, II:281, II:282, II:302
- rendimiento I:18, I:52, I:55, I:65, I:94, I:95, I:105, I:107, I:109, I:111, I:114, I:116, I:133, I:136, I:144, I:175, I:197, I:218, I:229, I:238, I:240, I:252, II:25, II:67, II:80, II:155
- rentabilidad, rentable I:55, II:22, II:65, II:73, II:92, II:246
- repetitivo I:129, I:270, II:9, II:50, II:64, II:78, II:127, II:231, II:262, II:270, II:287
- representación, representante, representativo I:14, I:21, I:38, I:39, I:40, I:53, I:78, I:125, I:126, I:131, I:134, I:152, I:157, I:205, I:209, I:226, I:236, I:237,

- I:239, I:241, I:243, I:247, I:250, I:276, II:1, II:14, II:29, II:35, II:53, II:72, II:96, II:106, II:116, II:134, II:141, II:143, II:144, II:145, II:147, II:148, II:150, II:172, II:173, II:175, II:176, II:179, II:180, II:182, II:183, II:184, II:185, II:186, II:187, II:188, II:189, II:190, II:191, II:196, II:198, II:202, II:206, II:214, II:215, II:216, II:221, II:223, II:231, II:249, II:264, II:265, II:267, II:268, II:269, II:272, II:274, II:275, II:276, II:277, II:281, II:288, II:291, II:292, II:299, II:300, II:305, II:308, II:309, II:310, II:312, II:313, II:314, II:315, II:316, II:317, II:318, II:320, II:321, II:322, II:325
- reproducción, reproducir I:36, I:64, I:93, I:133, I:230, I:231, II:18, II:88, II:103, II:136, II:247, II:291, II:293
- resentimiento, resentirse I:187, I:188, II:178, II:269
- resistencia, resistente, resistir I:4, I:5, I:24, I:92, I:161, I:180, I:185, I:208, I:241, I:277, I:281, I:288, II:22, II:31, II:165, II:185, II:187, II:232, II:262, II:268, II:278, II:279, II:280
- respeto, respetuoso, respetar I:3, I:31, I:39, I:40, I:42, I:75, I:78, I:80, I:81, I:82, I:87, I:89, I:93, I:122, I:149, I:171, I:176, I:179, I:189, I:215, I:216, I:218, I:228, I:247, I:253, I:264, II:2, II:20, II:32, II:39, II:50, II:51, II:52, II:63, II:66, II:88, II:89, II:97, II:104, II:105, II:108, II:109, II:116, II:117, II:119, II:120, II:123, II:125, II:126, II:127, II:129, II:131, II:132, II:134, II:135, II:136, II:137, II:138, II:139, II:143, II:144, II:150, II:152, II:153, II:156, II:157, II:158, II:160, II:161, II:163, II:164, II:169, II:170, II:171, II:182, II:188, II:189, II:193, II:204, II:206, II:209, II:210, II:211, II:212, II:213, II:214, II:215, II:217, II:221, II:227, II:234, II:235, II:237, II:239, II:240, II:253, II:254, II:255, II:257, II:258, II:264, II:269, II:281, II:297, II:307, II:312, II:313, II:314, II:318, II:326
- responsabilidad, responsable I:2, I:3, I:21, I:25, I:39, I:50, I:54, I:65, I:66, I:72, I:90, I:91, I:153, I:157, I:159, I:160, I:161, I:168, I:174, I:188, I:194, I:216, I:224, I:230, I:233, I:234, I:235, I:249, I:250, I:253, I:254, I:262, I:264, I:269, I:272, I:273, I:275, I:276, I:279, II:5, II:6, II:8, II:21, II:22, II:34, II:40, II:45, II:47, II:53, II:67, II:101, II:108, II:119, II:127, II:129, II:130, II:135, II:142, II:143, II:145, II:146, II:162, II:169, II:178, II:179, II:180, II:181, II:183, II:189, II:193, II:198, II:205, II:206, II:213, II:248, II:257, II:259, II:262, II:264, II:275, II:278, II:279, II:286, II:305, II:308, II:317, II:319, II:320, II:322, II:323, II:326
- restinga I:290, II:25, II:27, II:76, II:178
- retórica I:84, I:87, I:156, I:212, II:72, II:108, II:125, II:126, II:127, II:136, II:138, II:166, II:182, II:185, II:203, II:205, II:212, II:240, II:259, II:274, II:320
- retórica indígena I:87
- revaloración, revalorar I:5, I:50, I:220, I:227, I:229, I:245, II:17, II:284
- ribereño I:5, I:31, I:94, I:97, I:102, I:110, I:113, I:114, I:215, I:257, II:33, II:75, II:287
- ricura II:269, II:270, II:271
- riesgo, riesgoso I:24, I:63, I:121, I:129, I:156, I:184, I:219, I:229, I:230, I:231, I:234, I:249, I:287, II:52, II:71, II:113, II:126, II:147, II:155, II:166, II:177, II:228
- riña II:59
- riqueza I:47, I:127, I:166, I:205, I:208, I:229, I:230, I:232, II:38, II:92, II:94,

II:113, II:114, II:115, II:120, II:121, II:269, II:270, II:271, II:287  
 ritmo, ritmar I:5, I:10, I:20, I:26, I:64, I:66, I:87, I:91, I:99, I:100, I:103, I:115,  
 I:124, I:129, I:135, I:136, I:164, I:176, I:184, I:194, I:197, I:198, I:199,  
 I:229, I:230, I:232, I:246, I:252, II:68, II:75, II:80, II:84, II:98, II:107,  
 II:116, II:152, II:164, II:172, II:237, II:246, II:261, II:285, II:290  
 rito, ritual I:22, I:32, I:45, I:46, I:60, I:70, I:71, I:74, I:81, I:82, I:83, I:84, I:87,  
 I:88, I:93, I:96, I:110, I:119, I:128, I:193, I:247, I:250, II:16, II:61, II:70,  
 II:71, II:72, II:85, II:93, II:101, II:108, II:124, II:125, II:126, II:136, II:153,  
 II:154, II:158, II:159, II:161, II:162, II:163, II:164, II:165, II:167, II:169,  
 II:170, II:174, II:200, II:201, II:207, II:210, II:212, II:219, II:232, II:244,  
 II:254, II:255, II:259, II:282, II:294  
 robar I:125, II:281  
 rol (social) I:123  
 rotación, rotar, rotativo I:23, I:25, I:26, I:53, I:55, I:72, I:99, I:101, I:108, I:112,  
 I:224, I:269, II:189  
 rueda I:54, I:55, I:139, I:191, II:97, II:166, II:242  
 ruptura I:154, I:155, I:156, I:157, I:158, I:159, I:160, I:177, II:117, II:319  
 rutina, rutinario, rutinariamente I:77, I:78, I:114, I:121, I:132, I:133, I:134, I:155,  
 I:159, I:196, I:235, I:236, I:240, II:22, II:32, II:73, II:79, II:98, II:148,  
 II:246

## S

sabedor I:54, I:59, I:60, II:70, II:72, II:124, II:125, II:126, II:131, II:163, II:235,  
 II:244  
 sabiduría ancestral II:186, II:251  
 salud I:14, I:93, I:119, I:135, I:160, I:206, I:247, II:26, II:37, II:39, II:40, II:49,  
 II:73, II:93, II:94, II:100, II:138, II:142, II:143, II:162, II:182, II:187,  
 II:188, II:189, II:191, II:193, II:261, II:287, II:318  
 satisfacción equilibrada II:246, II:261, II:264  
 satisfacción, satisfacer I:3, I:4, I:9, I:58, I:63, I:91, I:93, I:120, I:123, I:125, I:126,  
 I:127, I:128, I:129, I:130, I:134, I:137, I:138, I:139, I:142, I:143, I:144,  
 I:145, I:147, I:159, I:163, I:166, I:172, I:179, I:181, I:184, I:185, I:190,  
 I:202, I:213, I:220, I:221, I:223, I:230, I:239, I:240, I:241, I:242, I:244,  
 I:245, I:247, I:250, II:31, II:35, II:36, II:37, II:38, II:39, II:40, II:42, II:43,  
 II:44, II:45, II:47, II:48, II:49, II:50, II:56, II:58, II:59, II:60, II:61, II:62,  
 II:63, II:64, II:65, II:67, II:68, II:69, II:71, II:72, II:73, II:74, II:76, II:77,  
 II:78, II:79, II:80, II:81, II:83, II:84, II:87, II:89, II:90, II:91, II:92, II:94,  
 II:96, II:97, II:98, II:99, II:100, II:105, II:120, II:125, II:142, II:145, II:152,  
 II:153, II:155, II:156, II:157, II:159, II:164, II:171, II:200, II:201, II:208,  
 II:210, II:212, II:216, II:219, II:222, II:231, II:243, II:244, II:246, II:256,  
 II:257, II:261, II:262, II:263, II:264, II:270, II:273, II:274, II:280, II:284,  
 II:295  
 secretario I:28, I:157, I:257, II:26, II:28, II:85, II:123, II:189, II:191, II:192,  
 II:194, II:196, II:205, II:207, II:218, II:224, II:230, II:276, II:317, II:326  
 secta (religiosa) I:32, I:52, I:53, I:155, I:159, I:177, II:28  
 sector terciario I:64  
 sedentario, sedentarización I:16, I:26, I:98  
 seducción, seductor I:4, I:89, II:38, II:276

- seguridad alimentaria I:29
- seguro social I:56, I:170, II:230
- selección, seleccionar, selectivo I:11, I:29, I:94, I:97, I:100, I:131, I:135, I:228, II:13, II:16, II:57, II:176, II:288
- senectud I:65
- sensación I:128, I:129, I:147, I:235, II:60, II:149, II:262
- sentido I:8, I:39, I:128, I:129, I:147, I:149, I:155, I:164, I:212, I:235, I:246, I:247, II:1, II:3, II:10, II:11, II:13, II:15, II:18, II:19, II:20, II:21, II:22, II:33, II:35, II:42, II:44, II:46, II:47, II:50, II:52, II:53, II:56, II:57, II:58, II:70, II:87, II:92, II:93, II:98, II:99, II:105, II:106, II:110, II:135, II:138, II:147, II:149, II:160, II:177, II:186, II:193, II:196, II:199, II:200, II:202, II:203, II:212, II:244, II:253, II:265, II:266, II:275, II:279, II:283, II:284, II:286, II:287, II:291
- sentido común II:10, II:11, II:18, II:19, II:21, II:22, II:44, II:53, II:286
- seres de la naturaleza, naturales I:62, I:85, I:92, I:93, I:131, I:142, II:64, II:67, II:81, II:100, II:103, II:105, II:106, II:108, II:109, II:151, II:159, II:245, II:255, II:256, II:258
- seres humanos I:50, I:62, I:77, I:85, I:92, I:103, I:136, I:209, I:244, II:46, II:58, II:65, II:67, II:74, II:81, II:109, II:125, II:136, II:151, II:241, II:255, II:256, II:259, II:270, II:292, II:294
- servicio I:56, I:63, I:205, I:206, I:207, I:274, II:7, II:26, II:41, II:42, II:43, II:69, II:73, II:87, II:107, II:112, II:124, II:129, II:130, II:140, II:149, II:152, II:153, II:159, II:166, II:167, II:199, II:205, II:222, II:230, II:231, II:234, II:241, II:281
- servicios ambientales I:11, I:205, I:206, I:211, I:261, II:279
- seudo-parentesco I:51
- sexo I:51, I:64, I:65, I:119, I:195, I:247, II:89, II:90, II:95, II:117, II:234, II:236, II:256
- sexualidad, sexual I:86, I:126, I:128, I:129, I:134, I:135, I:215, II:31, II:32, II:38, II:72, II:73, II:87, II:88, II:89, II:90, II:91, II:93, II:94, II:95, II:100, II:118, II:235, II:252, II:261, II:262, II:294, II:301
- shunteo I:290
- siembra, sembrar I:23, I:24, I:26, I:28, I:30, I:57, I:86, I:107, I:109, I:115, I:116, I:123, I:125, I:131, I:132, I:140, I:141, I:162, I:163, I:178, I:184, I:187, I:194, I:195, I:196, I:226, I:227, I:238, I:271, I:277, I:278, I:287, I:289, I:291, II:7, II:63, II:84, II:112, II:178, II:277, II:327
- significado I:37, I:75, I:76, I:77, I:87, I:171, II:10, II:15, II:55, II:94, II:135, II:154, II:237, II:244, II:252, II:263, II:269, II:307
- SINAMOS I:82, I:157, I:161, I:189, II:128, II:172
- sistema I:4, I:12, I:23, I:24, I:25, I:26, I:27, I:28, I:30, I:50, I:72, I:108, I:109, I:118, I:155, I:158, I:205, I:207, I:208, I:209, I:210, I:217, I:221, I:222, I:228, I:256, I:268, I:279, II:20, II:35, II:58, II:123, II:147, II:148, II:151, II:185, II:186, II:187, II:279
- sistema de cultivo I:27, I:256
- sistema dominante I:4
- sistema hortico-forestal I:108
- sobre-valoración I:144

- sociabilidad I:119, I:126, II:31, II:37, II:56, II:59, II:61, II:64, II:65, II:66, II:67, II:71, II:73, II:74, II:76, II:77, II:78, II:80, II:81, II:84, II:91, II:98, II:99, II:100, II:120, II:125, II:152, II:153, II:164, II:171, II:222, II:261, II:263, II:284
- socialidad I:60, II:8, II:56, II:59, II:64, II:65, II:67, II:68, II:69, II:70, II:72, II:73, II:78, II:81, II:84, II:92, II:99, II:100, II:102, II:104, II:105, II:106, II:107, II:117, II:120, II:156, II:200, II:201, II:208, II:231, II:261, II:295
- socialización I:38, I:232, I:234, I:236, II:310
- sociedad bosquesina I:1, I:2, I:6, I:7, I:8, I:9, I:12, I:13, I:14, I:16, I:18, I:22, I:29, I:31, I:33, I:34, I:35, I:36, I:42, I:44, I:49, I:50, I:51, I:58, I:62, I:64, I:65, I:67, I:69, I:72, I:74, I:85, I:93, I:121, I:124, I:127, I:135, I:136, I:138, I:150, I:186, I:192, I:197, I:199, I:200, I:201, I:202, I:203, I:211, I:219, I:224, I:226, I:228, I:252, I:253, I:259, II:1, II:2, II:3, II:6, II:8, II:9, II:10, II:11, II:14, II:15, II:17, II:18, II:19, II:21, II:31, II:32, II:33, II:34, II:35, II:40, II:55, II:57, II:59, II:60, II:67, II:70, II:78, II:80, II:87, II:88, II:90, II:95, II:96, II:100, II:101, II:104, II:109, II:110, II:113, II:116, II:120, II:123, II:126, II:127, II:128, II:131, II:135, II:142, II:150, II:151, II:152, II:157, II:159, II:160, II:170, II:172, II:173, II:180, II:181, II:183, II:184, II:186, II:187, II:188, II:201, II:202, II:216, II:217, II:219, II:221, II:223, II:225, II:231, II:233, II:235, II:236, II:238, II:242, II:245, II:246, II:247, II:249, II:250, II:251, II:252, II:255, II:256, II:257, II:258, II:259, II:261, II:262, II:263, II:266, II:269, II:270, II:271, II:278, II:279, II:281, II:282, II:283, II:284, II:286, II:295, II:299
- sociedad envolvente I:3, I:13, I:14, I:118, I:135, II:186
- sociedad igualitaria II:32, II:33, II:96, II:99, II:137
- sociedad (industrial, post-industrial, capitalista, neo-liberal) I:37, II:10, II:35, II:73, II:74, II:86, II:270
- sociedad nacional I:16, I:42, I:44, I:205, II:2, II:35, II:44, II:183, II:187, II:193, II:207, II:232, II:249, II:264, II:267, II:279, II:283, II:304
- sociedad urbana (dominante) I:3, I:9, I:36, I:37, I:40, I:42, I:46, I:50, I:64, I:65, I:67, I:121, I:132, I:135, I:201, I:212, II:6, II:10, II:15, II:18, II:31, II:46, II:80, II:92, II:95, II:112, II:138, II:156, II:157, II:182, II:186, II:200, II:203, II:219, II:224, II:239, II:242, II:245, II:246, II:247, II:251, II:256, II:257, II:262, II:263, II:269, II:270, II:277, II:281, II:284, II:286, II:287, II:297, II:299
- socie-tureza, societureza I:85, I:92, I:203, II:72, II:242, II:256, II:257, II:259, II:269, II:285, II:292, II:295, II:296
- socio I:2, I:3, I:4, I:8, I:12, I:13, I:16, I:18, I:20, I:32, I:33, I:35, I:45, I:48, I:67, I:71, I:74, I:83, I:94, I:95, I:96, I:100, I:117, I:118, I:119, I:120, I:121, I:123, I:124, I:128, I:152, I:155, I:156, I:159, I:161, I:165, I:173, I:180, I:181, I:192, I:196, I:197, I:199, I:201, I:202, I:205, I:209, I:228, I:230, I:231, I:238, I:242, I:243, I:244, I:248, I:250, II:1, II:2, II:3, II:4, II:6, II:8, II:10, II:12, II:13, II:16, II:19, II:20, II:31, II:34, II:39, II:46, II:48, II:52, II:54, II:72, II:88, II:91, II:93, II:101, II:112, II:131, II:139, II:152, II:158, II:161, II:163, II:186, II:187, II:230, II:236, II:244, II:286, II:287, II:288, II:295, II:299, II:300, II:304
- solicitud I:151, I:281, II:8, II:9, II:44, II:45, II:47, II:176, II:177, II:181, II:208,

- II:224, II:240, II:288
- solidaridad de productores-comercializadores I:61, I:62
- solidaridad (distributiva, laboral, ceremonial), solidario, solidarizarse I:10, I:16, I:48, I:49, I:50, I:52, I:53, I:54, I:55, I:56, I:57, I:58, I:60, I:61, I:62, I:63, I:64, I:72, I:73, I:74, I:79, I:137, I:138, I:139, I:141, I:142, I:145, I:148, I:149, I:151, I:153, I:155, I:159, I:161, I:163, I:165, I:170, I:171, I:175, I:177, I:178, I:179, I:182, I:187, I:189, I:190, I:191, I:192, I:198, I:202, I:208, I:209, I:211, I:216, I:220, I:224, I:228, I:229, I:233, I:234, I:240, I:244, I:253, II:19, II:32, II:50, II:60, II:72, II:86, II:98, II:99, II:110, II:117, II:119, II:126, II:128, II:130, II:134, II:138, II:153, II:162, II:163, II:164, II:165, II:170, II:180, II:181, II:186, II:191, II:193, II:205, II:209, II:210, II:212, II:213, II:222, II:223, II:224, II:230, II:231, II:233, II:237, II:254, II:255, II:256, II:257, II:258, II:259, II:260, II:264, II:268, II:282, II:285, II:291, II:292, II:295, II:297, II:298, II:299, II:304
- solidaridad territorial I:62, II:186
- subjetividad, subjetivo I:9, I:18, I:19, I:20, I:21, I:35, I:114, I:120, I:124, I:137, I:149, I:150, I:161, I:162, I:184, I:196, I:197, I:199, I:200, I:201, I:202, I:203, I:212, I:218, I:230, I:234, I:237, I:246, I:254, II:2, II:3, II:10, II:11, II:13, II:14, II:15, II:17, II:18, II:21, II:22, II:30, II:42, II:44, II:46, II:47, II:48, II:50, II:52, II:53, II:54, II:56, II:57, II:58, II:59, II:64, II:80, II:92, II:99, II:100, II:102, II:106, II:115, II:116, II:124, II:131, II:150, II:151, II:153, II:159, II:172, II:186, II:188, II:210, II:232, II:243, II:245, II:251, II:253, II:259, II:304
- sublimación, sublimar, sublimado I:135, II:31, II:32, II:72, II:87, II:90, II:91, II:92, II:93, II:94, II:263
- subordinación I:39
- subsistencia, subsistir I:7, I:103, I:134, I:135, I:141, I:147, I:152, I:155, I:172, I:175, I:179, I:182, I:184, II:39, II:78, II:241, II:292, II:293, II:297
- subvaloración, sub-valoración I:172
- sucesión (de estaciones, de formaciones vegetales) I:103, II:193, II:204
- suelo I:43, I:121, I:144, I:168, I:178, I:179, I:188, I:215, I:232, II:22, II:38, II:46, II:113, II:196, II:227, II:246
- suelos aluviales I:95, I:107
- sufrimiento, sufrir II:59, II:68, II:69, II:70, II:71, II:72, II:81, II:82, II:83, II:84, II:85, II:93, II:115, II:117, II:120, II:294, II:311
- suicidio, suicida, suicidares I:43, II:114, II:220, II:236, II:295
- sujeto I:21, I:79, I:124, I:143, I:149, I:155, I:159, I:163, I:165, I:184, I:198, I:201, I:203, II:12, II:19, II:30, II:43, II:45, II:56, II:58, II:59, II:70, II:74, II:75, II:76, II:80, II:92, II:97, II:98, II:100, II:103, II:104, II:106, II:128, II:150, II:152, II:171, II:172, II:222, II:243, II:244, II:253
- sumisión, sumiso, someter, sometido I:4, I:7, I:8, I:13, I:14, I:67, I:83, I:122, I:136, I:152, I:189, I:198, I:201, I:246, I:251, I:254, II:10, II:31, II:44, II:50, II:52, II:72, II:74, II:91, II:96, II:106, II:288, II:292, II:295, II:306
- suntuario I:14, I:214, II:39, II:107, II:156, II:164, II:170, II:273
- Sur I:4, I:106, I:206, I:211, II:13, II:36, II:40, II:47, II:142, II:249, II:250, II:288, II:289, II:295, II:296, II:300
- sustento I:14, I:36, I:38, I:62, I:85, I:211, I:227, I:237, I:248, II:15, II:28, II:38,

II:97, II:112, II:128, II:151, II:152, II:232, II:233, II:239  
 sustitución, sustituir I:222, I:245, II:205, II:235

## T

tahuampa I:24, I:66, I:104, I:106, I:107, I:116, I:120, II:75, II:260, II:261  
 taller I:65, I:231, I:249, I:250, II:2, II:7, II:32, II:65, II:196, II:197, II:198, II:199,  
 II:200, II:207, II:272, II:274, II:275, II:283, II:287, II:288, II:306, II:309,  
 II:310, II:311, II:312, II:314, II:323  
 tamshi I:85, I:106, I:110, I:131, I:291, II:75  
 técnicas bosquesinas I:227, I:237, I:245, I:246, I:248, I:249, II:103, II:266, II:291,  
 II:321  
 técnica, técnico, tecnología I:5, I:7, I:19, I:23, I:27, I:32, I:64, I:65, I:67, I:68,  
 I:69, I:70, I:71, I:73, I:85, I:87, I:89, I:90, I:91, I:96, I:108, I:119, I:129,  
 I:130, I:131, I:132, I:133, I:134, I:150, I:154, I:156, I:162, I:164, I:165,  
 I:166, I:173, I:174, I:175, I:180, I:183, I:186, I:191, I:193, I:195, I:198,  
 I:202, I:203, I:204, I:208, I:213, I:215, I:217, I:219, I:220, I:225, I:226,  
 I:227, I:228, I:229, I:230, I:233, I:236, I:237, I:238, I:239, I:241, I:245,  
 I:246, I:247, I:248, I:249, I:251, I:253, I:254, II:7, II:8, II:11, II:12, II:17,  
 II:30, II:38, II:39, II:50, II:64, II:65, II:67, II:73, II:78, II:80, II:103, II:104,  
 II:131, II:177, II:178, II:187, II:198, II:199, II:201, II:236, II:245, II:246,  
 II:248, II:260, II:266, II:267, II:286, II:288, II:291, II:296, II:306, II:310,  
 II:321, II:323, II:324  
 tecnocracia, tecnócrata, tecnocrático I:19, I:118, I:250, I:251, I:262, I:270, II:12,  
 II:13, II:18, II:22, II:46, II:47, II:48, II:52, II:54, II:185, II:196, II:197,  
 II:198, II:206, II:232, II:248, II:249, II:251, II:271, II:285, II:287, II:288,  
 II:297  
 tejido, tejer I:61, I:70, I:71, I:73, I:96, I:123, I:125, I:131, I:173, I:289, I:291,  
 II:78, II:79  
 televisión I:14, I:73, II:38, II:115, II:129, II:144, II:145, II:148, II:267, II:273,  
 II:300, II:308  
 tendencia I:16, I:23, I:28, I:54, I:55, I:74, I:109, I:115, I:118, I:172, I:181, I:184,  
 I:227, I:242, I:249, II:37, II:39, II:85, II:86, II:123, II:130, II:152, II:185,  
 II:202, II:242, II:253, II:254, II:257  
 teniente gobernador (de una comunidad) I:44, I:82, I:84, I:158, I:269, I:279, II:24,  
 II:28, II:96, II:123, II:132, II:133, II:134, II:139, II:209, II:212, II:217,  
 II:218, II:221, II:224  
 término, terminología I:6, I:7, I:8, I:9, I:12, I:13, I:14, I:15, I:18, I:19, I:20, I:21,  
 I:22, I:23, I:24, I:26, I:31, I:34, I:36, I:38, I:39, I:40, I:42, I:44, I:45, I:47,  
 I:48, I:49, I:51, I:56, I:61, I:63, I:72, I:75, I:76, I:83, I:86, I:88, I:89, I:90,  
 I:103, I:118, I:124, I:126, I:155, I:156, I:186, I:192, I:201, I:205, I:206,  
 I:210, I:213, I:217, I:218, I:219, I:225, I:227, I:245, I:247, I:249, I:253,  
 I:254, I:267, I:287, II:1, II:2, II:8, II:10, II:13, II:14, II:16, II:17, II:19, II:21,  
 II:22, II:27, II:30, II:32, II:33, II:37, II:38, II:40, II:42, II:50, II:51, II:52,  
 II:54, II:56, II:57, II:58, II:61, II:64, II:73, II:80, II:84, II:94, II:101, II:103,  
 II:107, II:108, II:111, II:112, II:113, II:115, II:120, II:123, II:124, II:128,  
 II:135, II:136, II:137, II:139, II:142, II:144, II:148, II:151, II:152, II:157,  
 II:159, II:168, II:171, II:172, II:186, II:199, II:202, II:228, II:233, II:237,  
 II:245, II:246, II:251, II:252, II:255, II:264, II:269, II:279, II:283, II:288,

- II:289, II:291, II:298, II:310
- terrazza (fluvial) I:24, I:99, I:102, I:104, I:106, I:107, I:112, I:130, I:197, I:290, I:291, II:24, II:25, II:28, II:62
- terrenos inundables I:101, I:162, I:277
- territorio I:15, I:25, I:31, I:45, I:97, I:98, I:105, I:106, I:107, I:108, I:113, I:157, I:160, I:194, I:215, I:224, I:263, II:4, II:26, II:34, II:128, II:140, II:160, II:184, II:189, II:246, II:253, II:265, II:271, II:284, II:286, II:309, II:313, II:315, II:317, II:318, II:324, II:326, II:327
- tesorero (de una federación, de una comunidad) I:157, I:269, II:26, II:28, II:123, II:188, II:189, II:191, II:192, II:196, II:202, II:204, II:205, II:218, II:230, II:276
- tienda I:143, I:177, I:190, I:198, II:75, II:128, II:223, II:241
- tierras aluviales, ribereñas I:22, I:23, I:162, I:238, I:243, I:252
- tierras de altura I:23, I:27, I:95, I:197, I:238
- tipo de sociedad (urbano, bosquesino) I:44, I:85, I:121, II:10, II:35, II:58, II:74, II:103, II:247, II:251, II:252, II:283, II:284, II:286, II:298, II:299
- titulación, titular, titulado (territorio) I:15, I:31, I:80, I:105, I:160, I:194, II:25, II:27, II:253
- toé II:70, II:108, II:124, II:136
- tolerancia, tolerar, tolerante II:63, II:156, II:169, II:183, II:227, II:235
- trabajo I:1, I:3, I:4, I:8, I:9, I:12, I:14, I:15, I:19, I:20, I:21, I:22, I:28, I:29, I:33, I:35, I:43, I:48, I:51, I:52, I:55, I:57, I:58, I:60, I:61, I:63, I:64, I:65, I:66, I:67, I:69, I:70, I:72, I:78, I:79, I:81, I:84, I:85, I:86, I:88, I:92, I:109, I:114, I:119, I:121, I:122, I:124, I:128, I:129, I:130, I:133, I:135, I:136, I:137, I:143, I:144, I:146, I:147, I:148, I:149, I:151, I:154, I:161, I:163, I:164, I:166, I:169, I:170, I:171, I:172, I:174, I:175, I:176, I:181, I:185, I:187, I:188, I:191, I:192, I:196, I:197, I:198, I:200, I:202, I:213, I:215, I:218, I:219, I:221, I:223, I:225, I:228, I:231, I:232, I:240, I:243, I:246, I:247, I:252, I:257, I:262, I:264, I:265, I:267, I:268, I:271, I:273, I:274, I:276, I:277, I:279, I:282, I:283, II:1, II:3, II:5, II:9, II:11, II:16, II:23, II:26, II:27, II:29, II:32, II:33, II:35, II:41, II:47, II:50, II:53, II:57, II:62, II:64, II:68, II:73, II:74, II:78, II:80, II:81, II:84, II:85, II:90, II:94, II:97, II:98, II:99, II:102, II:107, II:113, II:118, II:119, II:128, II:130, II:133, II:134, II:135, II:137, II:140, II:141, II:142, II:151, II:154, II:155, II:160, II:169, II:170, II:177, II:178, II:186, II:187, II:190, II:191, II:193, II:196, II:197, II:200, II:202, II:209, II:218, II:221, II:225, II:229, II:230, II:231, II:234, II:238, II:239, II:246, II:248, II:252, II:254, II:256, II:258, II:259, II:261, II:262, II:263, II:271, II:274, II:278, II:279, II:287, II:290, II:293, II:294, II:297, II:301, II:306, II:307, II:314, II:317, II:324, II:326, II:327
- tradición académica I:247, II:12, II:21
- tradición, tradicional I:28, I:42, I:44, I:60, I:62, I:68, I:71, I:81, I:84, I:94, I:97, I:99, I:112, I:125, I:130, I:132, I:133, I:154, I:155, I:156, I:157, I:158, I:166, I:172, I:173, I:178, I:185, I:191, I:195, I:196, I:205, I:207, I:208, I:222, I:227, I:228, I:230, I:231, I:233, I:247, I:251, I:257, I:289, II:1, II:11, II:12, II:21, II:72, II:91, II:92, II:103, II:144, II:161, II:163, II:164, II:218, II:219, II:221, II:235, II:240, II:279, II:283
- trago I:41, II:62, II:82, II:116, II:119, II:155, II:158, II:196, II:273

traición II:70, II:147, II:148  
 transformación, transformar I:131, I:166, I:174, I:180, I:250, II:50, II:73, II:91,  
 II:238  
 trato individual (a las especies cultivadas) I:26, II:62, II:63  
 trueque I:72, I:162, I:178, I:179, I:259  
 tucupí I:73, I:125, I:148, I:174, II:85  
 tumba, tumbar I:23, I:40, I:57, I:61, I:85, I:97, I:99, I:107, I:108, I:112, I:114,  
 I:130, I:131, I:133, I:134, I:172, I:176, I:181, I:193, I:207, I:214, I:221,  
 I:235, I:292, II:78, II:83, II:85, II:113, II:116, II:118, II:246, II:247  
 tunchi I:93  
 turismo, turista, turístico I:22, I:28, I:47, I:48, I:70, I:71, I:141, I:171, I:173, I:179,  
 I:191, I:193, I:206, I:274, II:26, II:125, II:160, II:170, II:211, II:257, II:273,  
 II:287

## U

UGEL II:194, II:229  
 UNESCO I:11  
 uni-activo I:65  
 unidad comunal II:255  
 unidad doméstica (“familia”) I:32, I:62, I:67, I:138, I:141, I:142, I:190, I:191,  
 I:197, I:209, I:213, I:214, I:216, I:221, I:222, I:223, I:234, I:235, I:243,  
 I:247, II:6, II:7, II:29, II:30, II:60, II:68, II:86, II:87, II:89, II:92, II:117,  
 II:118, II:119, II:152, II:163, II:164, II:253, II:254, II:257, II:260, II:273,  
 II:293  
 univalente I:65  
 universal I:152, I:247, II:36, II:43, II:44, II:46, II:58, II:74, II:219, II:270  
 universidad, universitario I:1, I:9, I:22, I:23, I:28, I:65, I:77, I:148, I:248, I:253,  
 II:1, II:5, II:7, II:13, II:17, II:52, II:273, II:302  
 universo de la materia, universo material I:92, I:224  
 universo de las formas I:68, I:77, II:233, II:252  
 universo de las relaciones I:68, II:252  
 universo del sentido I:75  
 universo social, socio-cultural I:13, I:35, I:95, I:117, I:152, I:156, I:159, I:173,  
 I:248, I:250, II:12, II:20, II:48, II:52, II:65, II:117, II:151, II:233, II:234,  
 II:238  
 universo socio-natural I:71  
 urbano, urbanizado I:13, I:15, I:19, I:20, I:29, I:34, I:36, I:42, I:43, I:60, I:65, I:66,  
 I:67, I:79, I:88, I:89, I:104, I:110, I:111, I:118, I:129, I:137, I:139, I:141,  
 I:143, I:148, I:152, I:163, I:167, I:168, I:171, I:172, I:184, I:189, I:192,  
 I:193, I:198, I:202, I:212, I:220, I:223, I:241, I:243, I:246, I:247, I:248,  
 II:10, II:20, II:31, II:32, II:33, II:38, II:40, II:43, II:44, II:45, II:46, II:48,  
 II:51, II:52, II:53, II:54, II:55, II:58, II:64, II:75, II:78, II:80, II:84, II:92,  
 II:96, II:97, II:103, II:104, II:112, II:119, II:125, II:128, II:134, II:135,  
 II:176, II:185, II:224, II:228, II:232, II:238, II:242, II:245, II:246, II:271,  
 II:274, II:280, II:287, II:288, II:289  
 uso social I:48, I:77, I:125, I:126, I:128, I:202, II:11  
 uso sostenible, usar sosteniblemente 4, I:2, I:10, I:12, I:13, I:100, I:116, I:196,  
 I:199, I:200, I:203, I:206, I:211, I:219, I:221, I:225, I:232, I:238, I:244,

I:249

## V

- válido, valedero I:121, I:152, II:51, II:206, II:221
- valor económico (de recursos naturales) I:11, I:12
- valores dominantes I:3, I:5, I:245, II:15, II:18, II:48, II:52, II:296
- valores sociales ideales I:43
- valores sociales reales I:43
- valores socio-culturales (bosquesinos: indígenas, mestizos, ribereños) I:4, I:155, I:180, I:192, I:199, I:231, II:1, II:2, II:304
- valor social (urbano, bosquesino) I:34, I:38, I:45, I:47, I:56, I:78, I:92, I:129, I:201, I:251, II:3, II:15, II:152, II:245, II:262
- valor, valorativo I:5, I:7, I:11, I:12, I:18, I:20, I:29, I:34, I:38, I:41, I:45, I:47, I:48, I:56, I:67, I:70, I:72, I:78, I:79, I:82, I:87, I:88, I:89, I:92, I:129, I:131, I:137, I:144, I:145, I:146, I:154, I:156, I:160, I:161, I:172, I:174, I:179, I:186, I:190, I:191, I:195, I:201, I:206, I:220, I:222, I:233, I:237, I:246, I:251, I:259
- variaciones, variantes (sociales, culturales, lingüísticas, económicas) I:33, I:40, I:95, I:131, I:184, I:226, I:234, II:17, II:19, II:101, II:161
- Vaso de Leche II:178, II:179, II:181, II:225, II:229, II:232, II:279
- vecindad, vecino I:34, I:37, I:51, I:53, I:56, I:80, I:103, I:141, I:198, I:216, II:19, II:97, II:155, II:253, II:254, II:255, II:263, II:264
- vegetalista II:70, II:131
- venganza, vengar(se) II:69, II:70, II:103, II:105, II:109, II:110, II:111, II:115, II:117, II:120, II:137, II:138, II:170, II:227
- ventaja I:2, I:9, I:11, I:18, I:31, I:61, I:72, I:85, I:108, I:136, I:137, I:142, I:151, I:153, I:159, I:168, I:180, I:184, I:190, I:202, I:205, I:207, I:210, I:227, I:228, I:230, I:233, I:235, I:236, I:238, I:249, I:254, II:27, II:43, II:194, II:267, II:277, II:294
- ventajas comparativas I:168, II:294
- venta, vender, vendedor I:19, I:28, I:55, I:65, I:67, I:80, I:107, I:110, I:129, I:140, I:141, I:144, I:152, I:153, I:154, I:164, I:166, I:168, I:172, I:173, I:174, I:175, I:178, I:179, I:180, I:181, I:183, I:184, I:185, I:186, I:187, I:191, I:198, I:204, I:210, I:225, I:242, I:243, I:268, I:275, I:279, II:24, II:26, II:27, II:38, II:42, II:43, II:49, II:69, II:76, II:79, II:97, II:103, II:104, II:179, II:180, II:181, II:238, II:260, II:273, II:278, II:324
- verano I:85, I:103, II:308, II:313
- verdad II:14, II:15, II:157, II:206, II:287, II:311, II:318, II:325
- vestimenta I:70, I:74, I:92, I:119, I:121, I:127, I:138, I:142, I:166, II:37, II:40, II:79, II:113, II:119, II:156, II:261
- viáticos II:22, II:46, II:194, II:195, II:198, II:203, II:274, II:275
- vigencia, vigente I:74, I:164, I:179, I:181, I:244, II:45, II:99, II:139, II:159, II:173, II:187, II:193, II:235, II:268, II:275, II:295, II:298
- vinculación, vínculo, vincular I:18, I:35, I:58, I:144, I:157, I:168, I:230, II:2, II:9, II:96, II:125, II:136, II:149
- violencia I:41, I:87, I:231, II:51, II:61, II:87, II:88, II:110, II:118, II:167, II:185, II:197, II:295, II:298, II:322
- visión, visionario I:15, I:23, I:30, I:37, I:44, I:63, I:71, I:86, I:88, I:136, I:175,

I:200, I:219, I:229, I:234, I:240, I:242, I:243, I:245, I:247, I:272, II:3, II:6,  
II:8, II:31, II:34, II:35, II:39, II:41, II:55, II:70, II:74, II:88, II:102, II:107,  
II:108, II:136, II:138, II:139, II:143, II:144, II:147, II:160, II:164, II:181,  
II:202, II:206, II:212, II:219, II:224, II:244, II:249, II:291, II:292, II:293,  
II:297, II:319

visita, visitante I:34, I:35, I:44, I:60, I:66, I:71, I:80, I:81, I:87, I:130, I:138, I:139,  
I:140, I:141, I:142, I:157, I:166, I:168, I:171, I:173, I:179, I:188, I:198,  
I:262, I:264, I:265, I:267, I:277, II:19, II:33, II:38, II:44, II:49, II:51, II:52,  
II:53, II:57, II:58, II:62, II:86, II:92, II:97, II:121, II:139, II:160, II:170,  
II:194, II:195, II:201, II:212, II:216, II:237, II:242, II:248, II:259, II:261,  
II:274, II:281, II:288, II:315, II:325

vivencia, vivencial I:6, I:43, I:117, I:120, I:133, I:199, I:218, I:246, I:251, II:8,  
II:30, II:32, II:60, II:64, II:69, II:73, II:81, II:90, II:97, II:102, II:103,  
II:123, II:150, II:162, II:171, II:172, II:215, II:222, II:232, II:269, II:297

vivienda I:22, I:30, I:48, I:102, I:109, I:119, I:130, I:167, I:168, I:192, I:194, II:5,  
II:24, II:25, II:28, II:37, II:40, II:73, II:102, II:115, II:142, II:261, II:289,  
II:290, II:294

voto II:132, II:135, II:142, II:143, II:144, II:145, II:146, II:147, II:148, II:150,  
II:173, II:174, II:175, II:176, II:181, II:192, II:206, II:216, II:219, II:220,  
II:221, II:229, II:249, II:266, II:267

## Z

zapatista II:292, II:295



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

**TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA**

PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA

Correo e.: [tareagrafica@tareagrafica.com](mailto:tareagrafica@tareagrafica.com)

Página web: [www.tareagrafica.com](http://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: 978-9972-667-81-7



京都大学地域研究統合情報センター

