

La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha.

Engorde neo-liberal y dieta bosquesina

Jorge Gasché*

Resumen

A raíz del conflicto violento que opuso, en julio de 2009, indígenas peruanos awajún y huampis del Alto Marañón a las fuerzas policiales durante la represión de una acción de protesta en la región de Bagua de parte de la población indígena y en razón de la permanencia duradera de un ambiente de violencia latente en reacción a la política extraccionista (petrolera y minera) del Estado en la Amazonía, el autor revela la contradicción entre los valores sociales bosquesinos (de la población indígena y mestiza rural amazónica) y los valores económicos y sociales neoliberales en los que se inspira y que pone en obra la política estatal peruana. El artículo explicita los valores sociales bosquesinos implícitos en las conductas personales cotidianas de los comuneros amazónicos y evidencia los valores sociales neoliberales tales como se manifiestan en los escritos del Presidente de la República, en sus decisiones políticas tomadas mediante Decretos Supremos y en un video producido por un economista que critica las bases socio-económicas bosquesinas y, en primer lugar, la propiedad

colectiva de la tierra. El optimismo fanático y el positivismo estrecho de los defensores de la ideología neoliberal dominante son relativizados y denunciados, enunciando una serie de lacras sociales causadas por la aplicación irrestricta de la doctrina neoliberal en los países del Norte y que deben incitar a los políticos neoliberales a la moderación y a un esfuerzo de comprensión por la alteridad bosquesina, es decir, por un modelo de sociedad basado en valores sociales distintos de los de la sociedad dominante.

Palabras claves: Violencia social. Neoliberalismo. Sociedad bosquesina amazónica (sociedad indígena y mestiza/cabocla). Dominación política y social. Valores sociales.

* Antropólogo y lingüista. Ha investigado en la Amazonía colombiana y peruana, mayormente entre los indígenas huitoto, bora, ocaina y secoya. Desde 1997 es investigador del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP) en Iquitos en el marco del programa "Sociodiversidad".

Recibido: 26/02/2010 – Aprobado: 13/09/2010

Haya de la Torre reconoció que las ciencias sociales operan a manera de luces de camino, faros que alumbran la realidad, pero que urge, de la mano con ellas, descender alertas al hondón dramático del pueblo, al encuentro de sus intimidades invioladas, a fin de recoger devotamente anhelos, reivindicaciones, desengaños y dolores, protestas y rabias (CAMPOS, 1988, I. p. 90).

[...] si tenemos a manos el problema agrario en nuestro territorio, de acuerdo con nuestro medio, no vamos a empezar a resolverlo haciendo uso de la historia genérica universal, sino que traeremos a este recinto <el parlamento> el análisis de las aristas esenciales de ese problema. No podremos entonces menospreciar [...], el estudio de esos hechos que se llaman arquetipos. Porque no sólo su observación sino su análisis por la inducción nos permitirá llegar a las conclusiones que resuelven el problema (GAITÁN, 2002, p. 70).¹

Es un honor grande para mí haber sido invitado desde el Perú a exponer en este ilustre evento de la Universidad Nacional de Colombia y se lo agradezco profundamente a sus organizadores. Si el tema general del evento es la relación entre las políticas oficiales y la realidad bosquesina amazónica, me incumbe tratarlo a partir de la experiencia y los conocimientos míos que se ubican en el Perú. Sin embargo, sabemos que la doctrina económica neo-liberal determina las políticas oficiales tanto en Colombia como en el Perú, sin que las políticas sociales y ecológicas alternativas, que fueron integradas en diversos grados en la políticas oficiales de Venezuela, Ecuador y Bolivia y que también se manifies-

tan en Colombia y en el Perú a nivel de organizaciones y aspiraciones sociales de base, hayan logrado matizar significativamente estas opciones neo-liberales oficiales en nuestros países. Esta situación – esta contradicción entre aspiraciones bosquesinas y decisiones políticas de índole neo-liberal – ha producido en el Perú los eventos dramáticos de junio del año pasado en la región de Bagua, donde murieron 24 policías y 9 indígenas awajún y huampis. De esta contradicción y del enfrentamiento – que no excluye la represión violenta,² como vimos en el caso del Perú – es menester hablar si queremos comprender las relaciones sociales y su dinámica que vinculan la sociedad bosquesina a la sociedad envolvente, dominante, nacional y sus esferas de poder económico y político vinculadas a los intereses económicos transnacionales.

Cuando hablo de *sociedad bosquesina* (GASCHE, 2008; GASCHE; ECHEVERRI, 2004) me refiero a la sociedad amazónica rural que abarca tanto los pueblos indígenas como las comunidades mestizas, ribereñas, caboclas (o como se las quiera llamar), exceptuando a los colonos de reciente inmigración (por ejemplo, a los Israelitas). Mi hipótesis – que he discutido desde varios años en diferentes seminarios de la Universidad Nacional de Colombia en la sede de Leticia – es que las comunidades amazónicas pertenecen a un tipo de sociedad con características y cualidades genéricas comunes y que las configuraciones locales, observables en las comunidades, son variantes de ese tipo de sociedad, cuyas características específicas – inclu-

sive las tradiciones étnicas – habrá que estudiar y precisar en cada caso. Por eso hablamos de “sociodiversidad” en la población amazónica: *diversidad* pero al interior de un *tipo* de sociedad. Este tipo de sociedad *sui generis* aparece con toda claridad cuando contrastamos los razgos genéricos de la sociedad bosquesina con los razgos genéricos de la sociedad urbana económicamente capitalista y neo-liberal (tomando ésta también en sus características típicas).

Con mis palabras introductorias, que oponen la sociedad bosquesina a la sociedad urbana y nacional dominante, he anunciado el color de mi discurso y, por eso, se me puede reprochar, en este recinto universitario, de no atenerme a una supuesta objetividad y neutralidad científica. Este debate, de mi punto de vista, ha caducado desde hace 40 años, y uno de los sociólogos colombianos más eminentes, el finado Orlando Fals Borda, fue de los primeros en preguntar: “¿para quién escribe y trabaja el científico social?” y en contraponer a la ciencia académica una ciencia popular, que tiene su propio valor y función sociales, generalmente ignorados o despreciados y folklorizados por los investigadores académicos. Mientras tanto, este “conocimiento tradicional”, como se suele decir, se ha vuelto un tema de investigación de moda y la “cosmovisión indígena” una obsesión para tesisistas. Mitos y leyendas parecen ser la llave para entender a los indígenas y los bosquesinos en general. Con esta pretensión, las ciencias sociales – igual que los desarrollistas – reducen la realidad bosquesina a lo que la gente dice, a los discursos

que los bosquesinos pronuncian ante el encuestador o el promotor rural; cuando este **discurso** es sólo una de las caras de la realidad bosquesina, cuya forma y contenido, además, está inducida por las preguntas del encuestador o promotor – causando así un efecto de espejo: uno entiende y comprende lo que ya sabe –. La otra cara de la realidad bosquesina es lo que el bosquesino **hace** en su vida cotidiana y en relación a lo cual el discurso toma su valor *real*. Gesto y palabra, actividades y discursos forman una unidad dialéctica y constituyen, en su unidad, la realidad compleja que plantea el reto a nuestra capacidad de comprensión. Esta creencia en el valor real de la palabra, esta creencia en que la palabra del bosquesino expresa toda su realidad es lo que podemos llamar el *fetichismo de la palabra* al que adhieren tanto los tecnócratas como un gran número de científicos sociales. Este fetichismo de la palabra nos vuelve ciegos frente a los hechos observables en las actividades. Para escuchar los discursos bosquesinos hacemos una asamblea comunal o visitamos las casas de una comunidad con nuestro cuaderno, lápiz y grabadora. En uno o dos días, máximo semanas, pensamos haber escuchado lo suficiente para saber y comprender (ya que, generalmente, lo que así aprendemos es lo que ya, de alguna manera, sabíamos; con este método no descubrimos nada nuevo, sólo confirmamos ideas preconcebidas). Observar las actividades en la vida bosquesina diaria toma tiempo y exige convivencia íntima con la gente y relaciones de confianza basadas en la reciprocidad y la generosidad que

son valores sociales bosquesinos que tenemos que practicar si queremos integrarnos en la vida diaria de una comunidad. Desde luego, un trabajo de campo que sólo prevé encuestas puede ser corto y es más económico, en comparación con un trabajo de campo que prevé observar el actuar bosquesino a través de una larga estadía de convivencia. Sólo cuando logramos comparar las actividades observadas con los discursos escuchados y dirigidos a visitantes foráneos, comprendemos que estos discursos persiguen fines muy específicos en función de lo que el bosquesino quiere conseguir del visitante y que su manera de actuar en la vida diaria no corresponde a lo que este discurso permitía esperar.

Doy un ejemplo que nos va a llevar al centro de nuestra reflexión de hoy

Un tema que, hasta hoy en día, es tocado por casi todos los bosquesinos frente a visitantes exteriores, sea en asambleas, sea en conversaciones particulares es el de la “pobreza”: “Somos pobres, carecemos de ropa, de cuadernos, de dinero para comprar nuestros jabón, sal, azúcar, aceite, pilas etc., el gobierno no nos ayuda, no tenemos crédito, no nos dan préstamo, somos los olvidados del Estado.” Este discurso nos hace pensar que, por ser pobre, como dice, esta gente vive infeliz y deprimida, frustrada. Pero si participamos en la vida diaria y estamos atentos a las conductas de la gente, nos sorprendemos rápidamente porque tal infelicidad no existe y, al contrario,

la gente vive alegre, trabaja con gusto y aprovecha placenteramente los momentos de reposo. Además, las oportunidades para ganar más dinero, cuando se presentan, no son siempre aprovechadas. En una comunidad hemos visto 13 piscigranjas en parte terminadas en parte a medio hacer como consecuencia de una inversión gubernamental en proyectos de desarrollo (FONCODES).

A 40 minutos de la comunidad en pequepeque hay una ciudad pequeña que ofrece un mercado donde diariamente se podría vender pescado. El dinero, desde luego, está al alcance de la mano, pero a los comuneros no les interesa, o mejor dicho, no están motivados a dedicarse a la crianza de peces, y eso, a pesar de que el rendimiento de la pesca en el río ha disminuido a consecuencia de la entrada de pescadores comerciales con redes y congeladoras. Un indígena Ocaina, al que pregunté si no quería trabajar en una obra pública financiada por la municipalidad y ganar sus jornales, ya que siempre se quejaba de no tener el dinero para cuidar la salud de su señora, me contestó: “No, don Jorge, qué voy a trabajar de las 6 a medio día y de las dos de la tarde hasta anochecer, cargando palos o cemento sin descansar bajo el mando de un capataz! Eso no me conviene.” Falta dinero; el bosquesino quiere tener más dinero (y así siempre nos lo dice), pero, en los hechos, vemos que no está dispuesto a cualquier trabajo para ganar más dinero. Digo “el bosquesino” en general, pues los ejemplos podrían ser multiplicados sin fin.

Como dije en otro trabajo: “Si Ud. visita cualquier comunidad amazónica,

puede escarbar en la memoria de la gente de cuántos proyectos de desarrollo ha beneficiado en los últimos 10, 20 o 30 años y descubrirá que la Amazonía es un campo de ruina de proyectos.” Y cada proyecto tenía el propósito de aumentar los ingresos de la población y de combatir así la famosa “pobreza”. Desde nuestro punto de vista urbano, los bosquesinos son pobres, y ellos mismos, cuando nos hablan, lo dicen, pero, en los hechos, no actúan como deberían actuar los pobres frente a nuevas fuentes de ingresos. Si es así, concluimos que, *en los hechos, los bosquesinos no son pobres*, en el sentido que nosotros damos a esta palabra y a pesar de que ellos dicen ser pobres. Esta afirmación más bien les sirve para atraer a la comunidad financiamiento e insumos, que saben aprovechar mientras que un proyecto dure; y cuando, con el final del proyecto, este flujo se estanca, las actividades iniciadas las abandonan aunque puedan ser fuentes de nuevos ingresos. *Los bosquesinos no son pobres, pero, sí, están expuestos a la escasez de dinero* – lo que no es lo mismo –. Los proyectos de desarrollo, en el fondo, siempre han funcionado como una forma de *subvención o beneficencia*, aun cuando ésta no haya sido totalmente gratis, pues ha implicado hasta cierto punto la participación activa de comuneros, pero una participación pasajera que sólo duraba hasta que terminase la subvención.

La noción de pobreza no es una noción bosquesina, pero fue adoptada por los bosquesinos para aprovechar el paternalismo del Estado y ciertas ONGs. Al mismo tiempo, la pobreza es

una noción que utilizan el Estado y las ONGs para justificar sus proyectos que pretenden remediarla y fomentar el desarrollo y el progreso, siempre medidos en términos de aumento de los ingresos monetarios y de mayor consumo de bienes industriales. La pobreza tiene la ventaja de tener una connotación humanística de sensibilidad social (todo el mundo parece de acuerdo con que hay que erradicar la pobreza en el mundo), cuando, en el fondo, sólo se trata de ampliar el mercado para la empresa privada y sus mayores ganancias.

Si, como dijimos, los bosquesinos, en los hechos, no son pobres, entonces tenemos que admitir que tienen un estándar de vida satisfactorio, y su bienestar está asegurado con medios que no son los mismos que en la ciudad, – ni cuantitativa, ni cualitativamente –. De hecho, en todas las comunidades bosquesinas observamos que la gente tiene vivienda, come todos los días por lo menos dos veces, se viste, va a la escuela, trabaja en grupos y a su ritmo, se visita, tiene vida social placentera, hace sus compras en la ciudad cercana (cuando hay), en fin, satisface todas las necesidades humanas ontológicas – y algunas mejor que nosotros en la ciudad –, y eso, a pesar de que tiene ingresos modestos y un consumo modesto de bienes industriales. El bajo consumo mercantil no es causa de *infelicidad*, ya que se trata sólo de eventuales *deseos* no satisfechos (y los deseos humanos siempre son fantasiosos e ilimitados), no se trata de *necesidades* no satisfechas. Y esta afirmación nuestra, nuevamente, contradice el discurso urbano de los desarrollistas y estadistas

que pretenden que el bosquesino no satisface sus necesidades porque no consume igual que un ciudadano urbano.

La tenacidad de esta ignorancia se explica, por un lado, por la visión unitaria “primitiva” que estas élites tienen del ser humano y no aceptan que el hombre es socio-culturalmente diverso y que en su propio país existe esta diversidad, y, por el otro lado, por la convicción que tienen de que *su* sociedad urbana es el modelo del progreso universal que los “atrasados” del país deben imitar. La diversidad, entonces, reaparece en el vocabulario desarrollista urbano, pero con los términos exclusivamente negativos de “atraso”, “pobreza”, “extrema pobreza”, “sub-desarrollo” (aunque a veces – pero por boca no más – se parece valorar la diversidad cultural como una “riqueza”, sobre todo cuando se la contempla desde el punto de vista comercial y folklórico, como fuente de ingresos del turismo). Así mismo, la falta de afán del bosquesino de ganar más dinero, su resistencia a disciplinas laborales nuevas fomentadas por los proyectos y su felicidad con la libertad laboral, con el gozo de la solidaridad y con un consumo material modesto inspira a las élites urbanas apreciaciones negativas cuando califican las conductas bosquesinas como ociosas, haraganas, ignorantes, faltas de educación etc. Parece que en Colombia estos discursos negativos se han matizado algo desde la reforma constitucional de 1991, y valorar lo indígena ahora se ha vuelto lo “políticamente correcto”.

Esta visión peruana puramente negativa de la sociedad bosquesina es,

a primera vista y para quien tiene una mínima formación pedagógica, un pésimo fundamento para la cooperación en proyectos de desarrollo. ¿Qué diálogo constructivo puede haber entre un bosquesino, que mistifica el conocimiento del ingeniero, y un ingeniero, que desprecia al bosquesino, ignorando sus valores y sus criterios de bienestar? Una acción conjunta, productiva, sólo puede desarrollarse si ésta se fundamenta en las calidades positivas de cada actor. Mientras que ignoramos los valores positivos de la sociedad bosquesina, no puede haber diálogo e interacción constructiva, no puede haber la comprensión mutua necesaria para motivar acciones en común. Cualquier maestro sabe que el desarrollo del niño que él fomenta debe partir del potencial positivo que el niño trae a la escuela: las competencias, habilidades y conocimientos ya adquiridos en la edad pre-escolar, en la familia y la comunidad. Todo proyecto de desarrollo también es un proyecto pedagógico, que debe construirse sobre lo positivo que aporta cada actor. Un interlocutor despreciado es un interlocutor inútil, del cual no se puede esperar nada constructivo.

El reto, desde luego, parece ser: diagnosticar los razgos positivos de la sociedad bosquesina y comprender la lógica de vida subjetiva del bosquesino, es decir, comprender las motivaciones, acciones, operaciones, finalidades y priorizaciones que animan al bosquesino en sus actividades. Sólo si, de esta manera, hacemos *nuestra* la racionalidad bosquesina, comprendiéndola mediante la observación, la intuición empática y la

imaginación sociológica, el bosquesino nos aparecerá como un ser tan lógico y racional como el ciudadano urbano, aunque guiado y motivado por razones distintas de las nuestras, urbanas.

Todo el problema reside, entonces, en identificar estas razones o principios distintos que motivan y orientan las actividades del bosquesino.

Les voy a presentar un resumen de estos principios, no con la intención de afirmar verdades, sino, más bien, a título de hipótesis para investigadores que van al campo y pueden verificar si lo que digo corresponde a conductas reales observables de los comuneros con los que conviven. Claro está que, desde mi punto de vista, puedo sostener lo que afirmo con las observaciones objetivas correspondientes, pero, por haber recibido varias veces objeciones que me acusaban de idealizar un tipo de sociedad que ya no existe, he tenido que comprender que para alguien que sólo ha vivido en la ciudad y que no ha experimentado la convivencia en una comunidad amazónica, los valores sociales bosquesinos no tienen ninguna consistencia o plausibilidad por no corresponder a vivencias experimentadas en la ciudad. Entonces ¡acepten mis planteamientos como hipótesis, y vayan a verificarlas en las comunidades!

Los principios que hemos podido detectar e identificar, a través de nuestras investigaciones en el campo, como fundamentos de la lógica de vida subjetiva de los bosquesinos, es decir, como criterios que orientan sus actividades, son los siguientes. Para resumir aquí estos planteamientos debo simplificar-

los al extremo y reducirlos a lo esencial, dejando del lado los matices debidos a variaciones locales que relativizarían mis afirmaciones. Una obra en dos tomos está en preparación que ilustrará nuestra argumentación detalladamente.

1. *Las condiciones de la coresidencia*: 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.

2. *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 *autónoma* y *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 comuni-

dad bosquesina. Reconocer esta autonomía, libertad y tendencia anárquica nos explica una serie de fenómenos que de otra manera nos quedarían inexplicables.

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 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 ocaina) 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 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.), – 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. *La ausencia de autoridad de mando y la autoridad intelectual:* En esta *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 coordinación, p. ej. en los trabajos de limpieza comunal, pero sin lograr a “obligar” a nadie. Eso es el trasfondo de lo que llamo 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, post-puesta a sus priorizaciones particulares, libres y autónomas, de las que son parte las obligaciones resultantes de los lazos de solidaridad grupal. 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 la 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, evtl. 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 egoistas y no utiliza sus conocimiento en beneficio de la comunidad, sino, impulsado por la envidia, para hacer daño.³ 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 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 societud 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. Una vez pasada la agudez del conflicto, estos “jefes de guerra” retornan a su condición de simple comunero.

7. *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 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.

8. *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 rastros), 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*. 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. Tumbar 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).

9. *La satisfacción equilibrada de todas las necesidades ontológicas humanas*: 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 (vivien- da y vestimenta), la motricidad (la necesidad del ser humano siempre activo de moverse), la socialidad (la necesidad del ser humano de interactuar con sus semejantes) y la sexualidad. Si queremos añadir la educación como una necesidad ontológica a parte, 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. 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 adquisi-

ción 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 este 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 la 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,⁴ 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 socialidad 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 motricidad y socialidad. 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 sa-

tisfacción de sus necesidades de motricidad y socialidad, – satisfacción esta que queda relegada a los tiempos marginales de ocio. Si asumimos que el bosque-sino 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 bosque-sino 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. Distinguir los *deseos* de las *necesidades* es 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 consumo mismo en beneficio de la empresa privada. Dentro de la perspectiva neo-liberal del desarrollo, éste significa: mayores ingresos, mayor consumo, pero también mayor explotación de los recursos naturales renovables y no-renovables, mayor gasto de energía, mayores deshechos y mayor contaminación.

En Latinoamérica, en los países neo-liberales por excelencia como Colombia y el Perú, el objetivo ideal del

desarrollo es alcanzar el nivel de estándar material de los países del Norte; son ellos nuestros modelos y la razón de nuestra envidia. Este modelo asume, por un lado, que la felicidad del hombre depende estrechamente de la cantidad de bienes materiales que puede consumir y, por otro lado, que las necesidades humanas se satisfacen exclusivamente en el mercado (a eso apunta la tendencia actual a mercantilizar todos los bienes naturales, hasta el agua y los paisajes). La sociedad bosquesina nos ilustra que un consumo modesto (de alrededor de 2 dólares diarios o menos) es compatible con la felicidad, porque ésta, precisamente, no depende exclusivamente del consumo material sino de la satisfacción conjunta y equilibrada de todas las necesidades ontológicas.

Los diagnósticos que se han hecho de las reservas energéticas y de materias primas en la Tierra ya nos han hecho conocer que éstas son limitadas y no alcanzan para proporcionar a toda la población del Sur un estilo de vida material igual al de los países del Norte. ¿Tenemos entonces que resignarnos a quedar siempre pobres? Por ser la pretensión de un crecimiento económico mundial ilimitado y el modelo de consumismo del Norte partes del espejismo reflejado por el discurso neo-liberal de desarrollo, tenemos que tomar la palabra “pobreza” por lo que es: una herramienta ideológica con que nuestras élites quieren convencernos que están justificadas sus estrategias de desarrollo que apuntan, exclusivamente y bajo cualquier modalidad, a mayores ingresos, es decir, a un aumento sólo

cuantitativo, sin ningún criterio cualitativo y sin distinguir los beneficiarios privilegiados: minería, petroleras, agro-negocios, etc. de los que reciben migajas y contaminación: los campesinos en los Andes y los bosquesinos en la Amazonía.

Lo que hice en mi caracterización de la sociedad bosquesina era poner en evidencia sus razgos cualitativos; no necesitaba aducir ningún dato cuantitativo para fundamentar mis conceptos y demostraciones. Los estudios tecnológicos sobre la población amazónica están llenos de cifras y estadísticas y, a través de esta visión siempre cuantitativa de la realidad bosquesina, los bosquesinos siempre aparecerán como carentes, menesterosos, marginados, sub-desarrollados etc., y eso simplemente porque su estándar material no corresponde al estándar urbano: tienen menos ingresos monetarios, menos infraestructura, menos consumo de productos industriales. Este “menos” es el referente para calificarlos de “pobres” e inferir que son infelices. En cambio, si, como lo hice, analizamos las propiedades cualitativas de la sociedad bosquesina, descubrimos las razones de por qué los bosquesinos son felices a pesar de ser “pobres” en términos desarrollistas y porque no son afanosos de ganar más dinero bajo cualquier condición, condenando así al fracaso los proyectos de desarrollo que apuntan a procurar mayores ingresos y creando un misterio incomprensible para los desarrollistas e ingenieros, cuando éstos – aunque escasas veces – se enteran de sus fracasos. La única respuesta a este misterio que,

entonces, llega a la mente de los promotores decepcionados expresa nuevamente el desprecio racista profundamente arraigado en las élites: los indios o los mestizos son brutos y haraganes. Si aceptamos los valores bosquesinos que hemos expuesto, su comportamiento es racional, razonable y nada despreciable; al contrario, hasta cierto punto, nos puede parecer envidiable: ¿Quién de nosotros goza de tanta libertad en la organización de su vida diaria, sin sentir ninguna autoridad encima, y quién puede combinar esfuerzo de trabajo con gozo deportivo y afectivo-social como lo hace el bosquesino en sus labores? Vivir con ingresos modestos y deseos realistas, controlando nuestros afectos excitados por la propaganda consumista, nos quitaría a la vez estrés y frustración y nos permitiría invertir nuevamente energías en actividades satisfactorias y relaciones sociales placenteras.

Cuando envidiamos el estándar de vida del Norte, en el cual, al parecer (pero eso es una ilusión), las necesidades humanas están mejor satisfechas que en nuestros países del Sur, no tomamos en cuenta la acumulación extraordinaria de frustraciones y estrés causados por los ritmos de trabajo, los horarios laborales que traslapan hacia la vida privada, la lucha entre personas en las empresas agudizada por el imperativo de la competitividad, la fragilidad del empleo (llamada “flexibilidad”), también dependiente de la competitividad empresarial, y la inseguridad existencial que de eso deriva, tanto para la juventud como para las personas de más de 40 años, los sueldos cada vez meno-

res que dejan millones de personas en estado de supervivencia, es decir, en la pobreza, la vida familiar descompuesta por la disminución del tiempo libre y la adicción a la TV y los juegos electrónicos que produce jóvenes asociales que, bajo la presión de los deseos de consumo, atisbados por la moda y la publicidad, pueden caer en la delincuencia, sin hablar de las condiciones objetivas de vida: el hacinamiento en las ciudades, largas horas pasadas en transportes públicos, la contaminación ambiental, la comida chatarra, que es la única al alcance de los bolsillos modestos. Que en las comunidades bosquesinas observamos un incremento de los suicidios, no lo queremos ocultar, pero este fenómeno, vinculado a la desorientación creciente de los jóvenes y su falta de “imagen paternal” positiva por las conductas desastrosas de los maestros, merecería un análisis a parte. En los países del Norte, las grandes mayorías viven desde ahora en el nuevo *esclavismo empresarial* del siglo XXI, en el cual la persona, el ser humano, no es más que un elemento impersonal del gasto de producción, un factor numérico que se puede aumentar o disminuir, sin tomar en cuenta que se trata de vida humana y que el trabajo es una actividad humana existencial de cuya calidad toda la sociedad – los empleadores y los empleados – deben responsabilizarse. En Estados Unidos, 27 millones de ciudadanos consumen remedios anti-depresivos, y rastros de éstos productos químicos se han encontrado en las aguas de ríos y lagos de Estados Unidos y Canadá. Es decir que casi el 10% de la población de

EEUU son minusválidos síquicos que sólo pueden vivir en su sociedad con una muleta química. Y este consumo tiene una clara tendencia a aumentar. Si en las ciudades grandes de Latinoamérica constatamos fenómenos parecidos, aunque en menor escala, no es así en las poblaciones rurales, y menos en las bosquesinas, y ya sabemos porqué: por las propiedades positivas de la sociedad bosquesina y la satisfacción equilibrada de todas las necesidades ontológicas, que hemos puesto en evidencia, pero que las élites y los gobernantes ignoran, – pues, como decimos en nuestro título: “la ignorancia reina”. Lo ilustramos.

En el Perú ¿qué dijo el presidente Alan García, cuando hizo alusión a los bosquesinos en sus dos artículos periodísticos de 2007 sobre “El perro del hortelano”? Sin descontextuar las citaciones – pues el contenido es homogéneo – podemos evocar en breve unas frases del ilustre autor que reflejan con mucha claridad su ideología del desarrollo y progreso:

Hay millones de hectáreas para maderera que están ociosas, otros millones de hectáreas que las comunidades y asociaciones no han cultivado ni cultivarán, además cientos de depósitos minerales que no se pueden trabajar [...]. Los ríos que bajan a uno y otro lado de la cordillera son una fortuna que se va al mar sin producir energía eléctrica [...]. Hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: “Si no lo hago yo, que no lo haga nadie”.

Las tierras de las comunidades andinas y amazónicas, que aseguran a los bosquesinos su estándar de vida satisfactorio y su bienestar, para el jefe del Estado son tierras ociosas. Dice:

[...] la demagogia y el engaño dicen que esas tierras no pueden tocarse porque son objetos sagrados... Este es un caso que se encuentra en todo el Perú, tierras ociosas, porque el dueño no tiene formación ni recursos económicos, portanto su propiedad es aparente. Esa misma tierra vendida en grandes lotes traería tecnología de la que se beneficiaría también el comunero, pero la telaraña ideológica del siglo XIX subsiste como un impedimento. El perro del hortelano.

¿Qué propone Alan García “para acabar con el perro del hortelano”?

El primer recurso, dice, es la Amazonía. Hay que vender por grandes lotes de 5'000 a 20'000 hectáreas tanto los 8 mio. de hectáreas de bosque destruido (es decir, vegetación secundaria consecutiva al cultivo de la coca y la horticultura) para forestación y los 2 mio. de hectáreas de restingas (tierras aluviales ribereñas) para el cultivo masivo de arroz. Esta propuesta no se adecua a la realidad pues tanto el bosque secundario como las restingas no forman grandes superficies homogéneas, sino un mosaico de parcelas, cada una teniendo su dueño. Además, para que los comuneros puedan más fácilmente vender sus tierras, se debe cambiar la ley y permitir que la mitad más uno de

los comuneros presentes en la asamblea puedan decidir la parcelación de sus tierras comunales (cuando hasta ahora es necesario el consentimiento de los dos tercios de los comuneros inscritos). El objetivo, desde luego, es privatizar las tierras comunales a fin de desposeer las comunidades de las tierras que han adquirido a través de años de lucha y procedimientos legales de titulación. Y eso, con la promesa que las grandes empresas inversionistas crearán millones de empleos formales que procurarán a sus trabajadores seguro social y pensiones. Es éste el tipo de desarrollo y progreso, capitalista y neoliberal,⁵ que planea la élite gubernamental que ignora, a la vez, lo que reza el Convenio 169 de la OIT que asegura un “desarrollo propio”, es decir, a su criterio, para los pueblos indígenas y las propiedades y valores sociales de la sociedad bosquesina que hemos enumerado y entre los cuales no notamos ninguna aspiración a volverse peones o empleados dependientes de una empresa que impone su horario, disciplina de trabajo y sueldo. No profundizaremos ahora los impactos ecológicos negativos de las plantaciones en monocultivo sobre los suelos amazónicos (biocombustible: palma aceitera, bambú, arroz).

Alan García también promueve la explotación minera y petrolera masiva en la Amazonía; la primera también en los Andes, pretendiendo que ella trae riqueza y bienestar⁶ y que hoy en día los impactos ambientales de estas industrias ya están controlados, el Estado peruano siendo garante de una explotación limpia. Lamentablemente, los bos-

quesinos sólo conocen los antecedentes negativos de estas industrias habiendo padecido y siguiendo padeciendo de la contaminación de sus tierras y aguas por las petroleras y los lavaderos de oro. El Estado siempre ha defendido las empresas contra las protestas bosquesinas, mandando su policía para reprimirlas. En 2008, en Andoas, ante los reclamos de los indígenas por negociar con la empresa petrolera, el Estado reprimió el movimiento con policía (y eso, a pesar del antecedente en la zona vecina del río Corrientes, donde los indígenas consiguieron el famoso acuerdo de Dorissa que les garantiza ciertas indemnizaciones y mejoras en la explotación petrolera). Sobre el caso Andoas, que causó la muerte de un policía, hubo un proceso judicial en Iquitos que, finalmente, absolvió a los reos indígenas.

Lo que pretende el presidente Alan García está en marcha desde hace varios años: en 2003, el 7.1% de la Amazonía peruana estaba dado en concesiones a compañías petroleras. En 2009, estas concesiones cubren el 48.6%, y el 72% de toda la Amazonía peruana ha sido zonificado para la futura exploración petrolera. De las concesiones ya dadas, 17.1% traslapan sobre el sistema de áreas protegidas, y el resto cubre más de la mitad de los territorios indígenas titulados (FINER; ORTA-MARTÍNEZ, 2009). Se puede hablar de un verdadero bulldozer gubernamental que está aplastando el marco legal y los territorios que hasta ahora han servido de escudos a las comunidades bosquesinas. Y eso, en beneficio de las compañías transnacionales.⁷

Una ofensiva ideológica contra la propiedad comunal desató en 2009 el conocido economista Hernando de Soto, fundador del Instituto Libertad y Democracia, con su video “El misterio del capital de los indígenas amazónicos”, ampliamente difundido en la televisión peruana, en el cual pretende demostrar que los comuneros indígenas están, en principio, de acuerdo con su propuesta de parcelar sus tierras a fin de tener acceso al crédito y volverse empresarios. Sus principios, fundamentalmente etno-suficientes, son simples:

Los indígenas amazónicos ya están entrando al mundo del mercado y no son ajenos ni a la propiedad ni a la empresa. No es posible, en el siglo XXI, controlar territorio, proteger valores culturales ni vencer la pobreza sin empresa ni propiedad. Según la experiencia del ILD: no hay incompatibilidad entre lo indígena y lo moderno, las macro-empresas de indígenas alaskeños son la prueba. Los títulos colectivos otorgados por el Estado no son más que pedazos de papel. No tienen los mecanismos que los conectan con el crecimiento económico, como los tienen los títulos de propiedad individual privada que dan derecho a: adjudicar, arrendar, dar en posesión, uso, usufructo, servidumbre, acceder al crédito, al capital, al seguro, comprar, vender, permutar, donar, transferir, hipotecar, ceder en pago, dar anticipos de Legítima. - Uds están al lado del petróleo, del oro, de la palma de aceite, es justo y lógico que tengan la posibilidad de integrarse a su entorno productivo. ¿Cómo hacerlo? Sin propiedad no podrán hacerlo, porque no hay capital sin propiedad. Ahí reside el misterio del capital.

La lógica económica cuantitativa del capital y su infraestructura legal determina todo el pensamiento y la propuesta de H. de Soto. Él supone – o, si es un cínico, finge creer – que, teniendo asegurado las bases legales de la propiedad privada de la tierra, los indígenas actuarán – automáticamente – conforme a la lógica capitalista. Pero ya hemos visto que el dinero, en la sociedad bosquesina no tiene el mismo peso ni el mismo valor social que en la sociedad urbana y capitalista. Y lo hemos visto no porque los bosquesinos nos lo hayan contado, sino porque hemos observado sus conductas reales, concretas. Para el bosquesino, el dinero no es una herramienta de actividad económica, no es un instrumento de inversión, sino un simple medio de consumo. Disponiendo, a consecuencia de una actividad oportunista (faena maderera, cosecha de arroz...) de un ingreso importante, el bosquesino goza en seguida del consumo abundante que este ingreso permite, de manera que a pocos días de haber recibido el pago, se encuentra nuevamente confrontado con la escasez de dinero y el nivel modesto habitual de consumo mercantil (o, como dirían nuestros economistas: “igualmente pobre”), – un nivel modesto con el cual él se conforma. Tener dinero para poder consumir gozando así de la vida es una aspiración bosquesina, tener dinero para enriquecerse, no lo es, pues el simple hecho de tener dinero en el bolsillo no procura un gozo comparable con el del consumo. De ahí la alta probabilidad que el bosquesino, dueño de su parcela, fácilmente la da en garantía para obtener un préstamo o crédito que le permi-

te gozar momentáneamente de un consumo abundante y la pierde cuando le es imposible reembolsar su deuda, como sabemos que ocurría en tantos proyectos de desarrollo del pasado. Nos es difícil creer que un economista de renombre no conozca estos antecedentes, y, desde luego, tenemos que admitir que su objetivo, al contrario de lo que pretende, no es erradicar la pobreza bosquesina, sino crear las condiciones legales que permitan a las grandes empresas adueñarse fácilmente y a bajo precio de las tierras bosquesinas, expulsando a sus pobladores del bosques hacia los suburbios de las ciudades donde se convertirán en gente *realmente* pobre.

Para H. de Soto, la cultura indígena no es más que un accesorio folklórico que se puede practicar en cualquier contexto social y, aun siendo como economista un científico social, carece o ignora totalmente la noción de “sociedad” y, desde luego y más aún, la de “diversidad social”.⁸ La noción de “sociedad” arraiga el sujeto actor y sus conductas personales y observables en el marco colectivo más amplio, que no es la cultura, sino la sociedad; la cultura es su epifenómeno, pues es la forma de los productos y de los procesos de producción de todas las personas que forman esta sociedad. Por carecer de esta noción, a H. de Soto le falta la herramienta para comprender qué significa “derechos colectivos” y título de propiedad colectiva para los bosquesinos y, además, desconoce que la propiedad colectiva comunal no excluye la formación de empresas, como lo ejemplificó en una intervención reciente Stefano Varese

(2009) hablando de numerosas empresas ejidales, comunales y colectivas en México, en Canadá y EEUU. Pero todo eso, como cualquier miembro de la élite del país, H. de Soto lo ignora y, desde luego, puede afirmar que un título de propiedad colectiva – para el cual muchas comunidades han luchado durante años y cuyo documento cuidan como la pupila de sus ojos – no es más que un “pedazo de papel”. ¿Hay prueba más evidente del alto grado de *etno-suficiencia* de este señor? Si ocurren casos en que un título no es respetado por colonos y éstos logran mantenerse en territorio indígena, es porque, precisamente, el Estado, a pesar de haber reconocido la propiedad colectiva indígena mediante el título, no es consecuente en su práctica jurídica. Y si, acaso, los indígenas ganan el proceso, la policía no interviene para aplicar el juicio y desalojar a los colonos; de manera que, entre los Áwa-jún de Chamicar (Alto Marañón) y de Flor de la Frontera (Cajamarca), hace unos años, ocurrió que ellos mismos expulsaron a un grupo de mestizos y hubo muertos entre éstos. Es el Estado que, en la práctica, ignora sus propias leyes (por lo que el Perú todavía no es un Estado de Derecho) o – cuando se le antoja, animado por su concupiscencia neo-liberal, y cuando tiene la facultad de privilegiar las grandes empresas privadas – las cambia partidariamente, volviéndose de esta manera la causa de violencia social, como ocurrió en Bagua, en junio del año pasado. Este conflicto mortal era el resultado de un abuso de autoridad del presidente del Perú quien utilizó indebidamente la facultad excep-

cional otorgada por el Congreso de legislar por Decreto Supremo dada la urgencia de adecuar la legislación peruana a las exigencias del TLC con EEUU. Con este pretexto y mediante Decretos Supremos, Alan García restringió en parte y anuló por otra parte ciertos derechos que los indígenas habían adquirido en los últimos 40 años, tanto a nivel nacional, como a nivel internacional. Estas medidas (y algunas otras más, como p. ej. una que exime de juicio a los policías que maten o hieran civiles “en cumplimiento de sus funciones” y otra que permite la detención de personas sin mandato judicial) no tenían ninguna relación con el TLC y, desde luego, no eran mandatadas por el parlamento, sino obedecían a iniciativas muy personales del máximo gobernante. A. Chirif, en un artículo reciente (CHIRIF, 2010), resume de la siguiente manera lo que hacían estos decretos de 2007 en desmedro del derecho indígena:

- anulaban el proceso de consulta para la suscripción de contratos petroleros y mineros en lotes ubicados en territorios comunales;
- rebajaban el quórum de la asamblea, de dos tercios al 50%, para la disolución de comunidades y la venta de sus tierras a terceros;
- permitían la privatización de los suelos forestales y el cambio de uso a agrícolas en caso de proyectos que fuesen declarados “de interés nacional”;
- creaban distintas figuras jurídicas dentro de la comunidad con

la finalidad de quebrar la unidad social;

- determinaban la expropiación de terrenos comunales usados para servicios públicos;
- declaraban como propiedad del Estado todas las tierras eriazas no tituladas, aunque estuviesen poseídas y fuesen pretendidas por comunidades indígenas u otros pobladores locales; y permitían que invasores con cuatro años de antigüedad se apropiasen de tierras comunales, con lo cual se anulaba la garantía constitucional que otorga carácter imprescriptible a la propiedad territorial de las comunidades.

Vemos que el estudio y la propaganda televisiva de H. de Soto que el gobierno peruano habría financiado con USD 200'000 (CHIRIF, 2010) no hace más, dos años más tarde, que incidir en la dizque “necesaria” parcelación, es decir, privatización de las tierras comunales, abriendo así la vía a la venta y al embargo (p. ej. por préstamos o créditos no reembolsados), es decir, el camino a la expropiación de las tierras comunales. El antecedente de Simon Bolívar es significativo quien, en 1824, anuló la protección de la tierras comunales para hacer de los comuneros propietarios directos, capaces de negociar sus tierras en el mercado. Fue esta ley – que luego volvió a anular – la que dio nacimiento a los latifundios andinos.

Si queremos crear pobreza real, entonces, quitemos – mediante la parcelización – a los bosquesinos sus tierras,

para que engrosen las masas de desocupados en las ciudades. Los únicos que se enriquecerán serán las grandes empresas mineras, petroleras y de agronegocios (cuyo trabajo mecanizado, dicho sea de paso, utiliza un mínimo de mano de obra) que se habrán apropiado del espacio amazónico, eliminando a sus pueblos originarios y reduciéndolos, ahora sí, a la verdadera pobreza urbana. El engorde neo-liberal de las empresas será garantizado, así como la reducción del bosquesino a su dieta mínima en una pobreza entonces real.

Las agresiones a la legislación favorable a los indígenas, las agresiones a los territorios indígenas por compañías mineras y petroleras, sin consulta de la población como lo manda el Convenio 169 de la OIT, la contaminación del ambiente vivencial en estas áreas agredidas, las quejas y protestas repetidas sin ser escuchadas o contestadas con promesas no tenidas o constantemente aplazadas, – todos estos fenómenos se han multiplicado y acentuado en los últimos años y han exacerbado la paciencia indígena. No quedó otra solución para hacerse escuchar que ocupar las carreteras y bloquear el tráfico y el comercio. Estas acciones empezaron en 2008 y se prolongaron hasta junio 2009. A principios de ese mes, las acciones legales para abrogar los dos D.S. más cuestionados habían llegado al Ejecutivo, que remitió la decisión al poder legislativo, el cual dijo esperar los resultados de un diálogo directo entre los indígenas y el ejecutivo, y, en este momento, sin que este diálogo pudiese tener lugar, el ejecutivo – responsable de negar este diálogo – mandó

policía fuertemente armada con tanques y helicópteros para reprimir la protesta indígena cerca de Bagua. Resultado: 24 policías muertos, 9 indígenas muertos, y 177 heridos. Según la interpretación del presidente García, los indígenas habían sido azuzados y armados por políticos de oposición, antiguos izquierdistas, emisarios de Bolivia, Ecuador y Venezuela, miembros de ONGs y curas irresponsables. ¿Hay prueba más clara de que la ignorancia reina en el mismo gobierno? La ignorancia se apoya sobre la creencia racista que el bosquesino es incapaz de saber lo que le conviene y lo que no, de analizar y comprender su propia situación y apreciar las acciones que le vienen de fuera, de formular sus propios proyectos y reclamos. El Estado – ignorando la realidad bosquesina – pretende saber lo que es bueno para el bosquesino y se arroga el derecho exclusivo de convencer al bosquesino de sus buenas razones. Cualquier asesor u organización asesora de los indígenas es subversivo, “izquierdista trasnochado” o “romántico”, si se esfuerza por escuchar y comprender a sus interlocutores bosquesinos en un proceso de interaprendizaje (GASCHE, 2002),⁹ como tratamos de hacerlo aquí explícito, y si no predica el dogma neo-liberal, el único garante del progreso, desarrollo y futuro bienestar, dizque, sin pobreza.

La ignorancia que reina, reconfortada por la ceguera racista, hace que las élites sean incapaces de aprender de los fracasos de sus acciones y proyectos. Rechazando la responsabilidad de la violencia de su gobierno sobre asesores indígenas exteriores o extranjeros, el

presidente García nos demuestra que no quiere aprender de su propia realidad nacional, que él sigue ensimismado en su ensueño neo-liberal que, para él, representa valores humanos universales. Reincidir repetidamente en las mismas estrategias fracasadas de desarrollo (GASCHÉ, 2004) y de imaginada modernización, basadas sobre ese ensueño neo-liberal, en los mismos métodos ineficientes y contraproducentes, en las mismas promesas nunca cumplidas, sin aprender nunca nada de la experiencia que pudiera mejorar las relaciones entre los dominantes y los dominados en base a cierto progreso en la intercomprensión (gracias a un proceso de interaprendizaje), – repetir constantemente esos fracasos, eso es – digo – *estupidez*. Esta estupidez domina porque orienta todas las acciones destinadas por las instancias del poder – político, administrativo, tecnocrático, estatal y privado – hacia los “pobres”, “los de abajo”, entre los que se incluyen a los bosquesinos.

En estas condiciones de un neo-liberalismo ensimismado, obsesivo y concupiscente (“sensual”, diría Haya de la Torre) no hay diálogo e intercomprensión posible. Sólo hay dominación, imposición y, en caso de protesta, violencia. La ignorancia y la estupidez nunca han inspirado una buena política, una política exitosa. ¿O tal vez que sí? Depende para quién es exitosa. Si es democráticamente exitosa y asegura el bienestar a todos los sectores socio-culturalmente diversos de un Estado plurinacional, o si es exitosa para los bolsillos de las minorías privilegiadas del país y de sus socios internacionales.¹⁰ Es ahora que compren-

demos hasta qué punto la *conchudez* de los privilegiados – y entre ellos tenemos que incluir toda la jerarquía tecnocrática, pública y privada, que tiene ingresos de los famosos e ilusorios “proyectos de desarrollo”: jefes, consultores, expertos, promotores, ingenieros etc. y donde el bosquesino sólo recibe su “dieta”, un mínimo porcentaje de los proyectos – hasta qué punto esta conchudez de los privilegiados, al aprovechar los recursos estatales, internacionales y privados, destinados a acciones y proyectos que siempre fracasan, está interesada en quedar ciega e ignorante frente a la realidad bosquesina y afanosa en mantener las estúpidas rutinas de proyectos siempre condenados al fracaso. Al final, es la conchudez – es decir: la ambición desenfrenada de acaparar el dinero de las acciones y proyectos sociales – la que justifica y la estupidez y la ignorancia. Si te esfuerzas a comprender la sociedad bosquesina y propones un proyecto innovador que sea compatible con los valores sociales bosquesinos y que, desde luego, tendrá cierto éxito hipotético que se tratará de verificar en la ejecución del proyecto, entonces, no te dan dinero para ejecutar tu proyecto, pues a las financieras, nacionales e internacionales, no les interesa el éxito de sus proyectos en el medio social dizque “pobre”; lo que sí les interesa es mantener con sus buenos pagos a los intelectuales latinoamericanos como mercenarios del neo-liberalismo, enchufándoles sus marcos lógicos y todo un aparato conceptual, económico y sociológico, sobre desarrollo que les encierra en un mundo abstracto, tecnocrático, lejano de sus vi-

vencias propias, que les aísla del pueblo común y corriente y que no les permite ni observar ni comprender lo que, en los hechos, ocurre en las comunidades bosquesinas.

La ignorancia reina, por que es general en las élites gobernantes, la estupidez domina, porque se impone, de arriba hacia abajo, a través de acciones y proyectos que previsiblemente fracasan (GASCHÉ, 2004), y la conchudez tecnocrática aprovecha de los fondos nacionales e internacionales para proyectos sociales, engordando a los privilegiados y abandonando a los bosquesinos migajas, su dieta. La conchudez empresarial, a su vez, manipulea y corrompe el ejecutivo y el legislativo para obtener leyes favorables a la adquisición barata de concesiones y territorios, a expensas de la población allí arraigada. La conchudez, el afán sin vergoña de ganar dinero y enriquecerse sin consideración social alguna, es el motor libidinal insaciable (la “sensualidad” según Haya de la Torre) del capitalismo y neo-liberalismo, cuya doctrina nos sorprende siempre por el simplismo, para no decir el primitivismo, de su sicología; en eso, el discurso de H. de Soto es ejemplar. Espero que mi análisis de la sociedad bosquesina les haya revelado mayor fineza y complejidad al respecto.

Sacando una conclusión de todo lo anteriormente expuesto sobre la sociedad bosquesina y apuntando un criterio de desacuerdo fundamental entre gobernantes y bosquesinos, podemos afirmar que uno de los valores sociales bosquesinos fundamentales – por oponerse drásticamente a la ideología neo-liberal

y capitalista, y, desde luego, “exótico” o “romántico” y a priori inaceptable para las élites – es el siguiente: *no es la riqueza que hace la felicidad en la vida, sino la ricura.*

L'ignorance reign, la
stupidité domine et la
concupiscence em profite.
Engraissement néolibéral
et abstinence des peuples
forestiers

Résumé

À la suite du conflit violent qui oppose en juillet 2009 des indiens awajún et wampis du Haut Marañón aux forces de police durant la répression d'une action de protestation dans la région de Bagua de la part de la population indienne et en raison de la permanence durable d'une ambiance de violence latente en réaction à la politique extractiviste (pétrolière et minière) de l'État en Amazonie, l'auteur révèle la contradiction entre les valeurs sociales forestières (de la population indigène et métisse rurale amazonienne) et les valeurs économiques et sociales néolibérales dont s'inspire et que met en œuvre la politique de l'État péruvien. L'article explicite les valeurs sociales forestières implicites dans les conduites personnelles quotidiennes des villageois amazoniens et il met en évidence les valeurs sociales néolibérales telles qu'elles se manifestent dans les écrits du Président de la République, dans ses décisions po-

litique prises par Décrets Suprêmes et dans un vidéo produit par un économiste qui critique les fondements socio-économiques forestiers et, en premier lieu, la propriété collective de la terre. L'optimisme fanatique et le positivisme borné des adeptes de l'idéologie néolibérale dominante sont relativisés et dénoncés par la mention d'une série de faits sociaux dramatiques dûs à l'application sans restriction de la doctrine néolibérale dans les pays du Nord et qui doivent inciter les politiciens néolibéraux à la modération et à un effort de compréhension face à l' "altérité forestière", c'est-à-dire, face à un modèle de société fondé sur des valeurs sociales différentes de celles de la société dominante.

Mots clé: Violence sociale. Néolibéralisme. Société forestière amazonienne (société indigène et métisse/cabocla). Domination politique et sociale. Valeurs sociales.

Notas

¹ Estas citas de dos renombrados líderes y pensadores políticos latino-americanos, un peruano (el fundador del APRA, del cual se reivindica el presidente peruano actual, Alan García!) y un colombiano (Jorge Eliécer Gaitán), nos ilustran la conciencia que estos responsables políticos tenían de la necesidad de fundar su acción política en el conocimiento y la comprensión de la realidad nacional, situada en el tiempo y el espacio, – y, en particular, en el conocimiento y la comprensión, que procuran las ciencias sociales. Las creencias ideológicas neo-liberales, implícitas en las doctrinas económicas que aplican los gobiernos actuales de turno, tanto en el Perú como en Colombia, no son más que un mísero disfraz de la ignorancia que denunciamos en esta conferencia.

² “La política es también amor, ternura; es lazo que ata, hermandad que sobrevive; es renunciamiento a las sensualidades <la concupiscencia capitalista>; conducta heroica, capacidad de inmolación y empresa generosa de servicio público” (CAMPOS, 1988, p. 92).

³ Después de los eventos de Bagua, un Awajún retó a un curandero: “¿Porqué no haces daño a Alan García que nos está castigando?” El curandero respondió: “Porqué 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.

⁴ “Los esquimales no comen lo que comen los campa <asháninka>, ni se visten de la misma manera, ni habitan las mismas viviendas, pese a que el hambre es hambre en todas partes, que la urgencia de vestido rige en todas latitudes y que no hay hombre que no viva urgido de vivienda. Conclusión: La satisfacción de necesidades se condiciona socialmente, atípicamente” (CAMPOS, 1988, p. 41).

⁵ “Haya de la Torre recordó nuevamente a Engels. El amigo de Marx escribió que quien intenta aplicar a la economía de la Patagonia <añadimos: y de la Amazonía> leyes de la economía capitalista de Inglaterra del siglo XIX <añadimos: y del capitalismo globalizante actual>, sólo producirá lugares comunes de la peor vulgaridad” (CAMPOS, 1988, p. 64).

⁶ “Como consecuencia de este entreguismo proditorio <de parte del Estado aliado al imperialismo>, las riquezas naturales del Perú son hipotecadas, favoreciendo el esquilamiento de nuestros trabajadores y determinando la pobreza fiscal del Estado, lo que convierte a los peruanos en creadores de riquezas para inversores extranjeros” (CAMPOS, 1988, p. 58). – A este respecto es interesante comparar las tasas fiscales que se aplican a las compañías mineras y petroleras transnacionales en Bolivia y Venezuela, con las que aplica el gobierno peruano.

- ⁷ “[...] cuando quieran identificar a un aprista, basta que verifiquen dos atributos elementales: si ese aprista es antimperialista y, a la vez, indoamericanista, entonces pueden confiar en él, porque es aprista. No hay aprismo fuera del antimperialismo, no hay aprismo fuera del indoamericanismo [...]. El antimperialismo – agregó <Haya de la Torre> – es nuestro predicado del izquierdismo. Cualquier democratismo carente de definición antimperialista, no es sino liberalismo trasnochado y obsoleto, impotente para encarar problemas básicos de los peruanos, en su raíz y fondo” (CAMPOS, 1988, p. 60). – Así aparece que el presidente Hugo Chávez de Venezuela es un verdadero aprista, lo que no se puede afirmar del presidente Alan García. Desde luego, para fundamentar y fomentar una política contestataria y opuesta a la política neoliberal y filoimperialista del gobierno peruano no es necesario ser azuzado por emisarios chavistas (como acusa Alan García); basta con volver a leer a Víctor Raúl Haya de la Torre, su maestro, al que ha renegado en sus puntos doctrinarios fundamentales.
- ⁸ “Viajar de Lima a Iquitos, o viceversa, es recorrer todas las cronologías de nuestra historia; los grupos conviven, desde el salvaje con plumas en la cabeza y flechas en la mano, hasta el industrial, el banquero y el imperialista, saltando por encima de comunidades campesinas y grandes propiedades agroindustriales” (Campos, 1988, p. 34). “[...] el Apra, con lúcido realismo político, en vez de plantear a raja tabla una organización partidaria uniclasista, a manera de los comunistas <y hoy en día, podemos añadir, los capitalistas neoliberales de tipo Alan García>, formula y sustantiva el apotegma: hay que unir para progresar; integrar en partido de frente único a obreros, campesinos, <añadimos: bosquesinos>, clase media y trabajadores intelectuales. Estos grupos sociales, en países subdesarrollados como el nuestro, tienen caracteres propios, especiales, unigénitos, intransferibles; y les corresponden, por tanto, roles concurrentes y específicos en las tareas revolucionarias de transformación social y económica” [itálicas de J.G.] (ibid. p. 36).
- ⁹ “Haya de la Torre conocía muy bien la expresión clásica de Séneca, para quien los hombres, cuando enseñan, aprenden. No se trata sólo de que enseña el que sabe y que aprende quien no sabe: todos sabemos algo y todos ignoramos

algo. Todos somos, a la vez, maestros y alumnos” (CAMPOS, 1988, p. 24). “El Maestro nos dijo que se debe intensificar el intercambio de saberes y habilidades entre la gente, porque todos tenemos algo que dar y algo que recibir” (ibid, p. 25).

- ¹⁰ “Hemos sostenido que las relaciones entre el imperialismo norteamericano <añadimos: y europeo> y los países que domina – el Perú entre otros – se caracterizan porque los gobernantes, aislados del pueblo, resultan cómplices y beneficiarios del imperialismo; estos gobernantes, todos antiapristas <añadimos: y hoy también apristas>, obtienen el poder político del Palacio de Gobierno – y luego se mantienen en él – gracias a una política capaz de concesiones adversas a los intereses de la Nación y, por tanto, de los trabajadores” [itálicas de J. G.] (V. R. Haya de la Torre, según I. Campos [1988: I. p. 58]).
- ¹¹ Para animar, en la perspectiva electoral actual, un debate político público fundamentado, queremos sugerir a la célula parlamentaria aprista del actual Congreso que vuelva a publicar estos dos pequeños tomos en una edición popular a bajo precio. ¿Al presidente Alan García le parecerá conveniente? – Dudamos.

Referencias

- CAMPOS, Ignacio. *Coloquios de Haya de la Torre*. Selección y notas: Luis Alva Castro. Lima: Tercer Mundo, 1988. 2. v. (Edición auspiciada por la célula parlamentaria aprista).¹¹
- CHIRIF, Alberto. 2010: El perro glotón y su misterioso capital. Servindi 23 de febrero de 2010. www.servindi.com.
- FINER, Matt; ORTA-MARTÍNEZ, Martí. *A second hydrocarbon boom threatens the Peruvian Amazon: trends, projections and policy implications*. Environmental research letters 5 (2010) 2009. <http://stacks.iop.org/ERL/5/014012>
- GAITÁN, Jorge Eliecer. *Escritos políticos*. Bogotá: El Áncora, 2002.

GARCÍA, Alan. El síndrome del perro del hortelano. *El Comercio*, Lima, 28 octubre 2007.

_____. Receta para acabar con el perro del hortelano. *El Comercio*, Lima, 25 noviembre 2007.

GASCHE, Jorge. ¿Para qué sirve el concepto de “sociedad bosquesina”? *Folia Amazónica* (2007). Iquitos, *Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana*, v. 16, n. 1 e 2, p. 81-88, 2008.

GASCHE, Jorge; ECHEVERRI, Juan Álvaro. Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas. En: OCHOA JARAMILLO, D.; GUIO RODRIGUEZ, C. A. *Control social y coordinación: un camino hacia la sostenibilidad amazónica*. Bogotá: Defensoría del Pueblo, Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonía, Parques Nacionales de Colombia, 2004. p. 165-181.

GASCHE, Jorge. Una concepción alternativa y crítica para proyectos de desarrollo en la Amazonía. En: _____. (Ed.). *Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo*. Iquitos, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, 2004. p. 105-118.

_____. Criterios e instrumentos de una *pedagogía intercultural* para proyectos de desarrollo en el medio bosquesino amazónico. *Relaciones*, Zamora, Colegio de Michoacán, v. 23, n. 91, p. 193-234, 2002.

SAHLINS, Marshall. *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal, 1983.

SOTO, Hernán de. *El misterio del capital de los indígenas amazónicos*. Lima: Instituto Libertad y Democracia. Video www.ild.org.pe, 2009.

VARESE, Stefano. Cinco siglos o cuarenta años: poco ha cambiado para los pueblos indígenas amazónicos en lucha por sus autonomías. V. 20 de octubre de 2009. www.viajerosperu.org