

¿QUÉ VALORES SOCIALES BOSQUESINOS ENSEÑAR EN LAS ESCUELAS DE LA AMAZONÍA RURAL?

Jorge Gasché*

Resumen: En las experiencias de programas interculturales hasta ahora conocidos por nosotros no encontramos planteamientos concretos y explícitos sobre el manejo y el lenguaje pedagógico con los que se podrían trabajar y actualizar en la práctica los valores sociales de las sociedades “tradicionales”. Mi propósito es formular precisamente un planteamiento de este tipo, que permita una práctica pedagógica consecuente en las escuelas sobre lo que llamo “los valores sociales bosquesinos”, que abarcan los valores sociales de las poblaciones amazónicas rurales, sean ellas indígenas, o mestizas, ribereñas y caboclas. Expondré una lista de estos valores con sus definiciones y sus referencias a las conductas personales e interpersonales observables, - lista que, de por sí, si se quiere llamarla así, enuncia en términos objetivos (con los que cada sujeto bosquesino se puede identificar subjetivamente) lo que de ahora en adelante podríamos llamar “identidad bosquesina”. Este planteamiento, además, crea las bases objetivas de una solidaridad política y socio-cultural posible entre indígenas y mestizos/caboclos amazónicos, que comparten el mismo universo de valores sociales que, por el contrario, se distinguen claramente de los valores sociales urbanos y nacionales. Con nuestro texto, ilustramos los avances.

Palabras-claves: Educación intercultural bilingüe (EIB) en la Amazonía. Valores sociales. Sociedad bosquesina (indígena, ribereña, mestiza rural, cabocla).

Résumé: Dans les programmes d'éducation interculturelle que nous avons connus jusqu'à ce jour nous ne trouvons de propositions concrètes et explicites sur quel traitement pratique et langage pédagogique donner au thème des valeurs sociales des sociétés "traditionnelles". Ce texte veut précisément formuler une proposition de ce type qui permette une pratique pédagogique conséquente qui corresponde à et intègre dans la vie scolaire ce que j'appelle les "valeurs sociales forestières" de la population rurale amazonienne, qu'elle soit indienne, riveraine ou cabocla. J'exposerai une liste de ces valeurs avec leurs définitions et leur références aux conduits personnelles et inter-personnelles observables, - une liste qui, en soi, si l'on veut l'appeler ainsi, énonce en termes objectifs (avec lesquels tout sujet forestier peut d'identifier subjectivement) ce que dorénavant nous pourrions appeler "identité forestière". Cette proposition, en plus, jette les bases objectives d'une solidarité politique et socio-culturelle possible entre indiens et métis/caboclos amazoniens, qui partagent un même univers de valeurs sociales, qui, par contre, contraste et se distingue clairement des valeurs sociales urbaines et nationales.

Mots-clé: Éducation interculturelle bilingüe en Amazonie. Valeurs sociales. Société forestière (indienne, riveraine, métisse, cabocla).

En el último decenio, en los proyectos de investigación-acción colaborativa realizados en el marco institucional del IIAP, nuestro equipo de investigadores hizo estadías prolongadas y repetidas en las comunidades indígenas y mestizas o ribereñas (caboclas) de la Amazonía peruana. La convivencia con los moradores en cada comunidad nos permitió conocerlos a cada uno personalmente y tener un diálogo relativamente confiado, espontáneo y sincero que nos garantizaba un alto grado de veracidad de las informaciones aprendidas, las cuales, sin embargo, solíamos controlar verificando varias fuentes. Al mismo tiempo, las relaciones de confianza personal nos permitían asistir, casi como un comunero más, a los eventos sociales y la interacción entre comuneros. De esta manera, fuera de recoger datos según un esquema de investigación predefinido respecto a la demografía y el parentesco, las viviendas, la producción, la horticultura y las relaciones con el Estado, estábamos en condiciones de observar las conductas personales e interpersonales de nuestros interlocutores, incluyendo sus conductas frente a nosotros. La observación de estas conductas nos hizo interrogar nuestros datos sobre sus fundamentos subjetivos dentro de una situación social objetiva, observable. O, dicho de otra manera, de interrogarnos sobre la motivación, las acciones, las operaciones y la finalidad (Leontiev, 1984)¹ de cada conducta y actividad y, a partir de esta manifestación social que es una conducta, atribuirle un *valor social* que expresara la motivación de la conducta en la medida que podemos asumir que tal valor social es el fundamento subjetivo de la conducta que orienta a la persona en la adopción de determinada conducta en una situación dada.

Como se ve, tratamos de encontrar una interpretación de los valores sociales indígenas y mestizos/ribereños que se apoye sobre

la observación de hechos y se justifique por las prácticas sociales observadas (más que sobre los comentarios y discursos de nuestros interlocutores que interpretamos siempre en su relación con la práctica, las conductas y la situación socio-cultural).

Nos dimos cuenta, comparando nuestras observaciones hechas en comunidades mestizas con las de comunidades indígenas, que las conductas personales e interacciones interpersonales, hoy en día, no difieren sustancialmente entre comuneros mestizos y comuneros indígenas, y eso, a pesar de la diversidad lingüística y, a menudo, cultural. Parece ser que, actualmente, las comunidades indígenas y mestizas se acercan a conductas sociales semejantes, que, desde luego, se sustentan en los mismos valores sociales. Eso no quiere decir que todas las conductas son idénticas e igualmente repartidas en toda la Amazonía rural, pues observamos variaciones locales que podemos atribuir a historias “étnicas” diferenciadas, por lo que hablamos también de “*sociodiversidad*” amazónica. Pero, decimos, son variaciones de los mismos *valores sociales genéricos* que, desde luego, serían compartidos por toda la población rural amazónica (principalmente de la Selva Baja y Alta), a la que nos referimos de ahora en adelante con el término de *sociedad bosquesina* (en Brasil: *sociedade florestina*). Ésta abraza, entonces, tanto las comunidades indígenas, como las mestizas/riberañas (caboclas), o, como se dice en Brasil, “os povos tradicionais” de la Amazonía.

Una característica notable de estos valores sociales es que son practicados (y desde luego observables) en la vida diaria, donde sustentan las motivaciones y el bienestar bosquesinos, pero que la escuela no habla de ellos. La escuela implementa valores sociales urbanos, civiles y cristianos, pero queda muda sobre los valores sociales bosquesinos que se contraponen a los urbanos. Por

esta razón, las generaciones bosquesinas que han salido de estas escuelas no tienen las palabras – en castellano o en portugués – para expresarlos y reivindicarlos frente a los discursos éticos importados desde la ciudad. Es eso una señal clara de la situación de dominación en la cual viven los ciudadanos bosquesinos. En este sentido, el castellano y el portugués siguen operando como idiomas dominadores, colonizadores que no son capaces de expresar los valores “propios” bosquesinos, pues las élites nacionales los ignoran. Desde luego, es menester descolonizar las lenguas dominantes, incluyendo en su vocabulario y en su comprensión de la sociedad bosquesina los términos que permiten evocar y tomar en cuenta estos valores callados, ocultados, que, sí, pueden ser expresados a su manera en lenguas indígenas, pero, por éstas no ser estudiadas y aprendidas por las élites, quedan encerrados en estas lenguas “exóticas”.

Se impone, desde luego, una tarea fundamental a las escuelas que educan la juventud en comunidades bosquesinas: incluir estos valores (expresados en castellano y portugués) en los conceptos éticos que se da a los alumnos, haciéndolos contrastar con los valores sociales urbanos, y, más allá del discurso ético, hacerlos practicar en las actividades sociales grupales, coordinadas con los mismos comuneros, cuando el maestro sale con los alumnos del aula para participar con ellos en estas actividades, como lo prevé el *método inductivo intercultural* y la articulación intercultural de contenidos, sobre los que nos hemos expresados en textos anteriores (GASCHÉ, 2008a, 2008b, 2009).

¿Cuáles son entonces estos valores sociales bosquesinos que nos permiten comprender *la lógica de vida subjetiva* del bosquesino (es decir, la secuencia de sus conductas en sus actividades diarias que dan sentido a su vida)?

Tratamos de resumirlos en términos breves, debido al espacio aquí limitado de que disponemos – y sin aquí poder ilustrarlos con ejemplos observados, los que el lector encontrará en el tomo II de la obra en dos volúmenes “Sociedad Bosquesina” (GASCHÉ; MENDOZA, 2012).

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 exponemos en el primer tomo de Sociedad Bosquesina, 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.

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 [1972]) 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.

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.

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.

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 hu-

manos 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 vida y la de 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 “*societureza*” (cf.: ETSA, 1996).

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 también en la ciudad – crea un espacio para el abuso, pues puede convertirse en una estrategia de corrupción.

La ausencia de autoridad de mando y la autoridad intelectual de respeto

En la sociedad 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.² 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, 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 su 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 y, eventualmente, voltearlas hacia el autor del “daño”, a título de reciprocidad vengativa. 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 resurgir en nuestros días, cuando un pueblo indígena está agredido por fuerzas exteriores, como ocurrió en junio de 2009 entre los Awajún y Wampis. El pueblo, entonces, supera todos sus conflictos internos (una estrategia típica de las *sociedades segmentarias*), se une en acciones de defensa común y hace caso a la voz de ciertos comuneros que, por sus calidades personales, por su renombre y prestigio, logran orientar la acción colectiva.⁴ Una vez pasada la agudeza del conflicto, estos “jefes de guerra” retornan a su condición de simple comunero.

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.

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 ofrece 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 alterna-

tivamente 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, de una *libertad condicionada* por los factores climáticos y estacionales y por sus accesos a los recursos naturales (ver: tomo I de Sociedad Bosquesina). 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).

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 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 imponérselas.

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 transfor-

marlos 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 CO₂ (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 bosquequinos 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.

La democracia activa bosquequina vs. la democracia representativa formal y corrupta

Hemos acuñado la expresión de *democracia activa* para designar las prácticas democráticas bosquequinas que se manifiestan en las actividades e interacciones personales entre comuneros en la vida de todos los días.⁵ Estas prácticas (o conductas) están motivadas por el conjunto de los valores sociales que acabamos de listar. 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 (a fin de gozar de la abundancia). 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).

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. 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 la 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 de 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 soplo” – *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.

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 re-

gional procura al bolsillo de su jefe 10% del costo de la obra; eso es de “conocimiento” público y, ni siquiera, suscita protesta); tampoco 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.

La ricura vs. la riqueza⁶

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 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 ur-

banos 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 dé, un proyecto debe ser “cooperativo” y “convivencial”, basado en el interaprendizaje que crea la comprensión entre los dos actores, el urbano y el bosquesino.⁷ 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.

Los valores sociales bosquesinos = la identidad bosquesina

Las organizaciones bosquesinas y sus aliados no indígenas, urbanos, reivindican 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. Nosotros en todo nuestro análisis para comprender la lógica subjetiva de vida bosquesina, nunca hemos utilizado ni “identidad” ni “propio”, a fin de evitar afirmaciones sin contenido concreto, observable.

Ahora que hemos expuesto el conjunto de valores sociales bosquesinos, derivados de la observación de las conductas bosquesinas en la vida diaria (como lo ilustra la obra *Sociedad Bosquesina*), podemos – si nos parece importante dar una respuesta concreta a la pregunta ¿qué es identidad bosquesina? – definirla con el conjunto de estos valores sociales que ahora comprendemos y que se nos revelan en la observación de las prácticas bosquesinas.

Si aceptamos esta manera de definir y entender “identidad bosquesina”, entonces ¿qué significa “fortalecer la identidad” y “desarrollo con identidad”?

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, definido y listado. Eso se llamará “**Evaluación o Estudio del Impacto Socio-cultural – 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”.

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

misericordioso 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,⁸ 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, ideales cristianos y su “ética” capitalista basada en el egoísmo individual. 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 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.

Los valores bosquesinos existen, entonces, de manera implícita en las conductas y actividades cotidianas. El bosquesino no tiene el vocabulario para expresarlos en castellano y reivindicarlos en contraste con los valores sociales urbanos y capitalistas. Los bosquesinos que hablan una lengua indígena, tienen en general términos para expresar valores éticos y aconsejar las buenas conductas para vivir en sociedad (SU tipo de sociedad); tienen un léxico y formas de discurso para pensar y expresar sus valores. Pero ni los lingüistas, ni los misioneros (con excepciones recientes), y muy poco los científicos sociales se han preocupado por “traducir” y explicitar los valores sociales que este léxico y los discursos rituales albergan. En todo caso, al imponerse el uso de la lengua nacional, estos valores tampoco fueron traducidos y quedaron encerrados en el uso de la lengua indígena. Las relaciones de dominación que imponen el uso del castellano y de la terminología mestiza urbana, siempre despreciativa frente a la sociedad bosquesina, no permiten al bosquesino expresar sus valores, fundamentar conscientemente sus conductas y reivindicar sus valores sociales en oposición a los valores sociales urbanos, cuya terminología, sin embargo, maneja, pero que no le permite enunciar sus propias experiencia y práctica de sus valores.

Desde luego, existe la tarea urgente de fomentar, en las comunidades bosquesinas, un proceso de explicitación e identificación de los valores sociales bosquesinos, de nombrarlos con términos

en la lengua dominante y de contrastarlos con los valores sociales dominantes, urbanos y capitalistas a fin que la diferencia de los ideales de ambos tipos de sociedad salten a la vista y permita a los comuneros bosquesinos decidir sobre cuáles quieren guardar y defender por ser parte insoslayable de SU bienestar, y cuáles, eventualmente, quieren modificar o abandonar. Sólo de esta manera el bosquesino defenderá lo “propio” suyo y su “identidad”, que son los términos genéricos e imprecisos con que muchos promotores – aun con la mejor voluntad – hablan, sin saber, en el fondo, de qué concretamente hablan.

De eso resulta que igual urgente es incluir la identificación, el nombramiento y la comparación y evaluación de los valores sociales bosquesinos y urbanos en las escuelas desde las primeras clases a fin de despertar en el niño la conciencia moral temprana.

¿Cómo incluir los valores sociales bosquesinos en las escuelas rurales amazónicas y en las actividades de promoción con los comuneros en el marco de una educación intercultural “realmente practicada” (no sólo “verbal”)?

La respuesta a esta pregunta se desarrollará a partir de la participación de la escuela en las actividades sociales (como en todo el currículo intercultural ya elaborado en el FORMABIAP y que inspira programas de EIB en México y Brasil) y en la vida social de la comunidad (cf.: Gasché 2008a y b). No se “predicará” estos valores, como ocurre en la enseñanza del evangelio, de los principios morales cívicos en la escuela y de los discursos “productivistas” de los promotores de proyectos de desarrollo.

Al contrario, los alumnos, al participar en las actividades sociales (como lo recomienda nuestro currículo y método inductivo intercultural), observarán las conductas personales e interpersonales en la comunidad, las identificarán y describirán. Luego, el docente nombrará los valores sociales que subyacen, motivan y orientan estas conductas. Luego, hace a los alumnos comparar estas conductas personales e interpersonales con las que se observan entre habitantes de la ciudad, les hace describirlas e identifica con ellos los valores sociales urbanos en contraste con los valores bosquesinos, a fin de poner en claro la diferencia.

Pero este esfuerzo de observación, descripción, nombramiento, interpretación y comparación no es suficiente. Los docentes deben observar las conductas interpersonales de los alumnos, interrogarlos sobre qué valor bosquesino están practicando en cada caso e incitarlos a ser coherentes y practicarlos en la misma vida escolar. En esta incitación, el maestro no usa forzosamente el vocabulario abstracto de los valores, sino el vocabulario indígena para designar las acciones y conductas concretas que realizan estos valores en la vida de la comunidad, recurriendo, además y a la vez, a las ilustraciones y “ejemplos” que dan los relatos míticos y cantos y a los discursos indígenas (vocabulario, expresiones, fórmulas...) de “consejos” que suelen dar los ancianos a los jóvenes.

Una vez bien comprendidos los contenidos actitudinales y conductuales de un valor social, se le nombra con el término castellano o portugués correspondiente, y eso, tanto del lado de los valores bosquesinos, como de los valores urbanos.

Con este consejo esbozamos el esquema de una nueva práctica pedagógica que incluye en la escuela lo que ha sido hasta ahora excluido, y lo que es – en términos generales y abstractos – “lo

propio” (como lo llama el convenio 169 de la OIT) o la “identidad”, que es otro término de moda pero impreciso, abstracto.

Hemos dado a la noción de “identidad” contenidos concretos y observables en las conductas personales de los comuneros y en la identificación de los valores subyacentes, estamos ahora equipados para tratar este tema sin necesidad de emplear el término de identidad (que ya no importa!), o, cuando sea necesario, dándole un contenido concreto frente a interlocutores intelectuales cuyo pensamiento y discurso quedan en una nebulosa imprecisión con la que pueden manipular a los bosquesinos haciéndose los sabios.

Me parece que hemos hecho un paso importante para poner sobre pies sólidos la solución del problema de la formación ética en las escuelas (desde la primaria hasta la secundaria), la que, finalmente, siempre y hasta ahora se quedaba en manos de las iglesias. A los formadores indígenas y no indígenas, incumbe ahora la tarea de inspirarse en el análisis y la interpretación de las conductas cotidianas y en la propuesta pedagógica que les permitirá incluir en su práctica escolar la comprensión y el ejercicio práctico de los valores sociales bosquesinos, que hasta ahora no han tenido voz pública en el concierto de la nación.

Bibliografía

ETSA (redacción: Jorge GASCHÉ). 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, 1996. p. 187-294. <www.sociedadbosquesina.pe>.

GASCHÉ, Jorge. 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. <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/137/13709101.pdf>>. <www.sociedadbosquesina.pe>.

GASCHÉ, Jorge. 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: GASCHÉ, J.; BERTELY, M.; PODESTÁ, R. (Eds.). **Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües**. Quito, Abya Yala, 2008a. p. 279-365. <www.socieddbosquesina.pe>. <http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/ninos_maestros_comuneros_modelo_sintactico_de_cultura.pdf>.

GASCHÉ, Jorge. Las motivaciones políticas de la educación intercultural indígena. ¿Hasta dónde abarca la interculturalidad? En: GASCHÉ J.; BERTELY, M.; PODESTÁ, R. (Eds.). **Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües**. Quito, Abya Yala, 2008b. <www.sociedadbosquesina.pe>.

GASCHÉ Jorge. De hablar de la educación intercultural indígena a hacerla. **Mundo Amazónico**, Leticia, Universidad Nacional de Colombia. 1. p. 111-134. 2009. <<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/9414/13865>> www.sociedadbosquesina.pe>.

GASCHÉ Jorge. Agricultura vs. horticultura, campesino vs. bosquesino. Balance y proyección. **Folia amazónica**. Iquitos, IIAP, v. 17, n. 1-2, p. 65-73, 2010. <www.sociedadbosquesina.pe>.

GASCHÉ, Jorge; VELA MENDOZA, Napoleón. **Sociedad Bosquesina**. Tomo I: *Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo*. Tomo II: *¿Qué significa para los bosquesinos “autonomía”, “libertad”, “autoridad” y “democracia”?* Iquitos, Lima. IIAP, CIES, CONCYTEC, CIAS. 2012. <www.sociedadbosquesina.pe>.

LEONTIEV, A. N. **Activité, conscience, personnalité**. Moscou: Éditions du Progrès, 1984.

LEONTIEV N. **Actividad, conciencia y personalidad**. México: Editorial Cartago, 1984.

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

SAHLINS Marshall. **Stone age economics**. London: Tavistock Publications, 1972.

Notas

* Antropólogo y lingüista, investigador del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), Programa SOCIODIVERSIDAD.

¹ Leontiev es un exponente ruso de la “sicología de la actividad” que remonta a Rubinshtein y Vygotsky y que tuvo su continuación, precisión y aplicación en la “sicología crítica” de Klaus Holzkamp, el fundador de esta “escuela” y quien, con su concepto de “ampliación de la capacidad de acción restringida” ha inspirado nuestros fundamentos teóricos y estrategias y métodos pedagógicos.

² 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 AIDSESP 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.

³ 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.

⁴ 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.

⁵ Una ONG que trabaja en el Alto Marañón, SAIPE, utiliza el término de “democracia solidaria” para referirse a los mismos hechos sociales.

⁶ 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, en particular, nuestro concepto de socie-tureza y el rol del gusto, sus implicancias prácticas, vivenciales).

⁷ Sobre la metodología concreta a aplicar para crear intercomprensión intercultural en el diseño y la ejecución de un “proyecto de desarrollo” en comunidades bosquesinas, vea: Gasché (2002).

⁸ 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.