

¿Qué valores sociales bosquesinos enseñar en las escuelas de la Amazonía rural?

JORGE GASCHÉ SUESS*

Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), Perú

Resumen

Las investigaciones-acciones colaborativas sobre educación indígena primaria que un equipo peruano llevó a cabo a mediados de los años ochenta en Iquitos, desembocaron en la creación del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (Formabiap), especializados en educación intercultural y bilingüe. En los primeros diez años de esta iniciativa, de 1987 a 1997, se elaboró el método intercultural inductivo y la articulación intercultural de contenidos (Gasché, 2008a, 2008b, 2009). A partir de 1997 la experiencia se extendió a los docentes chiapanecos de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (Unem) con el apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas) de San Cristóbal de Las Casas y México DF, luego a profesores en formación de las Universidades Pedagógicas Nacionales (UPN) de diferentes estados mexicanos, hasta finalmente llegar a los maestros de la Universidad Federal de Roraima (UFRR) y la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMN) de Brasil, dejando fuera de sus alcances dos ejes de reflexión: 1) lo que se podría llamar la “filosofía indígena” y 2) los valores sociales.

En otras experiencias de programas interculturales tampoco se encuentran planteamientos concretos y explícitos sobre el manejo y el lenguaje pedagógico con los que se podrían trabajar estos temas en las escuelas indígenas. El propósito del presente trabajo es, precisamente, formular un planteamiento de este tipo, que permita en las escuelas una práctica pedagógica consecuente sobre los que pueden llamarse “los valores sociales bosquesinos”, comprendiendo a las poblaciones amazónicas rurales, sean ellas indígenas, mestizas, ribereñas y caboclas. Para ello se expone una lista de estos valores con sus definiciones y sus referencias a las conductas personales e interpersonales observables, lista que enuncia en términos objetivos (con los que cada sujeto bosquesino se puede identificar subjetivamente) lo que de ahora en adelante podría denominarse “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, los cuales se distinguen claramente de los valores sociales urbanos y nacionales.

Palabras clave: educación intercultural bilingüe, Amazonía peruana, valores sociales, sociedad bosquesina (indígena, ribereña, mestiza rural, cabocla).

* Antropólogo y lingüista. Ha sido investigador del Équipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne - Centre National de la Recherche Scientifique (EREA-CNRS), Centre André-Georges Haudricourt, Villejuif (Francia). Actualmente investigador del programa Sociodiversidad del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), Iquitos (Perú).

Which social values of forest dwellers to teach in schools in rural Amazonia?

Abstract

The collaborative action research on elementary indigenous education conducted by a Peruvian team in the mid-eighties in Iquitos, led to the creation of the Bilingual Teacher Training in the Peruvian Amazon (Formabiap), specialized in intercultural and bilingual education. The first ten years of this initiative, from 1987 to 1997, was developed the intercultural inductive method and the intercultural articulation of contents (Gasché, 2008a, 2008b, 2009). Since 1997 the experience was extended to Chiapas teachers of the Mexico New Education Teachers Union (Unem) with the support of the Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas) San Cristóbal de Las Casas and Mexico DF, later on, to training teachers of the Universidades Pedagógicas Nacionales (UPN) from different Mexican states, to finally reach the teachers of the Universidad Federal de Roraima (UFRR) and the Universidad Federal de Minas Gerais (UFMN) from Brazil. This experience left out its scope two themes: 1) what might be called the “Indian philosophy” and 2) the social values.

Other experiences of intercultural programs neither have specific and explicit approaches about managing and teaching the pedagogic language they could work on these issues in indigenous schools. The purpose of this paper is precisely to make such an approach to allow schools a pedagogical practice consequent upon which can be called “social values of forest dwellers”, comprising the rural Amazonian populations, being them indigenous, mestizo, riverain, caboclo. By presenting a list of these values with their definitions and references to personal and interpersonal observable behaviors stated in objective terms (each forest individual can identify subjectively) called from now on “bosquesina identity”. This approach also creates the objective basis of political solidarity and socio-cultural as possible between Amazon indigenous and mestizo/caboclos, that share the same social values universe, which are clearly distinguishable from the urban social and national values.

Key words: *intercultural bilingual education, Peruvian Amazon, social values, forest dweller society (indigenous, riverain, rural mestizo, cabocla).*

En el último decenio, en los proyectos de investigación-acción colaborativa realizados en el marco institucional del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP), nuestro equipo de investigadores efectuó estadías prolongadas y repetidas en las comunidades indígenas y mestizas o ribereñas (caboclas) de la Amazonía peruana¹. La convivencia con los moradores en cada comunidad permitió

¹ Las investigaciones se llevaron a cabo en la selva baja de la Amazonía Peruana, más precisamente en los ríos Ucayali, Tigre, Nanay y Ampiyacu. Los principales resultados de estas investigaciones se encuentran en el libro *Sociedad bosquesina*, tomos I y II, de Jorge Gasché y Napoleón Vela (inédito).

conocerlos de forma individual y sostener un diálogo relativamente confiado, espontáneo y sincero, que garantizaba un alto grado de veracidad de las informaciones proporcionadas, las cuales, sin embargo, solían controlarse verificando varias fuentes. Las relaciones de confianza personal nos permitían asistir, casi como un comunero más, a los eventos sociales y conocer la interacción entre ellos. De esta manera, además 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, el equipo podía observar las conductas personales e interpersonales de esos interlocutores. Lo anterior llevó a escrutar nuestros datos sobre sus fundamentos subjetivos dentro de una situación social objetiva, observable. O, dicho de otra manera, interrogarnos sobre la motivación, las acciones, las operaciones y la finalidad (Leontiev, 1984) 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 es posible asumir que tal valor social es el fundamento subjetivo que orienta a la persona en la adopción de determinada conducta en una situación dada.

Como se aprecia, se intentó encontrar una interpretación de los valores sociales indígenas y mestizos/riberños apoyada en la observación de hechos y justificada por las prácticas sociales presenciadas, más que basada en los comentarios y discursos de nuestros interlocutores, interpretados siempre en su relación con la práctica, las conductas y la situación socio-cultural.

Comparando las observaciones hechas en comunidades mestizas con las de comunidades indígenas fue posible advertir que hoy en día las conductas personales e interacciones interpersonales no difieren sustancialmente entre comuneros mestizos y comuneros indígenas, a pesar de la diversidad lingüística y, a menudo, cultural. Parece que en la actualidad las comunidades indígenas y mestizas se acercan a conductas sociales semejantes, que, desde luego, se sustentan en los mismos valores sociales. Esto no quiere decir que todas son idénticas e igualmente repartidas en toda la Amazonía rural, pues se aprecian variaciones locales que se pueden atribuir a historias “étnicas” diferenciadas, por lo que es posible hablar también de “socio-diversidad” amazónica. No obstante, se trata de 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), denominada de ahora en adelante en este trabajo como “sociedad bosquesina” (en Brasil, *sociedade florestina*). Esta abarca, entonces, tanto las comunidades indígenas, como las mestizas/riberñas (caboclas), o, como se dice en Brasil, “os povos tradicionais” de la Amazonía.

¿Cuáles son estos valores sociales bosquesinos que permiten comprender la lógica de vida subjetiva de estas comunidades, es decir, la secuencia de sus conductas en sus actividades diarias que dan sentido a su vida?

Se entrega aquí solo un resumen, debido al limitado espacio disponible. Su detalle e ilustración con ejemplos observados se puede hallar la obra en dos volúmenes *Sociedad bosquesina*, tomo II, que debe publicarse próximamente².

1. Las condiciones de la coresidencia y del territorio

La comunidad bosquesina es el lugar y espacio que enmarca a todos los comuneros en las condiciones objetivas de relaciones sociales de coresidencia, parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad. Esto significa que todos los comuneros están relacionados entre ellos *a priori* por distintos lazos sociales, formal y objetivamente reconocidos. Nada se dice 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 y menos en la medida que se alejan del poblado, suben hacia las cabeceras de ríos y quebradas o se internan en el bosque más lejano. El territorio comunal, generalmente titulado, no es suficiente para abastecer a una comunidad. La libre disponibilidad de áreas boscosas más apartadas es indispensable para una producción bosquesina que hoy en día no solo satisface el consumo doméstico, sino también el consumo mercantil (Gasché y Vela, 2011; tomo I).

2. La libertad y autonomía de la unidad doméstica y la tendencia anárquica

La comunidad se compone de “unidades domésticas”, más amplias por lo general de lo que comunmente se conoce como familia nuclear. 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, y reina un respeto absoluto de la libertad de decisión entre los miembros de las diferentes unidades domésticas. Es posible decir que cada unidad doméstica actúa a su antojo, a su gusto, por lo que se puede hablar de una “tendencia anárquica” –para retomar una idea de Sahlins (1972)– en el seno de la comunidad bosquesina. Reconocer esta libertad y tendencia anárquica explica una serie de fenómenos que, de otra manera, no se podrían comprender.

² El resumen de los valores sociales bosquesinos proviene en su mayor parte del capítulo IX, “La identidad bosquesina: desarrollo propio e identidad”.

Pero una unidad doméstica también es autónoma en la medida que posee todos los medios de trabajo con los que lleva a cabo sus actividades. Cuando llegan nuevos medios –como por ejemplo, la canoa motorizada o peque peque y la motosierra–, solo unos pocos comuneros los poseen al inicio y los prestan o alquilan o se forman grupos que compran en conjunto aquello que exige una mayor inversión en dinero. Pero se puede observar una clara tendencia en las unidades domésticas a querer ser dueño único de determinada herramienta, y hacen el esfuerzo para conseguirla. La unidad doméstica quiere ser autónoma y no depender de ningún otro comunero para la realización de sus actividades. Esta autonomía es parte del ejercicio de su libertad. Mientras no se consigue esta autonomía en relación a ciertos instrumentos de trabajo, la solidaridad (préstamo) o la relación monetaria (alquiler) remedia su falta.

3. El equilibrio altruista por medio de la solidaridad grupal

La tendencia anárquica está matizada por los lazos de solidaridad, basados en los valores de la reciprocidad y la generosidad, que vinculan a varias unidades domésticas, formando lo que puede llamarse un “grupo de solidaridad”. Estos lazos se sustentan generalmente en relaciones de parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad. Se manifiestan en el compartir de alimentos (se habla entonces de “solidaridad distributiva”), en la cooperación (a través de “mingas”, la “solidaridad laboral”) y en la concelebración de fiestas (la “solidaridad ceremonial”). Estos lazos de solidaridad implican compromisos de una unidad doméstica con otras, haciéndola tomar en cuenta las expectativas de estas en cuanto al cumplimiento de la reciprocidad o generosidad en el intercambio de comida, servicios laborales y cooperaciones ceremoniales. El autocentrismo de las unidades domésticas, debido a la autonomía y a la libertad absolutas, tiene un contrapeso de altruismo grupal en los lazos de solidaridad. La tendencia anárquica la moderan las relaciones de solidaridad, que vuelven a las unidades domésticas interdependientes. En el seno de la unidad doméstica imperan relaciones jerárquicas entre los miembros de diferentes generaciones (respeto a los ancianos, autoridad de los padres sobre los hijos); pero dentro de los grupos de solidaridad rigen relaciones horizontales, con excepción de eventuales jerarquías indígenas ligadas a estatus rituales y a prácticas de la solidaridad ceremonial. Sin embargo, estas jerarquías nunca confieren una autoridad de mando, solo instauran relaciones de respeto y complementariedad funcional.

4. La solidaridad comunal problemática

La interdependencia solidaria dentro de un grupo de unidades domésticas nunca abarca a toda la comunidad (salvo que esta no tenga más de cinco a ocho casas). Por el contrario, en el seno de una comunidad generalmente se observan varios

grupos de solidaridad que tienen entre ellos relaciones dinámicas entre entendimiento y conflicto, cooperación y competición. No existe la supuesta unidad comunal, pregonada por tantos “proyectos comunales” inspirados por una ideología colectivista y, desde luego, fracasados. Lo que hay son grupos de solidaridad, de configuraciones variables, que comparten, cooperan y concelebran fiestas. Lo que podría denominarse “solidaridad comunal” es algo incipiente o poco desarrollado desde que se formalizaron las comunidades bosquesinas en el Perú en los años setenta, y que tiene dificultades para materializarse frente a la libertad y autonomía de las unidades domésticas y a los lazos de solidaridad grupal. Prueba de ello es la eficiencia muy relativa de las decisiones tomadas en asamblea comunal, ya que las unidades domésticas se sienten libres de acatarlas o no, aun cuando la comunidad querría 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 solo abarcan a las personas, 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, quien aprovecha los recursos naturales 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 animales en exceso, sino únicamente 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 por la muerte a consecuencia de la rabia del dueño de los animales.

Para quien observa la vida actual en las comunidades es evidente que estos mecanismos de reciprocidad con los seres de la naturaleza y de autolimitación en su aprovechamiento se encuentran debilitados y son fácilmente desobedecidos por el afán de extraer grandes cantidades para su comercialización, se trate de carne de monte, de madera, de hoja de irapay y otros productos. Está el deseo de ganar grandes sumas de dinero con faenas extractivas a fin de gozar de cierta abundancia de bienes mercantiles, como alimentos caros, ropas, herramientas o bienes de lujo como generadora, televisor y otros. Pero eso no 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 solo está integrada por seres humanos, como lo entiende la sociología académica, sino que también engloba a seres de la naturaleza, en lo que se puede llamar una “societureza” (Etsa, 1996).

6. Relaciones personales *versus* impersonales, funcionales

En la sociedad bosquesina, que abarca la societureza y donde no hay mayor división del trabajo fuera de las tareas diferenciadas entre sexos y generaciones, siendo cada bosquesino un actor pluriactivo y pluricapaz, las relaciones entre sus miembros son personales. En la sociedad urbana y nacional, las relaciones que prevalecen entre sus integrantes, mayoritariamente especializados en una profesión, son impersonales o funcionales, ligadas al gran abanico de la división del trabajo y de las funciones sociales (profesionales) entre las que se reparte la población. Para decirlo en pocas palabras: en la comunidad bosquesina todos se conocen personalmente, 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 y otros; es decir, en valores consensuales, compartidos entre todos, que aseguran una vida social armoniosa, aunque afectada siempre, ocasional o parcialmente, 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 de la gran diversidad de quehaceres (laborales, comerciales, administrativos, educativos y otros) que realiza una persona para satisfacer sus necesidades diarias; tiene que recurrir a otros que cumplen con las tareas requeridas (el maestro, el electricista, el verdulero, el empleado de banco, etc.), no en razón de la persona (sus calidades personales) sino 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 únicamente funcionales, orientadas a la “dominación” y motivadas por la explotación concupiscente e inmisericorde de la natura-

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

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

En la societureza organizada por principios o valores de autonomía, libertad y solidaridad no existe autoridad de mando: nadie puede dar una orden a otro, con la excepción de los padres a sus hijos menores. El “mandón” es detestado. Se eligen como presidente de la comunidad a personas sin iniciativa, sin proyecto, sin voluntad particular, que tratan de cumplir con roles de información y de coordinación –por ejemplo, en los trabajos de limpieza comunal–, pero sin obligar a nadie. Tal es el trasfondo de lo que podemos denominar “democracia activa”, donde la organización social funciona en la vida diaria sobre la base del gusto participativo de cada unidad doméstica –es decir, su buena voluntad–, pospuesta a sus prioridades particulares y libres, de las que son parte las obligaciones resultantes de los lazos de solidaridad grupal³. Si un trabajo comunal organizado por el presidente cae un sábado y ese mismo día hay una minga, las unidades domésticas pertenecientes al grupo de solidaridad que hace la minga le van a dar prioridad; tal vez como gesto de compromiso, participarán una hora en el trabajo comunal también.

Desconocer cualquier autoridad de mando, por medio de la cual una persona puede obligar o constreñir a otra, no quiere decir que no exista ninguna forma de esta. La autoridad bosquesina es una autoridad de respeto. Y el respeto emana de

³ De la ausencia de una autoridad de mando en la sociedad bosquesina resulta que no se puede atribuir a un dirigente indígena (por ejemplo, al presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, Aidesep, en los eventos violentos de Bagua de junio de 2009) la autoría de una protesta social. El dirigente solo puede coordinar a los actores que, por sí mismos, ya están motivados a protestar; él no puede mandar a su gente a protestar, pero debe hacerse el vocero de la protesta de sus bases y canalizarla.

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 su curación. Estos procesos generalmente implican el uso de drogas (tabaco, aguardiente, coca, ampiri, eventualmente alucinógenos), de remedios vegetales y de discursos (oraciones, “icaros” o canciones 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 se benefician de su protección, que creen que, tal como hace el bien, también puede hacer el mal y 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 el perseguir intereses egoístas y no utilizar su conocimiento en beneficio de la comunidad, sino impulsado por la envidia para perjudicar⁴.

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 puede ser un filósofo, un científico, un escritor o un poeta, pues no maneja ningún medio ni fuerza material para imponer su voluntad a otro. La diferencia está en que en la concepción bosquesina la palabra es una herramienta como el hacha o el machete, por lo que los discursos (oraciones, icaros) con que la autoridad 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 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.

Se aprecia, así, 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. En el caso de jerarquías rituales indígenas se observa que la autoridad tiene este mismo carácter intelectual porque ejerce el control sobre la sociedad mediante discursos transmitidos y memorizados y con habilidades re-

⁴ Después de los eventos de Bagua, un awajún retó a un curandero: “¿Por qué no haces daño a Alan García que nos está castigando?”, refiriéndose al presidente de la república. El curandero respondió: “Porque es el brujo más grande” (con el cual 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, a quienes a menudo se los mata o se les expulsa de la comunidad. Según esta concepción, 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.

tóricas aprendidas. Una excepción parecen ser las antiguas sociedades indígenas guerreras, donde, en caso de guerra, surge un jefe, un guerrero experimentado que asume el mando sobre los congéneres comprometidos en una expedición guerrera. En este caso se trata de una autoridad de mando, pero libremente consentido por los participantes, no impuesto ni electivo. Tal capacidad de mando puede resurgir en nuestros días cuando un pueblo indígena es 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 colectiva⁵. Una vez pasada la agudeza del conflicto, estos “jefes de guerra” retornan a su condición de simple comuneros.

8. La igualdad material y el papel de la envidia

Cualquier visitante de una comunidad bosquesina se da cuenta rápidamente de que todas las casas y sus interiores tienen más o menos el mismo estándar material, tal vez exceptuando la vivienda de algún comerciante que eventualmente se haya radicado en el lugar. 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; por ejemplo, una habilitación en madera por la venta de una cosecha de arroz u otra oportunidad puntual. Si estos ingresos, como suele ocurrir, se convierten enseguida 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. En las comunidades de hoy se observan 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 en favor de la constante igualación del nivel material de todos los comuneros. Una enfermedad, en este caso, puede ser interpretada como consecuencia del daño causado por ciertos comuneros en razón de su envidia. Y tal consecuencia desanima a un comunero, que ha empezado a sobresalir económicamente, a proseguir en su esfuerzo, haciéndole retornar al estándar material de todos. Hay algunos ambiciosos que son conscientes de que en la comunidad no pueden sobresalir económicamente; “con esta gente no se puede” dicen, cuando sienten que el colectivo es una traba para sus aspiraciones económicas.

⁵ 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.

9. La pluriactividad y la pluricapacidad

Si bien la igualdad en el estándar material de la vida es un principio que se afirma, la diversidad de los biotopos y los ritmos productivos naturales abren un campo de posibilidades objetivas en el cual el bosquesino ejerce su libertad. Este realiza todos los días 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 y el río ofrecen oportunidades de pesca a distintas horas del día y de la noche. El bosque, con su mosaico de manchales y formaciones vegetales, los bajiales, los aguajales, las purmas (o rastrojos) y las chacras brindan 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 y 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 pluriactiva. Dedicarse alternativamente a varias actividades es su forma de vida.

Por su variado saber y saber-hacer adaptados a los diferentes ambientes y recursos naturales, el bosquesino también es un ser pluricapaz, no especializado en una producción, sino en una gran variedad de estas. 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 hacer en función de las oportunidades brindadas por la naturaleza e identificadas por él, sin que nadie le pueda mandar u obligar, indica la libertad de acción del bosquesino y una de las razones de por qué se dedica a sus actividades con gusto. Se trata, entonces, de una libertad condicionada por los factores climáticos y estacionales y de su acceso a los recursos naturales (Gasché y Vela, 2011; tomo I).

Desde luego, el bosquesino no tiene horario de trabajo ni ritmo laboral 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 en ese momento le visitase un promotor o “ingeniero”, lo consideraría un haragán. Tumbiar chacra es un trabajo esforzado, 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 solo para avanzar más rápido en la faena, sino también por el ambiente de bromas y alegría que anima a los trabajadores y hace placenteros los esfuerzos físicos. 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 sociabilidad).

10. La satisfacción equilibrada de todas las necesidades ontológicas humanas y la satisfacción oportunista, eventual, de deseos

Las necesidades humanas vinculadas a su naturaleza, llamadas ontológicas, son: la alimentación y la salud, la acomodación del cuerpo (vivienda y vestimenta), la movilidad (la necesidad del ser humano siempre activo de moverse), la sociabilidad (interactuar con sus semejantes) y la sexualidad. Si se quiere añadir la educación como una necesidad ontológica aparte, entonces su satisfacción en la sociedad bosquesina es la más problemática porque, 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. El placer es el signo de una inversión libidinal en una actividad; en la sociedad bosquesina la libido sexual 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. Esta es 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 no las hace y abandona los proyectos que querían imponérselas.

¿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 inculcan desde el hemisferio norte y desde las empresas: *"time is money"* ("el tiempo es dinero"), se afirma; cada minuto de ociosidad es una pérdida de dinero, y como el dinero es el único valor social que manda, cada minuto de descanso es un cargo de conciencia. Desarrollo, progreso, productividad, competitividad son los valores sociales predicados en la actualidad, y los proyectos pretenden fomentarlos en la sociedad bosquesina, cuyos valores sociales son totalmente opuestos. No sorpren-

den, entonces, los fracasos. Al contrario de lo que plantean los desarrollistas –que hablan de la pobreza y extrema pobreza de los bosquesinos, considerando que no satisfacen y son incapaces de satisfacer sus necesidades–, estos sí satisfacen completamente sus necesidades ontológicas y de un modo más pleno que la sociedad urbana neoliberal.

Esta 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 baile, la satisfacción placentera de la motricidad física. La interacción social placentera está excluida del marco social laboral, donde reina la disciplina impuesta por una jerarquía de cargos y responsabilidades; para adaptarse a ella y humanizarla, las personas tienen que transferir sus afectos primarios, formados en la familia, a una red social más amplia y transformarlos en afectos secundarios, lo que no está exento de 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 la esquizoide vida urbana, en la que la persona dedica la mayor parte de su existencia a un trabajo que solo sirve para satisfacer sus necesidades de alimentación y acomodación, pero que le frustra en la satisfacción de sus necesidades de movilidad y sociabilidad, la que queda relegada a los tiempos marginales de ocio.

Si se asume que el bosquesino satisface plenamente sus necesidades, también se debe reconocer que es capaz de satisfacerlas. Por lo tanto, ya no aparece como aquel ser “pobrecito”, medio impotente, inculto, atrasado e incapaz de mantener a su familia por encontrarse “hundido en la pobreza”, como creen las élites urbanas y los desarrollistas para justificar sus proyectos impositivos, que pretenden remediar esa situación 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. Lo mismo que ocurre con el habitante de la ciudad.

Se han distinguido los deseos de las necesidades y reconocido que el significado de estas es relativo a determinado estándar de vida (los romanos, los incas y los bochimanos tenían o tienen cada uno su estándar de vida en el cual satisfacen sus necesidades). Ello constituye el primer paso hacia la liberación de la ideología dominante que usa la fachada más humanista de la “lucha contra la pobreza” para

disfrazar su estrategia de conquistar nuevos mercados e impulsar el consumismo en beneficio de la empresa privada. En la perspectiva neoliberal del desarrollo este significa ingresos monetarios más elevados y mayor consumo mercantil, pero también más explotación de los recursos naturales llamados “renovables” (que cada día se renuevan menos) y de los no renovables (lo que significa agotamiento), gasto de energía más alto, mayores deshechos y emisiones de CO₂ (con su aumento del calentamiento climático) y más contaminación ambiental.

Los dos valores sociales que quedan por mencionar en lo que sigue (puntos 11 y 12) son más generales, pues abarcan y sintetizan los valores singulares enumerados previamente con los conceptos genéricos, a los que, como tales, cada pueblo o comunidad da los contenidos específicos de sus vivencias particulares. Estos valores bosquesinos más generales se oponen, al mismo nivel de generalidad e igual manera que los valores singulares (como anteriormente se ha demostrado) a los valores sociales urbanos y dominantes en la sociedad nacional e internacional.

11. La democracia activa bosquesina versus democracia representativa formal y corrupta

Se acuña la expresión de democracia activa para designar las prácticas democráticas bosquesinas que se manifiestan cotidianamente en las actividades e interacciones personales entre comuneros⁶. Estas prácticas o conductas están motivadas por el conjunto de los valores sociales que se acaban de enumerar. Desde luego, la democracia activa se fundamenta en la libertad y la autonomía de las unidades domésticas y en los lazos de solidaridad, formulados en términos de parentesco, compadrazgo, vecindad y amistad, que se manifiestan en los gestos de reciprocidad y generosidad que forman grupos de solidaridad y, en un grado incipiente, cierta cohesión solidaria de la comunidad. La democracia activa se basa también en relaciones sociales personales, en una autoridad intelectual y de respeto, en la igualdad material de los comuneros (y la envidia como mecanismo regulador de esta), en la satisfacción equilibrada de todas las necesidades ontológicas y en 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). 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 aquí se llama democracia activa (por hacerse visible en las actividades).

⁶ La organización no gubernamental Saipe, que trabaja en el Alto Marañón, utiliza el término “democracia solidaria” para referirse a los mismos hechos sociales.

Aunque el concepto de democracia activa no es enunciado por los bosquesinos con este término cuando interactúan con representantes del Estado, se observa que sus valores sociales subyacen al tipo de trato que dan a los funcionarios. Con estos los bosquesinos establecen una relación personal, atribuyéndoles como persona la responsabilidad de cumplir con la palabra y los compromisos que esté pronunciando. La relación personal y el hecho de entender la palabra como compromiso vinculante no admiten que el funcionario pueda referirse luego a otras instancias administrativas jerárquicamente superiores, que escapan a su control y que podrían impedirle 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.

A través de estas experiencias históricas repetidas, el Estado se ha convertido en un interlocutor que no es fiable, que hace trampas y nunca resuelve los problemas ni acoge las propuestas bosquesinas en el sentido acordado verbalmente en el diálogo con funcionarios. Por esta razón, los bosquesinos ya no quieren dialogar con cualquier emisario del gobierno, sino que exigen la presencia y la negociación directa y personal con el ministro, quien sí puede decidir con la garantía de que la determinación se materializará. El que negocia con los bosquesinos debe tener el poder de decisión a fin de avalar 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 acordados.

El agravamiento en los últimos años de los conflictos entre Estado y bosquesinos es la consecuencia directa de que el gobierno ignora las propiedades y las exigencias de la democracia activa que motivan las conductas de los bosquesinos. En un Estado plurisocietal (o pluricultural), el gobierno no puede ignorar los valores sociales de todo un sector de sus conciudadanos (que, además, ocupa las dos terceras partes del territorio nacional) y actuar como si en el país hubiera una sola sociedad homogénea. Los valores sociales que aquí se explicitan no son imaginarios, como a algunos tal vez les complazca pensar, sino una realidad que se manifiesta en las conductas bosquesinas cotidianas a las que el gobierno y sus emisarios se enfrentan al negociar con bosquesinos y cuando, como consecuencia de las negociaciones traicionadas y fracasadas, encaran sus protestas.

La democracia representativa y corrupta en una economía neoliberal, que exacerbaba la competitividad y el afán de conseguir dinero a como dé lugar 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. A partir de ese momento, el ciu-

dadano no tiene más injerencia en las decisiones que se toman en las esferas del poder y que le afectan. Como 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, oponiéndose en las votaciones parlamentarias o desde el ejecutivo a las alternativas correspondientes a sus promesas electorales, y apoyando 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 hacia mayores facilidades y oportunidades de ganancias para sí mismos. Son también los que controlan la prensa y la televisión y, por medio de ellas, justifican estas políticas interesadas y beneficiosas para una minoría de pudientes, con argumentos que disfrazan la realidad para volverla aceptable para el público popular.

Si en su balance anual el presidente de la república enumera 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 favor de su propio bolsillo (cada contrato con el gobierno regional procura al bolsillo de su jefe 10% del costo de la obra; eso es de conocimiento público y ni siquiera suscita protesta). Tampoco informa sobre las ganancias exorbitantes que se han llevado los empresarios encargados de las obras o de las explotaciones mineras y petroleras concesionadas. La información parcial engaña al ciudadano, que debería comprender su situación pudiendo apreciar no solo 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 revelara hasta qué punto la democracia representativa en un economía neoliberal 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 esta propaganda y reforzarla.

12. La ricura versus la riqueza⁷

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”. En general, las actividades bosquesinas están motivadas por

el gusto, el placer que da la satisfacción de realizarlas. La satisfacción bosquesina reside entonces en todo el proceso de la actividad que debe ser placentero y no solo en su resultado cuantitativo (“¿cuánto dinero he ganado?”) como la pretende medir la sociedad urbana. El fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud, ha reconocido el rol primordial que juega el principio del placer en la economía síquica y en las motivaciones más ocultas de las personas. En la sociedad bosquesina, este principio no es nada oculto ni tergiversado por la censura social, como ocurre en la sociedad postindustrial y postmoderna, imbuida de valores puritanos y 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 se dijo antes, el bosquesino siempre quiere más dinero, pero no bajo cualquier condición. Si para ganar más dinero se le exige una labor fastidiosa, repetitiva y solitaria –una labor sin gusto– tal vez la asuma por unos días, pero la abandonará en cuanto le hayan pagado los primeros jornales. Por eso es posible afirmar que el bosquesino da preferencia a la ricura antes que a la riqueza. El dinero, aunque siempre deseado, muy a menudo no motiva en él nuevas acciones, o solo las estimula 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 su vida habitual y a su estado anterior al proyecto. Este era solo 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 antes que a la riqueza deriva todo el malentendido entre promotores urbanos y comuneros bosquesinos. Para los desarrollistas, políticos y planificadores de la ciudad, el dinero, el aumento de ingresos monetarios y la aspiración a la riqueza constituyen la motivación humana fundamental que, según ellos, debería impulsar cambios en las actividades y un desarrollo expresado en un mayor consumo de productos

7 El valor bosquesino positivo que se discute 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 propósito único de enriquecimiento que persigue el “desarrollo” capitalista. La referencia que hace el concepto de *sumak kawsay* al respeto de la “Madre Tierra”, la Pachamama, no está excluida de la definición de “ricura” usada en este trabajo, si el lector tiene en mente conceptos antes explicados, como socie-tureza y el rol del gusto y sus implicancias prácticas, vivenciales).

industriales. Al tomar esta motivación por mayores ingresos de dinero como un valor universal, común a todos los seres humanos, se equivocan, pues aunque 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 de 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 por el dinero, por la riqueza? A lo mejor se 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 materialice un proyecto debe ser cooperativo y convivencial, basado en el interaprendizaje que crea la comprensión entre los dos actores, el urbano y el bosquesino⁸. Además, debe ser el resultado de un acuerdo negociado que ponga en claro en qué medida se respetarán –y si posible, se fortalecerán– los valores sociales bosquesinos y en qué medida se movilizarán para estimular 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 Organización Internacional del Trabajo, OIT, utiliza repetidas veces) o un “desarrollo con identidad”. En ambos casos, los términos “propio” e “identidad” no se explican, no se indica qué se entiende por ellos en concreto. ¿En qué consiste lo propio? ¿Qué es esa identidad con la que se reclama una vía alternativa de desarrollo, distinta de la que persiguen los proyectos de desarrollo que viene implementando la tecnocracia del país, en las oficinas del Estado y de las organizaciones no gubernamentales? En el presente análisis destinado a comprender la lógica subjetiva de vida bosquesina, nunca se han utilizado las palabras “identidad” o “propio”, a fin de evitar afirmaciones sin contenido concreto, observable.

⁸ Sobre la metodología concreta a aplicar para crear intercomprensión intercultural en el diseño y la ejecución de un “proyecto de desarrollo” en comunidades bosquesinas, ver: Gasché 2002.

Ahora que se ha expuesto el conjunto de valores sociales bosquesinos, derivados de la observación de sus conductas en la vida diaria, es posible definir la identidad bosquesina con el conjunto de dichos valores sociales.

Si se acepta 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 en 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 evalúan con anticipación los impactos sobre la naturaleza (los ya conocidos Estudios de Impacto Ambiental, EIA), debe evaluarse con antelación el impacto sobre lo “propio”, sobre la “identidad”; es decir, sobre los 12 valores sociales concretos que aquí se han definido y enumerado. Eso se llamará Evaluación o Estudio del Impacto Sociocultural (EIS). Solo si este impacto sobre los valores sociales bosquesinos queda explicitado y formulado con claridad, los bosquesinos estarán plenamente informados sobre los alcances de cualquier proyecto o medida administrativa que se quiera implementar en su territorio y en qué les afectará. Y solamente cuando estén informados de esta manera se podrá pretender que la negociación entre el Estado o una empresa y un pueblo bosquesino, así como la consulta a las comunidades afectadas, se hayan realizado, como se diría, de buena fe.

Durante nuestras vivencias en las comunidades bosquesinas, hemos notado que los valores sociales y éticos que inspiran y motivan su manera de actuar individual y en colaboración con otros no tienen palabras en su lenguaje diario.

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 este es un mentiroso o un pícaro, un mishico o un egoísta, con lo que se enuncian valores negativos. Los valores positivos son del orden de las evidencias. Comportarse de manera conforme a los valores positivos que subyacen a las conductas bosquesinas es “normal”, es lo “común y corriente” y se pasa de todo comentario (Gasché y Vela, 2011; tomo II).

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 mayores⁹, a las mujeres, a los visitantes foráneos y a las “autoridades”, amar y alabar a Dios, no cometer pecado, obedecer a las leyes, ante la ley los ciudadanos son 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. Los 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 fueran universales –lo que asume tanto el cristianismo misionero como la democracia representativa de origen europeo–, los bosquesinos lo han aprendido y lo pueden repetir, 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 si 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.

⁹ Esto no significa que estos valores no existan 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 la falta de respeto, 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 pequeño grupo de maestros-alumnos wampis representaron una escena que ilustró de qué manera este pueblo indígena elimina a una persona enemiga. Se vio cómo los hombres acogieron con gestos convocantes 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 por 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 Grecia antiguas, en las que un huésped gozaba siempre de acogida y protección. Son otros pueblos, otras conductas, otros valores.

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 poseen, en general, términos para denotar valores éticos y aconsejar las buenas conductas para vivir en sociedad (su tipo de sociedad); poseen un léxico y formas de discurso para pensar y enunciar 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 impone la utilización del castellano y de la terminología mestiza urbana, siempre despreciativa frente a la sociedad bosquesina, impiden al bosquesino expresar sus valores, fundamentar conscientemente sus conductas y reivindicar sus valores sociales en oposición a los urbanos, cuya terminología maneja, pero que no le permite denotar sus propias experiencia y práctica de estos.

Desde luego, existe la tarea urgente de fomentar en las comunidades bosquesinas un proceso de explicitación e identificación de sus valores sociales, de nombrarlos con términos en la lengua dominante y de contrastarlos con los valores sociales dominantes, urbanos y capitalistas, a fin de que la diferencia de los ideales de ambos tipos de sociedad salte a la vista y permita a los comuneros bosquesinos decidir cuáles quieren guardar y defender por ser parte insoslayable de su bienestar, y cuáles, eventualmente, modificar o abandonar. Solo de esta manera el bosquesino defenderá lo “propio” y su “identidad”, que son los términos genéricos e imprecisos con que muchos promotores –incluso con la mejor voluntad– hablan, sin saber, en el fondo, a qué se refieren concretamente.

De lo anterior se desprende, con igual urgencia, la necesidad de 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 y no solo enunciada?

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 educación intercultural bilingüe, EIB, en México y Brasil) y en la vida social de la comunidad (Gasché, 2008a y b). No se predicará sobre estos valores, como ocurre en la enseñanza del evangelio, con los principios morales cívicos en la escuela y los discursos productivistas de los promotores de proyectos de desarrollo. Al contrario, al participar en las actividades sociales (como lo recomienda nuestro currículo y método inductivo intercultural), los alumnos observarán las conductas personales e interpersonales en la comunidad, las identificarán y describirán. Después el docente nombrará los valores sociales que subyacen, motivan y orientan estas conductas, haciendo a los alumnos compararlas con las que se advierten entre los habitantes de la ciudad, describir las e identificar con ellas 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 poner atención a 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 estimulación el maestro no usa forzosamente el vocabulario abstracto de los valores, sino el vocabulario indígena para designar las acciones y conductas concretas a través de las cuales estos valores se expresan en la vida de la comunidad, recurriendo, además, a las ilustraciones y ejemplos que proporcionan los relatos míticos y cantos, así como a los discursos indígenas (vocabulario, expresiones, fórmulas) de consejos que suelen dar los ancianos a los jóvenes.

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

Con este consejo se esboza aquí el esquema de una nueva práctica pedagógica que incluye en la escuela lo que ha sido hasta ahora excluido y que es “lo propio”, como lo llama el convenio 169 de la OIT, o la “identidad”, que es otro término de moda, impreciso y abstracto.

Aquí se ha 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. Ahora es posible tratar este tema sin necesidad de emplear el término identidad (¡que ya no importa!) proporcionándole, cuando fuese necesario, 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 dado 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), que 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: J. Gasché) 1996. "Los alcances de la noción de 'cultura' en la educación intercultural. Exploración de un ejemplo: sociedad y cultura bora". En: Godenzzi Alegre, C. (compil.): *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 187-294.

GASCHÉ, J. 2010. "Agricultura vs. horticultura, campesino vs. bosquesino. Balance y proyección." En *Folia amazónica*. Iquitos, IAP, (2008) vol. 17.1-2, 65-73.

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

.....2008a. "Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura. En: J. Gasché, M. Bertely, & R. Podestá (Eds.), *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Quito, Abya Yala, 279-365.
http://www.pucp.edu.pe/ridei/pdfs/ninos_maestros_comuneros_modelo_sintactico_de_cultura.pdf

.....2008b. "Las motivaciones políticas de la educación intercultural indígena. ¿Hasta dónde abarca la interculturalidad?" En: J. Gasché, M. Bertely, & R. Podestá (Eds.), *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Quito, Abya Yala, 367-397.

.....2002. "Criterios e instrumentos de una pedagogía intercultural para proyectos de desarrollo en el medio bosquesino amazónico". *Relaciones*. Zamora, Colegio de Michoacán, vol. 23, N° 91. 193-234.
<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/137/13709101.pdf>

GASCHÉ, J. y VELA, N. 2011a. "Sociedad bosquesina". Tomo I: Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo. (Manuscrito inédito previsto para publicación).

.....2011b. "Sociedad bosquesina". Tomo II: ¿Qué significa para los bosquesinos "autonomía", "libertad", "autoridad" y "democracia"? (Manuscrito inédito previsto para publicación).

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

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

-----1972. *Stone age economics*. London: Tavistock Publications.

Fecha de recepción del artículo:

20 de agosto de 2011

Fecha en que fue remitido el artículo para ser evaluado:

10 de septiembre 2011

Fecha de aceptación del artículo:

21 de octubre 2011

Correo electrónico:

jorge.gasche@gmail.com

Dirección postal del autor:

Casilla postal 657, Iquitos, Perú.