

Working Paper No. 25, 2012

**Autonomía cultural y hegemonía
desarrollista en la Amazonía peruana**
El caso de las comunidades mestizas-riberañas
del Alto-Momón

Emilie Massot



Working Paper Series



desiguALdades.net

Research Network on Interdependent
Inequalities in Latin America

Working Paper No. 25, 2012

**Autonomía cultural y hegemonía
desarrollista en la Amazonía peruana**

El caso de las comunidades mestizas-riberañas
del Alto-Momón

Emilie Massot

desiguALdades.net Working Paper Series

Published by **desiguALdades.net** Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America

The **desiguALdades.net** Working Paper Series serves to disseminate first results of ongoing research projects in order to encourage the exchange of ideas and academic debate. Inclusion of a paper in the **desiguALdades.net** Working Paper Series does not constitute publication and should not limit publication in any other venue. Copyright remains with the authors.

Copyright for this edition: Emilie Massot

Editing and Production: Sergio Caggiano / Barbara Göbel / Laura Kemmer

All working papers are available free of charge on our website www.desiguALdades.net.

Massot, Emilie 2012: "Autonomía cultural y hegemonía desarrollista en la Amazonía peruana: El caso de las comunidades mestizas-ribereñas del Alto-Momón", **desiguALdades.net** Working Paper Series, No. 25, Berlin: **desiguALdades.net** Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America.

The paper was produced by Emilie Massot during her short-term doctoral scholarship at **desiguALdades.net** from 05/2011 to 10/2011.

desiguALdades.net Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America cannot be held responsible for errors or any consequences arising from the use of information contained in this Working Paper; the views and opinions expressed are solely those of the author or authors and do not necessarily reflect those of **desiguALdades.net**.

Autonomía cultural y hegemonía desarrollista en la Amazonía peruana

El caso de las comunidades mestizas-riberañas del Alto-Momón

Emilie Massot

Resumen

Este trabajo se centra en la construcción y el mantenimiento de la autonomía cultural de los mestizos-riberaños del Alto-Momón, en las tierras bajas de la Amazonía peruana. Las nociones de proceso hegemónico y de autonomía cultural se proponen como eje de análisis de la evolución de las desigualdades y asimetrías sociales desde el principio del siglo XX hasta nuestros días. Tras un recorrido histórico, que describe como los colonos del Alto-Momón construyeron una alternativa socio-económica al fin del boom del caucho, veremos como hoy en día su autonomía cultural está afectada por las acciones de actores transregionales. Por un lado, las acciones de ayuda al desarrollo de ONGs, locales y europeas, y, por otro lado, las negociaciones con una compañía petrolera internacional a la cual el estado otorgó como lote de explotación el territorio donde viven las comunidades del Alto-Momón.

Palabras claves: hegemonía desarrollista | autonomía cultural | Amazonía peruana

Nota biográfica

Emilie Massot es estudiante del Doctorado en Antropología social de la Universidad de París 3 – Sorbonne Nouvelle/IHEAL, en París. Entre mayo y octubre de 2011 tuvo una beca corta de investigación de desiguALdades.net. En ese periodo su proyecto de investigación se inscribió en la dimensión socio-ecológica de la red, y consistió en una problematización de las relaciones entre autonomía cultural y hegemonía desarrollista en la Amazonía peruana. Su investigación doctoral se enfoca en el rol de las prácticas lingüísticas en la construcción y reproducción de la autonomía cultural en comunidades mestizas-riberañas de las tierras bajas de la Amazonía peruana.

Contenido

- 1. Introducción**
- 2. La selva baja del Perú y la penetración de los mercados transregionales**
 - 2.1 Evoluciones socio-económicas en la selva peruana y entrelazamiento de los niveles local y global
 - 2.2 Dimensión entrelazada del colapso de la economía cauchera y nuevas alternativas socio-económicas
- 3. Los habitantes del Alto-Momón como agentes históricos activos**
 - 3.1 Colapso de la economía del caucho e iniciativas sociales subalternas
 - 3.2 Organización social y gestión local de las diferentes relaciones de producción como alternativa para amortizar las interdependencias con la sociedad de mercado
- 4. Agencia, instituciones exógenas y practica comunicacional**
 - 4.1 Práctica comunicacional y régimen praxemático del Alto-Momón
 - 4.2 Instituciones exógenas integradas por adaptación al régimen praxemático local
 - 4.2.1 *El chamanismo: un ejemplo de institución indígena integrada*
 - 4.2.2 *La escuela: apropiación de una institución nacional*
 - 4.3 Instituciones exógenas instigadas por la hegemonía desarrollista
 - 4.3.1 *Experiencia de cooperación con una ONG*
 - 4.3.2 *Experiencia de negociación con una empresa petrolera*
- 5. Conclusión**
- 6. Bibliografía**

1. Introducción

El objetivo de este working paper es aportar una reflexión sobre la evolución de las desigualdades sociales y de las asimetrías estructurales en las tierras bajas de la Amazonía peruana, desde la expansión del capitalismo hasta nuestros días. En vista de la amplitud del tema y del gran número de trabajos existentes con enfoque en los grupos indígenas, intentaremos presentar los hechos desde una perspectiva original, insistiendo en las consecuencias que estas desigualdades producen en la vida social de ciertas comunidades ribereñas del departamento de Loreto. En este trabajo, adoptaremos la definición de “ribereños” de Christine Padoch, quien revela de manera detallada la complejidad de los orígenes étnico y socio-económico de esa población mestiza:

The ribereños of the lowland Peruvian Amazon may be most broadly defined as a rural mixed population of detribalized Amazonian natives and their descendant, former immigrants from the neighbouring Peruvian departments of San Martín and Amazonas and their descendants, the children and grandchildren of immigrants from other South American countries and a few from overseas, and the descendants of any unions between members of the above groups. Very few are recent immigrants, virtually none are from non-tropical environments, and only a very small percentage can be classed as an elite that is in a position to exploit tribal peoples. (Padoch 1986: 4, citada por Chibnik 1991: 173)

Como veremos a continuación, la emergencia de esta población rural está enraizada en el fenómeno del “boom del caucho”¹ (1880-1912), que provocó fuertes migraciones de mano de obra hacia los márgenes de los ríos del departamento de Loreto, formándose así una población muy importante de “mestizos-ribereños”, que es como se les conoce hasta el día de hoy. Bajo este término genérico fueron reunidas estructuras y organizaciones sociales variadas. Por esta razón debemos hacer una primera distinción entre los grupos que están instalados sobre los bordes de los grandes ríos, quienes practican la agricultura con fines comerciales en las llanuras aluviales (agricultura de “várzea”), y aquellos grupos dispersos sobre los bordes de los afluentes secundarios, quienes viven de una horticultura “de tala y quema” en

1 En 1839, cuando Charles Goodyear descubrió el proceso de vulcanización, el caucho se convirtió en uno de los elementos fundamentales del desarrollo industrial (Pennano 1988): se utilizó en la construcción de maquinaria industrial, en la manufactura de bienes de consumo, de material médico y de equipos militares. A fines del siglo pasado, la invención del neumático provoca el “boom del caucho”. Así, el caucho se convierte en el nuevo producto milagroso de la economía peruana, luego de la recesión resultante del fin del “boom del guano”.

“tierra firme”² y de la extracción de recursos naturales como la madera. La segunda distinción es propia de las comunidades situadas en los márgenes del río Momón, un afluente del Nanay que se encuentra a proximidad de Iquitos. Éstas diferencian dos segmentos: el bajo³ y el alto Momón, sumando así al carácter geográfico del río un carácter identitario. Al cruzar estas dos distinciones, podemos delimitar la población objeto de este estudio: comunidades mestizas-ribereñas del Alto-Momón (ocho en total) que viven de la extracción de recursos naturales.

A pesar de que en el transcurso de la historia del Perú se formó el orden dominante del Estado nacional (desde 1821), en el cual se inscribe *de facto* la población de la Amazonía, las investigaciones históricas sobre la selva baja peruana nos informan de la relación posición sumamente aislada que mantuvo el departamento de Loreto con respecto de la administración estatal durante toda la época de la economía cauchera. Asimismo, y por el contrario, estos mismos estudios muestran las relaciones transregionales que el departamento mantenía con los países importadores de caucho. Los trabajos de historia económica que tratan del boom del caucho, del desarrollo de la estructura laboral que llevó consigo y de las consecuencias socio-económicas de su decadencia, permiten acercarnos a la realidad de las tierras bajas de la selva peruana desde una perspectiva fundada en la formación de relaciones capitalistas transregionales. En este texto focalizaremos en las interfaces mediante las cuales se articulan las instituciones y los actores locales, regionales, nacionales e internacionales. Gracias a estas interfaces observaremos como evolucionaron las relaciones interdependientes y entrelazadas entre lo local y lo global durante el siglo pasado.

Primero nos interesaremos por la situación socio-histórica de principios del siglo XX y veremos cómo, en la coyuntura de crisis que dejó el colapso de la economía cauchera, la decisión de un grupo de habitantes rurales de llevar a cabo un proyecto de vida distinto se convirtió con el tiempo en una alternativa social. Enseguida enfocaremos nuestra atención en el caso poco documentado de las comunidades mestizas-ribereñas

2 En las tierras bajas de la selva peruana se distinguen dos ecosistemas: el de “várzea” y el de “tierra firme”. El llamado “várzea” se sitúa en los bordes de los grandes ríos, inundados anualmente por la creciente, y está conformado por las llanuras aluviales. Se trata de tierras muy fértiles para practicar la agricultura del maíz, del arroz, de los frejoles, etc. Las “tierras firmes” no son inundadas por los sedimentos aluviales, por lo tanto son menos fértiles. En éstas se practica una horticultura itinerante de yuca, de plátano y otros árboles frutales.

3 En el bajo Momón se han desarrollado estructuras turísticas desde hace décadas, de tal manera que hoy cuenta con tres albergues, una clínica herborista, un mini-zoo, un vivarium, y dos malocas de exposición (una Yagua y una Bora) para recibir a los turistas y realizar shows folclóricos. Las comunidades mestizas-ribereñas participan también de la dinámica económica generada por el aparato turístico (es decir, de las actividades subsidiarias para el mantenimiento de las infraestructuras dirigidas a los visitantes).

del Alto-Momón, a las que consideraremos como grupos sociales subalternos no rebelados,⁴ es decir que no se han comprometido en un proceso de lucha declarada o en un proceso de contra-hegemonía. Luego detallaremos la especificidad de su sistema social con relación a su entorno socio-económico y la manera mediante la cual estas comunidades conservan una autonomía cultural sin que ello impida su integración al sistema nacional y a la sociedad de mercado globalizada. Finalmente, interrogaremos la naturaleza de las asimetrías y desigualdades sociales en las cuales se inscriben hoy en día estos grupos, un siglo después de haber elegido esta alternativa de vida.

Para desarrollar esta reflexión, centraremos nuestro análisis en una dimensión socio-ecológica. Esta perspectiva nos permitirá observar en qué medida los actuales entrelazamientos global/local en la región procuran un terreno propicio para el desarrollo de nuevas asimetrías relacionadas con la globalización de un discurso desarrollista, motor de un proceso de hegemonía cultural. Este discurso recoge y agrega las acciones de ciertas políticas públicas y actores internacionales, moldeando un modelo de racionalidad economicista que se aplica a la relación entre el ser humano y su ambiente, y que casi no deja espacio para “alternativas a la modernidad”, según la expresión de Arturo Escobar (2005).

Con este objetivo, decidimos aproximarnos a la problemática de las comunidades del Alto-Momón analizando la dinámica relacional entre hegemonías y autonomías culturales.

En su sentido gramsciano, la hegemonía se observa, por un lado, en la organización de un consentimiento activo y, por otro lado, en la aplicación de un aparato coercitivo. Para que la hegemonía se realice plenamente es entonces necesario que se apoye sobre una dirección “cultural” homogeneizada que permita a un grupo social dominante elevar sus propios intereses a un rango universal – sobrepasando así la simple colusión de intereses corporativos previos – para que éstos sean luego adoptados por los dominados (Ricci y Bramant 1975). No obstante, en Antonio Gramsci, el concepto de hegemonía no es objeto de una definición precisa, sino que es descrito en su funcionamiento, como un proceso en el que se articulan diferentes fuerzas sociales.

4 Con Arun K. Patnaik podemos refinar la problemática de la relación entre los grupos no rebelados frente al poder hegemónico: “On the one hand, there is a tendency of unilateral pursuit of what is known as ‘praxis called rebellion’. Such studies do probably provide a source of strength for contemporary Marxism in its struggle with various trends of ‘dominant ideologies’. In this zealous pursuit of what in a broad sense may be called the counter-hegemony process, the point that seems to be subtly neglected is a vast terrain, and possibly the dominant current of subalterne, praxis which is non-rebellion. On the other hand, studies on ‘non-rebellion’ or more, adequately speaking, the hegemony process, have a tendency to treat subaltern praxis as one co-opted or coerced fully by the ‘ruling ideas’.” (Patnaik 1988: 2).

Dos hechos ocurridos de manera consecutiva durante la última década nos servirán de ejemplos para poner a prueba la hegemonía en el Alto-Momón:

El primero fue la puesta en marcha de un proyecto de desarrollo por parte de una ONG local (que denominaremos con el nombre ficticio ONGL), financiada por fondos europeos. El segundo fue una negociación entre comunidades locales y una empresa petrolera extranjera (que denominaremos con el nombre ficticio EPE) a la que el Estado peruano concedió el lote 122, que abarca la cuenca del Momón, para llevar a cabo sus actividades.

Veremos como estos dos casos, que parecen obedecer a lógicas opuestas, conllevan una misma ideología sustentada en un discurso caracterizado por una visión evolucionista, unilateral y universalista del objetivo que deberían alcanzar todas las sociedades.

Organizaremos el análisis de estos hechos, a primera vista paradójales, sobre la base de tres preguntas:

¿Por qué, como ya lo han observado muchos investigadores, los proyectos de desarrollo sostenible se caracterizan por no alcanzar sus objetivos y tienen a veces efectos imprevistos que pueden ser contra-productivos?

¿Por qué, a pesar de los nuevos instrumentos institucionales de negociación entre la población local y las empresas petroleras, las relaciones de poder permanecen sumamente asimétricas?

Y, finalmente, ¿de qué manera se entrecruzaron estos hechos, sustentados teóricamente por un mismo discurso sobre el desarrollo?

2. La selva baja del Perú y la penetración de los mercados transregionales

2.1 Evoluciones socio-económicas en la selva peruana y entrelazamiento de los niveles local y global

Después de la expulsión de los misioneros Jesuitas de la región (1768), un nuevo modelo socio-económico vió la luz en la zona de las tierras bajas del departamento de Loreto, sobre las riberas cercanas a la ciudad de Iquitos. Hasta entonces, la racionalidad religiosa reinaba en esas zonas. A los misioneros les siguieron los patrones y

comerciantes itinerantes, quienes aprovecharon las antiguas instituciones comunitarias impuestas por la congregación religiosa para instalarse. Con la independencia del Perú (1821), la estructura eclesiástica se vió definitivamente reemplazada por una estructura administrativa republicana. Pero, a pesar de la obsesión de la nueva república por el poblamiento de la Amazonía y el reforzamiento de sus fronteras, la región se mantuvo sumamente aislada del resto de la nación. Desde los años 1830 hasta el principio del auge del caucho, se promulgaron leyes consecutivas que dieron forma a una política migratoria, ideológicamente concebida como una “acción civilizadora”, que buscaba “mejorar” la raza selvática mediante la llegada de colonos europeos.

Es interesante observar que a pesar de estas iniciativas “civilizadoras”, ninguna migración masiva de europeos ocurrió en ese entonces. Como mencionamos anteriormente, el acontecimiento histórico que dió lugar a la mayor ola migratoria desde los tiempos de la colonización fue el auge de la economía del caucho.⁵ Stefano Varese resume de manera muy pertinente la importancia de la economía cauchera en la historia de la región:

Uno de los fenómenos económicos nacionales e internacionales que mas influyó en la determinación de la actual estructura sociocultural de la selva con su estratificación y su constelación de relaciones intermediarias y asimétricas, debe buscarse en el boom económico que se produjo a raíz de la demanda mundial de caucho. A pesar del corto período de duración de este fenómeno económico, su influencia en el orden etnológico, social y biológico, fue fundamental. (Varese 1972: 165)

Una de las consecuencias directas del boom fue la necesidad de encontrar mano de obra. Al principio, fueron los “indios catequizados” que no habían huido al interior de las tierras para escapar de los abusos de la élite local quienes fueron los primeros reclutados. Estos ya estaban subordinados a esta élite y a los comerciantes itinerantes

5 En todo ese proceso, el Estado peruano no tuvo casi ningún papel fuera de la recaudación de los impuestos aduaneros. Las relaciones entre Lima e Iquitos, que en ese momento era ya el punto neurálgico de todas las transacciones comerciales, era casi inexistente. Es más, no había ninguna necesidad de ellas en la medida que el caucho, como producto que monopolizaba a casi toda la población activa, era enviado directamente a Europa por el Amazonas y el Atlántico, ruta por la que llegaban también los productos de consumo y el capital financiero desde Europa.

mediante el sistema de “habilitación y enganche”.⁶ En vista de la demanda exponencial del caucho en el mercado internacional, la composición de la fuerza laboral se diversificó. Si al principio la mano de obra era exclusivamente indígena, desde 1880 empezaron las olas migratorias hacia las tierras bajas. Los Mestizos pobres empezaron entonces a juntarse y a trabajar con los obreros indígenas.

Este fenómeno migratorio [...] cambió el mapa racial de la selva: se alejaron del lugar de origen muchos nativos y otros desaparecieron o se fusionaron, vinieron nuevas gentes de diferentes razas que poblaron la ciudad de Iquitos y las riberas de los principales ríos, hubo múltiples cruces raciales. [...] Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el ribereño actual es una síntesis de ese conglomerado social y cultural que creó la explotación del caucho. (San Román 1994: 162)

Como lo deja claro esta cita, la configuración socio-económica de las tierras bajas de la selva peruana cambió drásticamente con la expansión de la demanda internacional de este producto. La generalización del sistema de “habilitación y enganche” conllevó un fuerte grado de subordinación de la creciente masa subalterna. Este sistema organizó la estructura laboral según una forma piramidal en la cual los beneficios eran redistribuidos de manera sumamente asimétrica entre los diferentes actores que participaban de ella.

6 Si actualmente una estructura de dominación laboral persiste, el sistema de “habilitación y enganche” se transformó en el transcurso de la historia. Después de la partida de los Jesuitas, los comerciantes y los patrones empezaron a ocupar la zona de la selva baja. Desde entonces utilizaron de manera exponencial el sistema llamado de “habilitación y enganche”. Según este, un individuo (el patrón) ofrecía bienes de consumo con un precio sobrevaluado a una mano de obra (los peones) que tenía que pagar a cambio de éstos con recursos naturales cuyo precio era subvaluado. En función de esta maniobra sobre las evaluaciones de los precios, muy pocas veces los peones lograban cubrir la deuda contraída, y entonces tenían que “habilitarse” nuevamente, es decir recibir nuevos bienes de consumo para dedicarse otra vez a extraer recursos naturales. De esta manera se establecía un círculo vicioso de enganche, es decir de endeudamiento perpetuo frente a un mismo patrón. Esas relaciones de producción llegaron a su paroxismo en el tiempo del boom del caucho. En ese entonces se perpetraron atrocidades contra ciertos pueblos indígenas esclavizados, mientras que los Mestizos, por su lado, escaparon a la coerción física. Después del boom del caucho, cuando los ex-patrones caucheros orientaron sus actividades económicas hacia las explotaciones agrícolas y extractivas de tipo “latifundista”, el sistema se perpetuó pero en una versión semi-feudal en la cual la élite monopolizaba el acceso a las tierras más fértiles y a las redes comerciales. Entre los años 1950 y 1970 diversas reformas (educativa y agraria) combinadas con el desarrollo de los transportes fluviales participan del colapso de la economía fundaria y permiten la emancipación de la población ribereña. De tal manera que, actualmente, el modelo se ha homogeneizado. Ya no es cuestión de enganche, ni de feudalismo, sino solamente de habilitación y de sub-habilitación en la medida que, si los trabajadores resultan subordinados a la adquisición de una deuda previa contra la que deberían entregar los productos silvestres extraídos, la deuda no persiste más en el tiempo. Además, los habitantes rurales de Loreto ahora tienen acceso a los mercados urbanos, donde venden y compran directamente los productos y bienes de consumo. Así, aunque permanecen en una situación subalterna dentro del sistema de división del trabajo, de una estación a otra, y de una actividad a otra, la gente es libre de cambiar de patrón o de habilitador.

Formaron parte de esta masa subordinada individuos de diversos orígenes socio-culturales, como bien lo muestra la siguiente tipología:

- (1) Migrantes llegados de países limítrofes (Colombia, Brasil, etc.). Según su capital al llegar a la zona se integraron de diferentes maneras a los escalones de la pirámide de “habilitación”. Los más ricos se convirtieron en patrones y los más pobres en peones.
- (2) Los Mestizos nacionales que migraron de manera espontánea desde la selva alta u otras partes del Perú y que, al igual que los extranjeros, se distribuyeron en la pirámide según su estatus socio-económico y origen.
- (3) Los Indios catequizados; siempre enganchados en el escalón más bajo y cuya relación con los patrones se volvió sumamente coercitiva y violenta en muchos casos.
- (4) Los llamados “Indios tribales”, a quienes se les redujo a la esclavitud cuando la demanda de caucho llegó a su punto más alto.
- (5) Tras el ocaso del caucho, la economía regional se desconfiguró, por lo que las élites locales tuvieron que buscar nuevas estrategias para continuar gozando de su hegemonía. Pero, al mismo tiempo, nuevas alternativas de autonomización surgieron desde la masa subalterna.

2.2 Dimensión entrelazada del colapso de la economía cauchera y nuevas alternativas socio-económicas

La economía del caucho colapsó cuando la demanda internacional cayó de manera brutal, tras orientarse hacia las nuevas plantaciones de *Hevea* en las colonias británicas y holandesas. El fin de este “boom” marcó un hito para la población selvática, incluyendo a la nueva población rural subalterna conformada por los migrantes y su descendencia. En ese momento surge un nuevo actor social, la población rural no-indígena de “colonos”:

Entra ahora en escena el colono. Existían antes colonos, pero en número restringido. La caída del caucho deja en libertad a un gran número de inmigrantes, venidos de diferentes lugares, quienes no tienen otra posibilidad que volver a sus lugares de origen, emigrar a otras regiones, o bien dedicarse a diferente labor. Pronto las orillas de los ríos, sobre todo de los ríos principales, se poblaron de esos inmigrantes, convertidos ya en colonos. (San Román 1994: 184)

De ese momento de crisis – desde la perspectiva del proyecto hegemónico de la élite – nos interesaremos por las acciones creativas de los grupos subalternos como

agentes históricos (Sahlins 1985), cuando pasan de ser sujeto de la historia a sujetos históricos. Más precisamente, lo que nos interesa son los caminos que tomaron, sus elecciones de organización y de vida frente a la estructura semi-feudal de la llamada economía fundaria (latifundista), dominada por los ex-patrones caucheros y la élite local, prestos a dirigir su poder hegemónico hacia nuevas actividades agro-extractivas.⁷ Esa estructura era una suerte de constelación (Santos y Barclay 2002) o de dendrita (Stocks 1983) en la que las nuevas unidades económicas, haciendas o fundos, canalizaban al mismo tiempo el flujo productivo y el flujo comercial. Los patrones buscaron conservar la mano de obra existente (acrecentada por las migraciones) y desarrollar una relación patronal continua con miras a tener siempre una mano de obra accesible y dócil para cuando se presentara una nueva demanda en el mercado internacional. Por ello impedían toda posibilidad de un mercado laboral libre. Además, como el acceso a la plataforma de Iquitos era difícil por la escasa movilidad motorizada, la conyuntura favorecía el mantenimiento de la población en un estado de subordinación muy alta.⁸ Como se puede observar a lo largo de la historia, en ciertos momentos la agencia de los sujetos se expresa de manera diversa. Sólo para ejemplificar esto podemos mencionar las diferentes reacciones por parte de los indígenas a la llegada (y también la salida) de colonos en épocas distintas. Al llegar los primeros colonos europeos, ciertas poblaciones huyeron hacia las zonas interfluviales mientras otras cooperaron en la reducción de ciertas etnias. Con la salida de los Jesuitas, de nuevo se observan variaciones entre los grupos sociales, ya que un cierto número de éstos se refugió al interior del bosque para vivir en aislamiento voluntario. La misma configuración se reproduce después del boom del caucho: mientras ciertos grupos indígenas decidieron huir “tierra adentro”, otros se quedaron con sus patrones, quienes, sin dejar de lado su despotismo característico, establecieron progresivamente relaciones señoriales paternalistas⁹ en nuevos lugares situados en los bordes de los grandes ríos.

7 En realidad, la principal alternativa de los patrones locales fue la actividad agrícola combinada con actividades de extracción, siguiendo los “boom and bust” relacionados con la demanda de “productos exóticos” en el mercado internacional. Si ya existía un cierto número de fundos agrícolas que se dedicaban a actividades subsidiarias durante el auge del caucho (Santos y Barclay 2002; Coomes 1992), éste era sumamente minoritario. Pero con la recesión y la consecuente importación de alimentos, además de la evolución demográfica de la ciudad de Iquitos como consecuencia de la expansión económica previa, la agricultura se convirtió en el nuevo nicho del cual se apropiaron las élites locales.

8 La relación con el patrón seguía establecida a través del endeudamiento, la gente vivía alrededor de su casa que al mismo tiempo funcionaba como el único lugar para acceder a los bienes de consumo manufacturados a cambio de los recursos naturales extraídos. Además, muchos patrones habían decretado un derecho de acceso a la tierra que los peones tenían que pagar para poder construir su casa y cultivar su chacra en la propiedad del patrón.

9 “En muchos casos se dio una relación bastante sofisticada, al convertirse el patrón en ‘compadre’ y ‘protector’ del indígena y, por consiguiente, con derechos de padre y señor. Y es que el patrón buscaba mantener en dependencia ‘a sus indios’ y, para eso, trató de crear en ellos un sentimiento de respeto y apego, acercándolos más y más a su vida.” (San Román 1994: 183).

Pero aquí nos interesa ver los diferentes esquemas de instalación asumidos por la población rural no-indígena, entre los cuales unos han sido más visibilizados/documentados que otros en la narrativa histórica. Dentro de los casos menos considerados por las ciencias sociales figura el fenómeno de colonización del Alto-Momón.

3. Los habitantes del Alto-Momón como agentes históricos activos

Un hecho poco común caracteriza la historia de esas comunidades mestizas-riberañas: el de nunca haberse insertado en el espacio discursivo en el que interactúan la sociedad civil, el Estado y los actores transnacionales (movimientos sociales, ONG y empresas).

Sin embargo este “silencio” no debe ser interpretado como el resultado de una subordinación cooptada, sino como una forma de resistencia a la presión normativa, alimentada por un grupo social, que exige una existencia discursiva dentro de parámetros globalizados; o lo que también puede ser visto como la exigencia impuesta a un grupo de practicar su libertad en el interior de un discurso regulador (Brown 2005). De hecho, en los pueblos selváticos, la relación entre la vida social (como identidad compartida) y el discurso toman características muy variables.¹⁰

Por lo tanto, y para no caer en aporías referentes a los grupos subalternos no-rebelados (cf. *Supra* nota 4), decidimos analizar la emergencia de las comunidades del Alto-Momón desde su dinámica interna, impulsada por la agencia de estos sujetos históricos con el objetivo de autonomizarse de la coyuntura socio-económica de la época.

3.1 Colapso de la economía del caucho e iniciativas sociales subalternas

Con el colapso de la economía cauchera llegamos al primer punto clave de nuestro análisis en términos de agencia de los actores. En efecto, fue en ese momento cuando dos fenómenos se combinaron y provocaron una configuración socio-histórica que dió lugar a tomas de decisiones variadas. Tenemos, por un lado, los acontecimientos globales, es decir la decadencia de la demanda de caucho en el mercado internacional, que tiene un impacto directo sobre la realidad social local y, por otro lado, las nuevas estrategias de los sujetos locales, los patrones y peones, frente a ese contexto de crisis. Desde esta perspectiva, la historia debe ser interpretada en función de las

10 Como lo subraya Fernando Santos (1996: 22), algunos pueblos indígenas, ante las presiones aculturativas de una serie de agentes foráneos, optaron por una estrategia de asimilación y “disfrazamiento” de su identidad, mientras que otros optaron por una estrategia de resistencia y “exteriorización” de la misma.

acciones de estos actores sociales que comparten una coyuntura socio-histórica común. Estos deben ser considerados a su vez como fabricantes de su propia historia y como actores dentro de una realidad social que se expresa según un sistema cultural propio. Veremos cuál fue el proceso de autonomización cultural que dió lugar a la emergencia de los grupos sociales de la parte alta del río Momón y hacia qué nuevas condiciones de vida se orientaron.

A partir de 1920 una migración espontánea y progresiva se dirigió hacia los bordes del río Momón. Al “colonizar” este lugar estratégico, los migrantes se desvincularon de las relaciones de tipo feudal que se establecieron después del boom del caucho. En esa época, la parte alta del río, cercana a Iquitos, estaba aún despoblada: no había ni presencia autóctona, ni fundos, ni estructura religiosa. La ocupación de esa zona ocurrió tras la decisión de unas familias pioneras de migrar en búsqueda de lugares donde desarrollar una vida centrada en sus respectivas unidades domésticas. Así, al inicio de su establecimiento, esas familias con orígenes socio-económicos diversos (ex-patronos de fundos, ex regatones, ex-peones, etc.) mantenían simples relaciones de vecindad. Pero, con el tiempo y el crecimiento poblacional, los nuevos colonos iniciaron relaciones de parentesco y se organizaron de forma cada vez más compleja. Los mestizos-ribereños que ocupan los bordes del río Momón, con el que desarrollaron un fuerte sentimiento de pertenencia y de identificación, dejaron de ser migrantes relacionados con la economía del caucho para convertirse, por una suerte de “autoctonización”, en “gente del Momón”, como son llamados en la actualidad.

Sin embargo, las familias pioneras continuaron desarrollando relaciones de mercado, aunque la dominación de estas últimas se fue debilitando porque los pioneros habitaban una tierra “libre” y podían elegir con quién mantener relaciones de habilitación y a quién vender los productos que extraían. En ese tiempo la gente se dedicaba principalmente a la agricultura de subsistencia, al cultivo del barbasco (*Lonchocarpus urucu*), planta utilizada en la producción de insecticidas, y a la extracción de los recursos naturales. En 1918 una empresa extranjera inauguró la exportación de madera hacia los Estados Unidos y, en 1920, la empresa Noret Americana Astoria se asentó como la primera aserradora en el río Nanay. En los años de 1930 empezó el ciclo de exportación de las pieles, seguida por el del barbasco y de la leche caspi (*Couma macrocarpa*), planta de la que se extrae el látex. Finalmente, en la segunda mitad del siglo, la demanda de productos exóticos en el mercado internacional se orientó por lo general hacia la madera y el petróleo. Nuevamente los nichos económicos se redujeron, ya que un gran número de sustitutos químicos y sintéticos irrumpieron en el mercado (López et al. 2004). En consecuencia, y con el paso del tiempo, la gente del Momón se orientó de manera homogénea hacia la extracción de madera, que pasó a ser su

primera fuente de ingreso. Es interesante observar que durante ese período ninguna estructura patronal surgió en el Alto-Momón.

Si bien es cierto que hoy en el ámbito de la producción económica los habitantes del Alto-Momón siguen siendo en gran parte dependientes de la economía de mercado globalizada, éstos mismos, como grupo local, producen y reproducen una existencia culturalmente autónoma, una localidad¹¹ específica en la cual el liderazgo moral y cultural de los dominantes no llegó a imponerse. En ese sentido, nunca se dió una hegemonía plena.

3.2 Organización social y gestión local de las diferentes relaciones de producción como alternativa para amortizar las interdependencias con la sociedad de mercado

La organización social del Alto-Momón es una consecuencia directa de la historia y de la cronología del poblamiento de los márgenes del río, que resultó de una colonización espontánea llevada a cabo por núcleos familiares sin lazos de parentesco preexistentes. Así, si la construcción de las primeras casas no parece seguir otras lógicas que las de los proyectos de vida de cada familia, se observa que, desde la siguiente generación, la elección del lugar de residencia sigue reglas sociológicas hasta hoy vigentes. Con el paso del tiempo se dió una forma de filiación *ad hoc* que se acopla a la organización espacial de las habitaciones. En la práctica esto se expresa por las convenciones “diferenciales” de distancias que rigen la elección de la ubicación de las casas. El lugar de residencia de una nueva pareja es a la vez función de la ubicación de la casa de los padres, que sirve de referencia central, y de las casas de sus cosanguíneos, que delimitan un perímetro preciso dentro del cual instalarse.

De modo que la fundación de una casa está siempre pensada en su relación con las otras, y representa de hecho un indicio preciso para la legibilidad de las relaciones sociales. Dentro de esta organización, denominaremos “grupos familiares” a las unidades espaciales discretas formadas por pequeños agrupamientos de casas a cuyos habitantes unen lazos de cosanguinidad por tres generaciones. La organización social de los habitantes del Alto-Momón se asemeja a una encapsulación de unidades domésticas compuestas por familias nucleares, luego reunidas en grupos familiares tri-generacionales que forman pequeñas unidades espaciales discretas, ellas mismas reunidas en comunidades. Es a través de esta organización encapsulada que las

11 Con Appadurai definimos la localidad como una “cualidad fenomenológica que se expresa en ciertos tipos de acciones, de sociabilidad y de reproductibilidad” (Appadurai 2005: 257).

normas sociales de reciprocidad y solidaridad se sistematizan y se expresan en la vida cotidiana y en las actividades de producción.

Sobre la base de nuestra encuesta etnográfica, podemos afirmar que en la parte alta del Momón se han venido desarrollando prácticas sociales colectivas que permiten la gestión de la tensión entre valor de uso y valor de cambio, lo que permite armonizar la inserción de los individuos en el mercado respetando a la vez el principio fundamental de reciprocidad. Gracias a estas prácticas, la participación de los mestizos-riberieños en la economía de mercado y la reproducción de un sistema no-jerárquico en el que se da una gestión comunitaria de las relaciones de producción – dos dinámicas antagónicas a primera vista – se vuelven, en cierta medida, compatibles.

En la vida cotidiana, la gente del Momón participa de tres sistemas productivos diferentes: producción doméstica, producción agroforestal y producción extractiva.¹² Estos sistemas productivos se entrelazan con diferentes *praxis* que van desde la reciprocidad fundamental hasta aquellas que anteponen intereses y beneficios individuales.

La producción doméstica:

La producción orientada al autoconsumo (pesca, caza, recolección, horticultura), la venta de los excedentes y la crianza de animales se inscriben en la esfera doméstica, compuesta por la familia restringida que ocupa un mismo lugar de habitación. Todos los miembros participan en estas actividades según sus posibilidades y siguiendo un modelo de distribución sexual del trabajo. Luego, ellos mismos redistribuyen los beneficios según sus necesidades. Sin embargo, la horticultura de chacra, principal fuente de sustento de la unidad doméstica, depende directamente de la institución de trabajo cooperativo llamada *minga*, que reúne gente de diferentes grupos familiares y comunidades, y sin la cual el sistema de horticultura itinerante no podría funcionar.

La producción agroforestal y la *minga*:

La horticultura itinerante en esa zona sigue el ciclo climático anual,¹³ de modo que, idealmente, cada unidad doméstica “abre dos chacras” (es decir, tala y quema

12 Las actividades productivas siguen una temporalidad específica. El análisis diacrónico de las actividades de producción de la gente del Momón identifica diferentes períodos, en los cuales la gente se articula de manera distinta. Se pueden distinguir tres períodos en el año. Entre los meses de enero y mayo se realiza el trabajo con la madera. En junio empieza el período de mingas. De septiembre a diciembre la vida cotidiana se centra más en los grupos familiares. Sin embargo, tanto el calendario de fiestas (carnaval, navidad, etc.) como las reuniones imprevistas (velorios, o la *ishpa*, si se celebra un nacimiento) marcan la vida social de las comunidades durante el año.

13 En el ecosistema de “tierra firme”, al contrario del de las llanuras aluviales (“várzea”), la merma y la vaciante no juegan un rol preponderante. Más bien lo que importa es la fluctuación de la precipitación y de la temporada seca para coordinar las etapas de roza, tumba, quema y siembra en la temporada seca.

dos parcelas de bosque) entre los meses de junio y agosto. En ese período, las comunidades comparten una temporalidad muy particular, con una gran cantidad de *mingas* (trabajos colectivos) consecutivas y un grado de sociabilidad que marca una ruptura con las precedentes zafras de madera,¹⁴ durante las cuales las gentes vivían más aisladas, en sus tambos¹⁵ y rodeadas casi exclusivamente por familiares y miembros de sus comunidades. La configuración de la *minga* se caracteriza por las normas de convivialidad y de reciprocidad que rigen los trabajos cooperativos. El éxito de la *minga* depende del cumplimiento de ciertas performances sociales de la pareja¹⁶ y de la armonía dentro del grupo familiar, asegurando así una carga simbólica positiva, relacionada con el bienestar colectivo. Si bien es cierto que la producción de la chacra es principalmente destinada a la unidad doméstica que organizó el trabajo de *minga*, dentro del ciclo de producción hortícola y dentro del sistema de reciprocidad del don y contra-don de alimentos¹⁷ a la chacra se le reconoce siempre como de utilidad pública. La estructura laboral de las *mingas* hace que la producción de una familia no sea sólo de uso privado. Además, cualquier persona que haya participado en el trabajo está al tanto de lo que producen o no las chacras de los organizadores. De esa manera se desarrolla, dentro del contexto de la *minga*, lo que podríamos llamar una promiscuidad social muy fuerte que impide el individualismo. Este tipo de regulación social basada se expresa mediante una reprobación muy fuerte del hecho de “mezquinar”,¹⁸ que a su vez se traduce en actos de comunicación que desequilibran las relaciones sociales – como el chisme.

La habilitación:

En el sistema de habilitación las relaciones de producción involucran un agente exterior al río (principalmente habilitadores procedentes de Iquitos) y un grupo familiar. El habilitador es el que provee las herramientas y los víveres necesarios para la actividad de extracción, y el grupo familiar es el que provee la fuerza de trabajo. Las relaciones de parentesco y de solidaridad de los grupos familiares son las que organizan la

14 Temporadas de extracción de troncos que después son transportados río abajo hacia las bocas fluviales, en donde son esperados por las embarcaciones de los habilitadores.

15 Pequeños refugios “bosque adentro”, cerca de los lugares donde se trabaja la madera, pero lejos de las comunidades.

16 Como la performance de género durante la fabricación de la bebida tradicional y la caza de animales silvestres para alimentar a los trabajadores.

17 Por ejemplo, las invitaciones a tomar el masato (bebida tradicional) o la repartición de pescado y carne dentro y entre los grupos familiares.

18 “Mezquinar” es el verbo reservado a la acción de negar el intercambio, la dación, el préstamo o la venta de una cosa que se tiene y que es susceptible de generar envidia o que corresponde a la necesidad de otros.

articulación con la economía extractiva.¹⁹ Así, el esquema ideal de la organización de la mano de obra está formado por un padre y sus hijos con sus familias respectivas. Todos los habitantes del Alto-Momón, desde el comienzo de la colonización hasta nuestros días, están inscritos en relaciones de habilitación. Sin embargo siempre se intenta minimizar el impacto de las mismas sobre las relaciones sociales de la comunidad. Así, cuando las relaciones de producción no pueden ser asumidas por el grupo familiar, y cuando éstas son susceptibles de engendrar una dominación inter-individual, siempre se busca una solución llamando a gente foránea, que no participa de la cotidianeidad de la comunidad.

Por ejemplo, cuando los madereros del Alto-Momón buscan peones (en general nunca más de dos o tres), éstos no son nunca reclutados dentro de la comunidad ni en la zona del Alto-Momón. Asimismo, los hombres que buscan un habilitador para trabajar como peones asalariados no lo hacen en su río, sino en los ríos vecinos. El siguiente ejemplo ilustra bien este fenómeno.

En Puerto Alicia vive don H., quien cada año realiza su zafra de madera con la ayuda de unos pocos peones que contrata por falta de mano de obra masculina en su grupo familiar. Don H. no recibió ayuda familiar ese año porque su hijo hacía el servicio militar y, también, porque la situación de su hija, madre soltera (lo que trae como consecuencia la ausencia de yerno), no le permitía establecer lazos de parentesco con ningún hombre en condición de ayudarlo. Su grupo familiar se vió reducido a su propia casa, ya que los otros miembros de su fratría, todos padres con hijos en edad de trabajar la madera, formaron cada uno su propio grupo. En la misma época don L., su vecino, dejó la comunidad con toda su familia (su mujer y sus tres hijos pequeños) y se instaló cerca al río Mazán para trabajar, él y su mujer, como peones de un maderero habilitado. Vemos pues que en Puerto Alicia, durante la época de zafra, una casa queda vacía; mientras la casa de al lado, la de don H., acoge por las noches a jóvenes peones de otros ríos, dispuestos a descansar y a socializar con el maderero bebiendo alcohol y fumando tabaco.

Veamos ahora en qué medida estas prácticas sociales se ven perturbadas por la introducción de instituciones ajenas, susceptibles de introducir asimetrías sociales.

¹⁹ Es importante recordar que las relaciones de habilitación, sumamente asimétricas, no permiten a los habilitados obtener beneficios económicos suficientes para capitalizar.

4. Agencia, instituciones exógenas y practica comunicacional

El surgimiento y la reproducción de la vida social en la zona se sustentan mediante un régimen de producción, distribución y apropiación *sui generis* de los conocimientos locales. Los datos etnográficos revelan que el sistema social se reproduce gracias a diferentes registros de comunicación o “hablas sociales”. Estos actos de comunicación convergen en un “sentido común”, instrumento reflexivo que permite a las comunidades producir de manera solidaria sus significaciones sociales y elaborar su autonomía. En otros términos, los diferentes registros de “habla social”, al producir un sentido común y un fuerte sentimiento de pertenencia y de identidad, constituyen la organización social. En este caso, el sentido común es un “sistema cultural”, tal como lo define Clifford Geertz en sus libros “The Interpretation of Culture” (1973) and “Local Knowledge” (1983). De hecho, este sistema social basado en el habla cobra aún más importancia en comunidades como las del Alto-Momón, en las que no existe un patrimonio cultural tangible (ritual, iconografía, etc.). Así, la mayor parte de la transmisión del conocimiento local y de la socialización de los individuos se articula mediante las prácticas lingüísticas.

4.1 Práctica comunicacional y régimen praxemático del Alto-Momón

Para efecto de este trabajo, es primordial comprender que la realidad social, como concepción social y específica de lo real, está estrechamente relacionada con las prácticas lingüísticas de los individuos. Así, la relación que existe entre lo real (el mundo externo) y el lenguaje no es natural o universal, sino social y cultural. En efecto, es únicamente por medio del lenguaje (oral, gestual, escrito, etc.) que los individuos pueden evocar la realidad que comparten en la vida cotidiana. Pero, al mismo tiempo, la realidad social es el resultado de significaciones imaginarias instituidas (Castoriadis 1975), es decir, producto de una actividad simbólica compartida bajo distintas modalidades.

Al reconocer que la realidad social está formada por la articulación de las naturalezas respectivas del lenguaje (frases, palabras, fonemas) y de lo real (prácticas, cosas y hechos perceptibles durante una actividad), es posible desarrollar una nueva perspectiva analítica enfocada en el proceso de significación (que definiremos como la relación entre el sentido y la referencia), con el fin de examinar las variaciones en la producción de saberes y conocimientos en un contexto particular. A estas variaciones las llamaremos “alteridades de régimen praxemático”, y definiremos el régimen praxemático como la forma específica mediante la cual las significaciones compartidas son producidas, distribuidas y transmitidas en un contexto social dado.

Veamos entonces cuál es la especificidad del régimen praxemático de las comunidades del Alto-Momón.

Gracias a nuestro trabajo etnográfico hemos observado que el régimen praxemático de la gente del Momón está sustentado por cuatro registros de “habla social”.²⁰ El habla social responde a un marco significativo común, intersubjetivo e interactivo. Con Pierre-Yves Jacopin lo definiremos como “el acto de lenguaje mediante el cual una audiencia se apropia y significa su realidad, creando así tanto lazos particulares entre sus participantes como una relación común y determinada con su entorno. [traducción propia]” (Jacopin 1981: 360).

En el Momón, la categorización local que corresponde a estos registros de habla social refiere a los siguientes términos vernáculos: cuento, sueño, chisme, experiencia. Sobre la base de éstos se propone la siguiente tipología: habla narrativa, habla idiosincrática, habla onírica y habla calumniosa. Cada ocasión de encuentro, fortuita o planificada, da lugar a un régimen praxemático específico donde las diferentes “hablas sociales” convergen en la producción y reproducción del sentido común, el mismo que define la realidad social. Dentro de esta práctica no existe ninguna jerarquía discursiva entre la gente. La única norma es la participación, ya que todo silencio es interpretado como un acto agonístico. Cada uno performa las hablas sociales para afirmar su pertenencia al grupo y, así, participa en la afirmación y reproducción de las significaciones sociales del sentido común.

Sin embargo, las diferencias de régimen praxemático entre los grupos sociales no deben llevarnos a pensar que los encuentros entre culturas terminan siempre en un *schock*. Por el contrario, los órdenes culturales que entran en contacto se entrelazan inexorablemente en la práctica bajo diferentes formas. O, para decirlo de otro modo, el contacto con elementos culturales externos implica, para un grupo social dado, un trabajo profundo sobre el proceso de significación. El resultado de este proceso no es una asimilación total, ni una mixtura de los elementos de cada grupo, sino un resultado nuevo que se organiza mediante mapas cognitivos originales que ordenan la realidad social. Esos mapas pueden considerarse como variaciones culturales en la gestión de los entrelazamientos socio-económicos, socio-políticos e institucionales que se han desarrollado históricamente en los niveles regional, nacional y transregional.

20 Utilizar el concepto de habla social es una decisión teórica que busca reactivar la noción de “habla”, marginada desde que Ferdinand de Saussure inauguró la semiología. Sin embargo, la dimensión sumamente social del habla ya ha sido valorizada por muchos autores, como Mikhail Bakhtin (1977) y los filósofos del lenguaje John Austin (1962) y John Searle (1979) mediante el concepto de “actos de habla” (*speech acts*) y su dimensión performativa.

4.2 Instituciones exógenas integradas por adaptación al régimen praxemático local

Sirviéndonos del concepto de régimen praxemático, evaluaremos el potencial hegemónico que se despliega alrededor del “desarrollismo”. Para ello, procederemos a observar cómo ciertas instituciones exógenas a las comunidades fueron integradas por la gente del Momón a su sistema social y cómo otras, que resultan de un voluntarismo desarrollista, ponen a prueba la autonomía cultural de los mestizos-ribereños.

4.2.1 El chamanismo: un ejemplo de institución indígena integrada

En el Alto-Momón, y a diferencia del mundo amerindio, no existe ningún mecanismo de iniciación al chamanismo, ni especialistas autóctonos, ni habla mítica (Jacopin 1981) que sustenten su régimen ontológico (Viveiros de Castro 2009). Es más, la figura misma del chamán entra en contradicción con el sistema local de producción y de distribución de conocimientos – el régimen praxemático. No obstante, ello no impide que los conocimientos y saberes chamánicos sean valorizados localmente y aprovechados tras haber asegurado su adecuación al régimen praxemático.

La diferencia entre el chamanismo en el Alto-Momón y el que se da en las comunidades indígenas reside en sus distintos contextos de expresión. Mientras los chamanes indígenas actúan en la esfera pública, gestionando las relaciones con el mundo de los no-humanos para el bien de la comunidad (Chaumeil 2000; Fontaine 2008; Descola 2005; Viveiros de Castro 2009), en el Alto-Momón el chamanismo se practica en la esfera privada, ya sea para curar a un enfermo o para los propios intereses de quien lo practica (Luna 1986). En este último caso se trata de conocimientos y *savoir-faire* cuyas significaciones sociales son construidas, instituidas y reproducidas de manera colectiva, pero cuya práctica es individual.

Por ejemplo, es muy común que la gente del Momón pida servicios a los especialistas chamánicos de Iquitos o a los chamanes itinerantes que vienen de otros ríos. En efecto, la ausencia de especialista dentro de las comunidades no impide que la gente del Momón, como la mayoría de la población rural de la Amazonía, integre a su conocimiento local las relaciones sociales con los “no-humanos”, como es el caso de las relaciones establecidas con las “madres de los árboles”. Así, la corteza de ciertos árboles, las hojas y las raíces de ciertas plantas y otras sogas (lianas) son utilizadas en prácticas vegetalistas²¹ para curar enfermedades, para mejorar las capacidades cinegéticas, entre otras cosas. Esos remedios son parte del conocimiento local y se

²¹ El vegetalista es el que adquiere su conocimiento de los vegetales (Luna 1986).

difunden dentro de un sentido común compartido y accesible colectivamente. De lo contrario, por ejemplo en el caso de que un individuo capitalice más conocimiento por sus viajes o por sus amistades ajenas al grupo, la tendencia será de invisibilizar ese diferencial de conocimientos si éstos se vuelven demasiado distantes de aquellos compartidos colectivamente.

Vemos entonces que el conocimiento chamánico, como el de un experto o un especialista, es utilizado por la gente del Momón según un manejo propio de la institución chamánica.

Aunque este no sea un ejemplo aislado dentro del panorama regional, y teniendo en cuenta que el estatus de chamán es generalmente percibido de modo ambiguo en todas las poblaciones selváticas (Chaumeil 2000), es preciso decir que hace una década el último habitante del Alto-Momón que proclamó públicamente tener poderes chamánicos que iban mas allá de los que son accesibles²² colectivamente fue asesinado por un miembro de su propia comunidad.

4.2.2 La escuela: apropiación de una institución nacional

Por lo general, las investigaciones sobre la educación en la Amazonía problematizan la adecuación de los sistemas sociales indígenas al contenido del conocimiento que transmite la institución escolar. Ello queda demostrado por la cantidad de libros escritos sobre las actividades del Summer Institute School (SIS) y de los misioneros católicos, quienes fueron los principales formadores de los profesores bilingües amerindios tras una colusión entre los intereses del Estado peruano y la política extranjera de los Estados Unidos en la época de post-guerra, durante la guerra fría (Gasché 2001).

Pero en el caso de las comunidades del Alto-Momón la integración de la institución escolar tuvo una historia diferente. Al ser rural y no-indígena, la población del Momón nunca fue parte de los programas del SIS o de los misioneros. De hecho, antes de la llegada de la primera escuela estatal a las comunidades, los moradores de la parte alta del río se habían organizado para traer a una profesora cuyo sueldo corría por cuenta de los padres de los niños escolarizados. En la actualidad hay una escuela pública y un profesor enviado por el Estado en cada comunidad. Vemos pues que la gente del Momón siempre estimó necesarios los conocimientos impartidos por la escuela nacional. Esta necesidad se justifica, según ellos, porque les permite relacionarse correctamente con los habilitadores, los vendedores, los compradores y los agentes

²² “Accesibles” por decir compartidos, teniendo en cuenta que puede darse una diferencia por cuestión de edad y de experiencia. Pero esa diferencia no se da por especialización, ni por estatus social.

administrativos de Iquitos. En otros términos, la educación es percibida como una estrategia para minimizar la asimetría durante los intercambios que mantienen con la gente de la ciudad. El objetivo es manipular los mismos códigos: “¡para que nadie te engañe!”.

La escuela, como espacio de socialización paralelo y como transmisor de conocimientos exógenos, introduce sin embargo una neutralización de la organización socio-espacial imperante en las comunidades – por grupos familiares y fratrías – así como nuevas posibilidades para redefinir las concepciones identificatorias y el sentido de pertenencia. Observaciones realizadas en las escuelas de las comunidades de Puerto Alicia, en el año 2006, y de Almirante Guisse, en el 2007, mostraron una fuerte ruptura en la manera habitual de vivenciar el espacio, así como la aparición de nuevas solidaridades. En efecto, nunca pude observar dos miembros de una misma fratría sentados lado a lado durante las horas de clase. Asimismo, el profesor, que es siempre una persona ajena a las comunidades, invita frecuentemente a los alumnos a trabajar en grupo y a ayudarse mutuamente.

Las normas escolares, constituidas principalmente por la socialización de alumnos pertenecientes a un mismo grado o clase y por la relación profesor-alumno, se desarrollan al margen de las normas comunitarias, lo que implica, por parte del niño, la posibilidad de redefinir su grupo de pertenencia según estos criterios. En las escuelas, los niños adquieren colectivamente un cierto número de conocimientos transmitidos por una persona externa a las relaciones que organizan el sistema social comunitario y, por lo tanto, se encuentran cada día confrontados a una visión del mundo que se reconstruye y evoluciona mediante la adquisición de nuevos conocimientos definidos por el aparato estatal.

A pesar de ello, este “nuevo” modelo de socialización no puede ser calificado como una organización social infantil paralela, en la medida que está estructurado por el sistema escolar, y porque cesa de existir fuera de las horas de clase. Efectivamente, cuando no están en la escuela, los niños tienen pocas oportunidades para reunirse. Usualmente acompañan a sus padres en sus actividades. Los niños pueden ir a la chacra, ayudar al aprovisionamiento de madera y de agua, acompañar durante la caza o la pesca. Las niñas cuidan a los hermanos pequeños, preparan la bebida tradicional, se encargan de las tareas de la casa, lavan la ropa.

Asimismo, el hecho de que estos conocimientos exógenos sean accesibles a todos los niños por igual, y nunca instrumentalizados dentro de las comunidades con fines de

dominación interpersonal, hace que la articulación de esta institución con el régimen praxemático local sea relativamente fácil.

Gracias a estos dos ejemplos hemos visto que el origen exógeno de una institución no es una condición que excluye la posibilidad de su integración al sistema social. Veamos entonces que ocurre en el caso de instituciones dependientes de un voluntarismo desarrollista de carácter transregional.

4.3 Instituciones exógenas instigadas por la hegemonía desarrollista

En este caso nos encontramos frente a una situación que puede ser considerada paradójica: durante el mismo decenio se sucedieron, en la zona del Momón, la puesta en marcha de un proyecto transregional de “ayuda para el desarrollo sostenible” y la llegada de una empresa petrolera, lo cual sabemos en base de otras experiencias en la región tiene un alto potencial de riesgo socio-ecológico.

4.3.1 Experiencia de cooperación con una ONG

Como ya lo hemos mencionado, las comunidades del Alto-Momón han quedado fuera del escenario de los debates entre la sociedad civil, el Estado nacional, y los actores internacionales. Sin embargo la experiencia de cooperación con una ONG local, financiada principalmente con capital europeo, incentivó la formación de entidades jurídico-políticas con mayor peso dentro del marco de conflictos de acceso a la tierra. Por ejemplo, impulsaron tanto en el ámbito financiero como en el administrativo la formación de “comunidades campesinas”, estatus mediante el cual la población local puede esperar una menor asimetría de poder y hacer valer un mayor poder de negociación con el Estado. Esta consecuencia directa del encuentro entre los agentes de la ONG local y los moradores del Momón constituye sin duda un valioso activo con relación a los mecanismos de negociación.

Pero muchas veces, si no las más, los objetivos de los primeros no concuerdan con las necesidades de los segundos. Para entender cómo y por qué esto ocurre, analizaremos lo que se da de manera concreta en la interfaz entre una ONG local basada en la ciudad de Iquitos, que depende de fondos europeos (que llamaremos ONGL) y la población del Alto-Momón.

En el año 2005 finalizó un proyecto realizado por ONGL en el río Momón, cuyo objetivo era ayudar a las comunidades campesinas a introducir mejoras en sus técnicas de trabajo y en sus instituciones políticas, como lo expresa el título del informe: “Mejorando la

vida campesina: experiencias para compartir en organización comunal, agroforestería, piscicultura y bosques locales en la cuenca del Momón en Loreto, Perú”. Este proyecto fue financiado por la línea presupuestaria de Seguridad Alimentaria de la Comunidad Europea (75%) y una ONG europea (25%). Fue evaluado y orientado por esa misma ONG y por una organización internacional para el desarrollo. Aunque el proyecto había terminado ya, éste seguía presente en las conversaciones y discusiones entre los habitantes. Entre buenos y malos comentarios, se podía entender que los objetivos de tal proyecto no habían quedado muy claros para la población local.

Como lo subraya Jean Pierre Olivier de Sardan (2005), los “agentes del desarrollo” son mediadores entre dos tipos de conocimientos: el conocimiento experto y el conocimiento local. Cabe entonces examinar cómo se articulan éstos en la práctica, ya que entre los diferentes objetivos de ONGL, unos fueron más logrados que otros. Por ejemplo, y como ya ha sido mencionado, la posibilidad de adquirir el título de comunidad campesina representa un aporte muy grande para la gente del Momón en términos de visibilidad política. Este punto positivo contrastó con la idea de implementar piscigranjas (piscinas artificiales para crianza de peces) y un sistema de crianza semi-intensiva de animales domesticados, que resultó un fracaso. Los promotores habían planificado dentro de su “análisis del contexto inicial” unos talleres participativos con la población local. Pero las conclusiones de esas discusiones fueron interpretadas mediante un paradigma de “problematización subjetiva”²³ que insistía en los aspectos problemáticos – y, según ellos, negativos – del modo de vida de la gente del Momón.²⁴ Esto corresponde a la teorización del proyecto por parte de los proveedores de fondos, quienes lo conciben como una ayuda de los países desarrollados para aquellos en vías de desarrollo y, más precisamente, para sus poblaciones más vulnerables, necesitadas de programas de seguridad alimentaria. En ese sentido, y sobre la base de esta problematización, las soluciones propuestas fueron implementadas con una racionalidad gestonaria, una idea de eficiencia y de rentabilidad ajenas a la realidad social de esas comunidades (Gasché 2004).

Las piscigranjas no pueden funcionar en una comunidad donde las relaciones sociales tienen como fundamento la reciprocidad. La capitalización de recursos como el pescado no tiene sentido en un río donde los peces son escasos y donde el sistema de don/contra-don es parte integral de las prácticas que sustentan el lazo

23 Fundada en valores culturales que refieren a una idea occidentalizada del desarrollo y del progreso (Latouche 2004; Gasché 2004).

24 Es lo que se puede observar en la narrativa del informe de la ONG local cuando plantea en su descripción del contexto inicial los aspectos económicos e institucionales en los siguientes términos: problemática pesquera, problemática pecuaria, problemática forestal, escasa organización y debilidad de las autoridades.

social. De igual manera, la implementación de una crianza semi-intensiva acoplada a una gestión redistributiva no es congruente con el sistema de propiedad de animales ni con las significaciones sociales que lo motivan. Cerdos, gallinas y vacunos son utilizados como instrumento de ahorro. No son destinados al consumo, sino que son considerados como propiedad de las unidades domésticas. Este mecanismo de ahorro se apoya en la división de la comunidad en pequeños grupos que reúnen tres generaciones y que comparten vínculos de solidaridad (los grupos familiares). Así, cuando un individuo del grupo se enferma o muere, se vende un animal para pagar los costos respectivos. Como la suerte de los animales domesticados depende de los imprevistos de la vida (principalmente enfermedades) que afrontan los miembros del grupo familiar, una redistribución de animales entre diferentes grupos familiares es sumamente difícil de mantener.

Una vez que ONGL terminó su trabajo en la cuenca, las piscigranjas del Alto-Momón se secaron y los peces fueron repartidos entre las familias. Luego la pesca y la reproducción pecuaria regresaron a sus respectivos manejos tradicionales.

En el caso de la extracción de madera la situación fue un poco más compleja. Esta actividad se lleva a cabo entre noviembre y marzo y, como hemos visto, los grupos de trabajo son constituidos por individuos unidos por lazos de parentesco. Cada uno de estos grupos trabaja por su cuenta.

Los madereros del Alto-Momón siempre han ejercido en la ilegalidad. Esta situación les obliga a pasar por una cadena de intermediarios que merma considerablemente sus beneficios. Para mejorar estas condiciones laborales, ONGL ayudó a los caseríos a integrar el marco legal de trabajo de la madera mediante una herramienta institucional que promueve los llamados “bosques locales”, que funcionan como concesiones destinadas únicamente a comunidades rurales. Todos los costos de los trámites corrieron por cuenta de la ONG. Pero cuando el flujo económico de ONGL dejó de existir, los madereros legalizados no pudieron cumplir con los requisitos burocráticos y económicos necesarios para el mantenimiento de los bosques locales. Entre variaciones climáticas impredecibles, imprevistos individuales y el fuerte arraigo de la organización laboral por grupos familiares, la racionalidad gestiona de los bosques locales no conectó con el sistema social del Alto-Momón. Estando ahora dentro de un marco legal mucho más complejo, y no pudiendo sustentar las herramientas consecuentes, muchos madereros no pueden continuar con el trabajo de extracción y buscan otras actividades extractivas como alternativa.

Frente al fracaso, y al rechazo, de algunas de las iniciativas de ONGL, podemos afirmar con Olivier de Sardan que:

Development actions bring two worlds into relationship with each other. [...] On one hand, there is the notional configuration of the “target population” (to use the technocrat’s vocabulary) or of the “peasant community” (if we prefer the idealist vocabulary). On the other, there is the notional configuration of the development institutions and their operator. The two sets of knowledge and meanings enter into relationship in the context of attempts at transferring skills: development in fact comprises attempts to transfer certain skills from the meanings systems of development operator to populations who have other kinds of meanings system. The “graft” metaphor has already been referred to above: a skill is not easily integrated into a foreign meanings system, and the mechanisms that determine the chances of rejection are not predictable a priori. (Olivier de Sardan 2005: 153)

Al centrarse en las particularidades de los “popular technical knowledge” y de los “technical and technical-scientific knowledge”, el autor hace una precisión clave para el entendimiento de su articulación cuando subraya que, con la intención de transmitir nuevos conocimientos, un proyecto de desarrollo nunca va a encontrar un suelo “virgen” o, mejor dicho, no va a encontrar ningún campo en el que un “conocimiento popular” (local) no le preexista. Asimismo, señala como problema el hecho de que, cuando un conocimiento local es identificado, los agentes del desarrollo tienden a menospreciar su eficiencia y su potencial económico (se trata, por supuesto, de un juicio parcial ya que las nociones de eficiencia y potencial económico obedecen a un imaginario colonizado por los valores de la sociedad de mercado).

Por esta razón, las acciones de los agentes del desarrollo en su relación con la población local deben ser consideradas dentro de la dinámica vertical que va desde los proveedores de fondos hacia las comunidades, pasando por las ONGs, europeas y locales, y los profesionales encargados de la aplicación de los proyectos. Aquello nos permitirá someter la interfaz “agentes del desarrollo – población local” a un análisis del régimen praxemático en el que se relacionan todos los actores involucrados en el diseño del proyecto de desarrollo (es decir, a un análisis de las prácticas concretas de producción, transmisión y distribución de los conocimientos). Se trata entonces de poner a prueba las acciones voluntaristas de desarrollo, ya que son legitimadas como espacios abiertos al intercambio y al diálogo intercultural. Esto es importante ya que, en la práctica, esos espacios casi nunca logran construir el régimen praxemático *sui generis* que supuestamente tendrían que construir (al posicionarse como espacios de intercambio y diálogo intercultural), sino que siguen estructurándose sobre las bases del régimen praxemático de quienes ocupan el tope de la dinámica vertical. Al ser concebidos “afuera”, en países “del norte”, y al ceñirse estrictamente a los

criterios establecidos por los proveedores financieros, los proyectos de desarrollo se sustentan en ideales preconcebidos que pocas veces son congruentes con las motivaciones de la población local (Gasché 2004). Tales proyectos son planteados en función de una racionalidad que es ajena a la de las comunidades,²⁵ pero legítima y hegemónica porque se refiere a un concepto economicista del desarrollo (Latouche 2004). En ese sentido es difícil imaginar una alternativa a la verticalidad que existe en la producción de las significaciones sociales y de los valores sobre los cuales son diseñados éstos proyectos.

Aquello se traduce en relaciones asimétricas que conducen a lo que podríamos llamar una “ruptura praxemática”. Hablamos de ruptura porque los criterios de diseño de un proyecto, al ser establecidos mediante una lógica vertical, no permiten la inversión del flujo de comunicación o de la transferencia del conocimiento. Ello impide en consecuencia toda reflexividad de parte de los agentes del desarrollo en sus relaciones con los proveedores de fondos,²⁶ así como una verdadera participación de la población local en el proyecto. Sin embargo, los agentes que están “en el campo” y en relación con la población local se vuelven conscientes de esta situación e improvisan frente a los inconvenientes prácticos producto de la ruptura praxemática. El problema es que estos mismos agentes son víctimas de ella, ya que su propio trabajo depende de un financiamiento y de una orientación ideológica externa.

Queremos ilustrar aquí esta situación a través de un fragmento de discusión que nos parece muy relevante de la posición problemática (y de la toma de consciencia de ello) en la que se encuentran los agentes de la ONGL que están en contacto con las poblaciones locales. Tuve la ocasión de participar en una discusión entre uno de los ingenieros (denominado con el nombre ficticio Juan) que participó en el proyecto y que pasó tiempo con los habitantes del Momón y un morador de la comunidad de Almirante Guisse (denominado con el nombre ficticio Víctor). En esa discusión se tocó el tema de la relevancia de los sueños (como reveladores) para la población local, y de las consecuencias prácticas de su interpretación en las actividades cotidianas.

25 Ese proceso hegemónico se articula a lo largo de lo que Anthony Bebbington (2004) define como “the global networks and transactional aid chains”, de las cuales las ONG forman parte.

26 “My main hypothesis is that the development agent assumed a double function: he or she is the spokesperson on behalf of technical-scientific knowledge and the mediator between technical-scientific knowledge and popular knowledge. This double role is kind of double blind [...]: on one hand, the development agent must promote technical-scientific knowledge and must present this as superior to popular knowledge; on the other hand, he is supposed to create a balance between both types of knowledge. This ‘real’ contradiction is obscured because the development institution attributes only one of these two roles to the development agent.” (Olivier de Sardan 2005: 169).

- Víctor: Tener curiosidad al sueño.
- Juan: Si, no. Hacen caso al sueño tiene curiosidad sobre el sueño, pero además adelantan un hecho. Adelantan un hecho, y de verdad nos ha pasado. [...]
- Emilie: O sea, usted dice trabajar teniendo en cuenta esas cosas.
- Juan: Para mí sí.
- Víctor: Sí, en el trabajo, en empresas... Por eso es la importancia del sueño cuando le cuentas. Cuentas el sueño, pues. Cuentas tu sueño, entonces alguien te dice “¡ah!, algo te va a pasar”. Si sueñas con un anzuelo, aguja, alguna víbora te va a morder, o te va a picar algún alacrán. [...] Es muy importante el significado del sueño. A veces hay sueños favorables, y como también hay en tu contra, a tu persona, a tu vecino, a tu familia. Cualquiera cosa puede pasar según el sueño que sueñas. Por eso se dice que el sueño es una cosa del más allá. Y eso nadie le puede identificar. El sueño es una cosa que ahorita estás aquí y en tu sueño estás en Lima. Estás por el Putumayo. Estás por el Napo. Despiertas, recuerdas no, memoriza dice, pero como estoy ahí.
- Juan: Yo no puedo llegar a eso, yo funciono de otra manera, o sea, mis sueños son de otra forma. Un poco, mis conflictos este... mis temores se personifican en el sueño.
- Emilie: Pero eso debe ser una práctica también, ¿no?
- Víctor: ¡Sí! Cada sueño que tengas, por decir no, cuentas al otro de repente el sabe desarrollarlo. Lo desarrolla y te explica. Otro día sueñas, lo cuentas nuevamente a otra persona, te va a decir: “tal cosa me ha pasado a mí”. Por experiencia ya. Sueña tal cosa, le ha pasado así, sueña otra cosa, me han hecho así, he perdido esto. Hay pérdidas en sueños, hay también ganancias en el sueño. Por decir que el sueño es una cosa, que no, incomparable. Pero uno al soñar debe memorizar al toque no más. Si te olvidas, te agarra de improviso. [...]
- Juan: Pero hay otros mecanismos, ¿no? O sea, definitivamente no podemos alcanzar, hasta ahora yo no pude alcanzar este... por lo menos tener esos sueños, no. Nunca sueño con mono... El mono no es parte de mi entorno aquí. Bueno, pero definitivamente para mí es importante reconocer los sueños de las personas, si estamos trabajando juntos, o viviendo juntos una temporada, ¿no? Yo creo que está bien poner atención a los sueños, te ayuda.

En esta conversación podemos ver como Juan, el profesional local de ONGL, está dispuesto a reconocer el rol social de los conocimientos locales (o populares) y muestra su interés en incluirlos en su trabajo con las poblaciones locales.

Para concluir el estudio de este caso, es interesante ver cómo la reflexión acerca del proceso hegemónico mediante el cual se generaliza el discurso desarrollista ha llevado a un equipo de investigadores del Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana (IIAP) a pensar en alternativas para el diseño de proyectos en el área rural de la selva. Por ejemplo, proponen una nueva metodología de trabajo sobre la base de un proceso de interaprendizaje²⁷ que reconoce la alteridad del otro y que asume el reto de comprenderla en sus propiedades específicas. De esta manera, el promotor-aprendiz es capaz de captar y aceptar una visión distinta, anterior a cualquier intervención, de la vida rural amazónica. Mediante el proceso de interaprendizaje, que necesita un tiempo presencial mucho más largo, el promotor adquiere reflexividad frente a su objetivo inicial. Por supuesto, el diseño de proyectos a través de este método no encaja con la idea unilateral que los actores transnacionales que los financian tienen de la noción de “ayuda al desarrollo”.

4.3.2 Experiencia de negociación con una empresa petrolera

En este caso, cuatro actores participan en el mecanismo de negociación. Están el Estado peruano, que ve en el petróleo un recurso milagroso que impulsaría el “progreso” del país, una empresa extranjera que explota petróleo y gas natural en diferentes regiones de la Amazonía (que llamaremos EPE), la población local y una institución internacional (OIT) que delimita el marco jurídico de esta relación. En efecto, el 12 de diciembre del 2006, un año después de la finalización del proyecto de ONGL, el Estado peruano concede el lote 122 a EPE. Como lo exige la legislación peruana y la convención 169 de la OIT, EPE encargó un Estudio de Impacto Ambiental y Social (EIAS) – obligatorio antes de toda fase prospectiva – a una empresa autorizada por el Ministerio de Energía y Minas.

Desde los años 1980, cuando se descubrieron importantes yacimientos de gas en el Perú, el Estado, las ONG ecologistas y las organizaciones autóctonas empezaron a enfrentarse, dando lugar a conflictos socio-ambientales. De tal manera que treinta años después se asume que el sector petrolero y la sociedad civil tienden a una relación menos asimétrica en la cual las redes internacionales y los actores sociales tendrían una influencia creciente en la gobernanza energética. Esto es lo que parecen mostrar las nuevas herramientas institucionales, por ejemplo la obligación que tiene

²⁷ Para más detalles, remitirse a Gasché (2004: 105-118).

toda empresa petrolera de proceder a un EIAS antes de empezar un proyecto de exploración o de perforación. Para ser aprobados, estos estudios deben efectuar “consultas previas” y “audiencias públicas” con la población local. La implementación de estos espacios de discusión incluyentes presupone una mayor justicia social en el ámbito de la gobernanza energética. Sin embargo, no se toma en cuenta que esta herramienta institucional está orientada, en su estructura misma, por el proceso hegemónico desarrollista. Más precisamente, por una concepción de los órdenes social y político que otorga universalismo y legitimidad a la retórica deliberativa de las negociaciones.

En ese sentido, las particularidades formales de la organización política y del régimen praxemático de las diferentes sociedades selváticas (ya que este fenómeno no es específico al Momón) son ignoradas. Así, el requisito de negociación con las empresas petroleras constituye un avance social de lo más ambiguo (Gutierrez y Huboux 2006). Uno de los mecanismos por los que se ejerce la predominancia de las políticas provenientes de sectores sociales exógenos ha sido identificado por Jürg Gasché (2001), quien afirma que un interés primordial del sector hegemónico de la sociedad nacional (y, en este caso, transnacional) es el de formar intelectuales en el seno de las sociedades indígenas (o amazónicas) con la finalidad de crear grupos ideológicamente solidarios con su visión de la sociedad y del ejercicio del poder.

Concretamente, las comunidades del Alto-Momón tienen que responder ante la exigencia administrativa, impuesta por el Estado nacional, de organizarse políticamente bajo la representación de un teniente gobernador, de un agente municipal y de la policía. Pero, ¿cuál es el potencial real de representación de estos tres cargos? En la vida cotidiana, ninguno de ellos tiene poder decisional sobre la vida de los moradores ya que, como sabemos, la organización política es acéfala, y depende de un sistema de solidaridad y reciprocidad articulado mediante la sucesión generacional y una organización socio-espacial en grupos familiares. Es que, en realidad, la organización política exo-dirigida se moviliza únicamente cuando se precisa establecer contacto con la administración, en Iquitos. Así, desde la perspectiva local, ninguno de estos cargos cumple un rol significativo, ya que la organización social de las comunidades está sustentada por sus propias instituciones.

Otro tema clave dentro de este tipo de negociación es el del acceso a la propiedad de la tierra, tema del que, hasta entonces, la gente del Momón nunca había tenido que preocuparse. De hecho, según su sistema social, nunca hizo falta privatizar las tierras, por lo que muchas comunidades aún no cuentan con títulos de propiedad. Aquello acarrea un grave problema en las negociaciones entre los habitantes del Alto-

Momón y la EPE, ya que la ruptura praxemática resultante repercute directamente en la agencia efectiva y la autosugestividad (en la manera de verse a ellos mismos) de las comunidades: “¿Qué vamos a hacer cuando ya el Estado ha vendido la tierra? ¡Ellos son dueños ya!” (Mirza, comunidad Almirante Guisse). Por otro lado, el juego de poder que se concretiza en el proceso de negociación y decisión está sesgado por la aplicación de una retórica de tipo occidental en los intercambios discursivos. En este caso, la retórica deliberativa estuvo, además, articulada a la presencia de expertos durante las consultas previas, lo que dejó muy frustrados a los habitantes del río, como lo expresa doña Mirza cuando abordamos el tema: “¡Ha faltado alguien que sepa, para hablar!”.

Vemos entonces que la estructura deliberativa durante las negociaciones es una ilusión porque las exigencias jurídico-políticas no corresponden con la realidad organizativa local, pero sí con el ideal de una cierta “democracia” globalizada. Esto revela el arraigo de las herramientas de negociación (consultas previas, audiencias públicas) en una actitud “etnosuficiente” (Gasché 2004) que niega la alteridad y la autonomía cultural que logró construir la población de mestizos-ribereños del Alto-Momón a lo largo de su historia. El objetivo de las negociaciones consiste, finalmente, en sustituir los mecanismos comunitarios locales por mecanismos de “gobernanza” legitimados y valorizados en los ámbitos regional, nacional y transnacional mediante la asimilación de las comunidades a los imperativos de la institucionalidad. Empero, la lógica detrás de esta herramienta, sumamente vertical por naturaleza, no asegura la reflexividad necesaria para que esta última sea eficiente ya que el régimen praxemático que se impone (como retórica deliberativa occidental) entra en conflicto con el de las poblaciones locales.

5. Conclusión

En este trabajo hemos observado cómo la colonización del Alto-Momón respondió a la voluntad de ciertas familias selváticas de extirparse de la configuración socio-histórica de la economía fundaria, dando lugar a las comunidades mestizas-ribereñas de la actualidad. Enseguida hemos descrito cómo la dinámica del sistema social comunitario descansa sobre diversos registros de “habla” que están en el origen de un régimen praxemático particular en el que los conocimientos son accesibles a todos por igual, tanto en su producción como en su distribución, y mediante el cual estas poblaciones construyeron una autonomía cultural. Ello nos ha permitido reflexionar sobre la articulación, o interfaz, entre las instituciones comunitarias y las instituciones externas a las comunidades en los ámbitos regional, nacional y transregional. Si bien el sistema social de las comunidades del Alto-Momón logra redefinir e instrumentalizar

ciertas instituciones regionales y nacionales articulándolas a su régimen praxemático, se observaron no obstante dificultades o, mejor dicho, incompatibilidades, cuando ese mismo sistema tuvo en frente a dos instituciones de procedencia transregional e inscritas en un paradigma desarrollista. Así, vimos como los encuentros entre las comunidades y una ONG y, luego, con una empresa petrolera condujeron a asimetrías en la producción de las significaciones sociales que regulan la gestión económica y social (toma de decisiones) de las poblaciones mestizas-ribereñas. A ese fenómeno de desencuentro lo hemos llamado ruptura praxemática.

Observamos entonces que, en los dos casos, la acción de instituciones orientadas por la hegemonía desarrollista conduce a una ruptura praxemática que, al negar la alteridad cultural, impide la puesta en práctica de estructuras sociales incluyentes.

En el primero, vimos cómo la acción de la ONG, que definimos como un intento voluntarista de intervención mediante transferencia de conocimientos, no alcanzó todos sus objetivos y, asimismo, promovió procedimientos contra-productivos (el trabajo con los bosques locales). A pesar de ello, consideramos que el proceso hegemónico no se dió de forma plena: si por un lado, la población pudo aprovechar los efectos positivos en función a intereses corporativos (título de comunidad campesina), por otro lado, ésta misma pudo decidir no ser cooptada por la racionalidad exógena de la ONG y sus proveedores de fondos (piscigranja y crianza semi-intensiva).

La intervención de la empresa petrolera es más problemática. La sobreexplotación de recursos naturales, al promover universalizar intereses económicos del grupo dominante (sociedad de mercado global, con los “países del norte consumidores” e importadores de petróleo a la cabeza), es una aplicación total de un proceso hegemónico que trae consecuencias ambientales y socio-económicas irreversibles que afectan el modo de vida de los ribereños.

Pero, como lo hemos visto en ese trabajo, el hecho de observar la existencia de una ruptura praxemática no es un fin en sí. Las diferencias entre regímenes praxemáticos existen desde siempre, no son algo nuevo que surge con la globalización. De hecho, los mestizos-ribereños de la Amazonía peruana cohabitan con sus vecinos indígenas hace más de un siglo teniendo profundas diferencias praxemáticas y sin que ello sea problemático, muy por el contrario: los numerosos intercambios de saberes y *savoir-faire* que ocurren entre las diversas sociedades selváticas demuestran que estas diferencias muchas veces pueden ser productivas. La importancia que la gente del Momón atribuye a las escuelas es también prueba de que un conocimiento proveniente de otro régimen praxemático no es rechazado automáticamente, sino que, mientras no se imponga como hegemónico, puede ser integrado y aprovechado por la población

local. En resumen, la diferencia praxemática no significa incompatibilidad si es tomada en cuenta y respetada.

Así, los encuentros de regímenes praxemáticos no siempre significan un riesgo para los sistemas sociales de los grupos de donde éstos provienen. Una vez que la diferencia es reconocida pero no instrumentalizada en un orden jerárquico, la autonomía de cada forma social está asegurada. Los problemas ocurren cuando la existencia de una “diferencia en la igualdad” (Escobar 2006) se ve comprometida por el proyecto hegemónico de una cultura que, al negar la alteridad, genera desigualdades de poder que se manifiestan mediante la imposición de sus valores y concepciones a los otros grupos sociales. En definitiva, y retomando los conceptos de Arturo Escobar, podemos decir que si las asimetrías del siglo pasado eran el resultado de un problema clásico de distribución económica, hoy, con la globalización de los discursos sobre el desarrollo, las asimetrías son claramente consecuencia de un problema de “distribución cultural” (Escobar 2005), es decir un fenómeno de dominación o de hegemonía a través del cual las diferencias culturales generan o propagan desigualdades de poder, imponiendo ciertas prácticas y normas culturales como si fueran naturales y universales.

En ese contexto y basándonos en el estudio de la relación entre la autonomía cultural de las comunidades del Alto-Momón y el proceso hegemónico del desarrollismo, podemos observar como en lo concreto los entrelazamientos transregionales son potencialmente productores de desigualdades sociales. En ese caso más precisamente se tratan de desigualdades en el acceso al poder de decisión, y a las posibilidades de mantener y reproducir un sistema social propio y alternativo. Así, a la luz del recorrido de la evolución de la configuración socio-histórica en las tierras bajas de la selva peruana vemos cómo el desarrollo y el creciente establecimiento de relaciones transregionales entre la región y los países occidentales conduce a la emergencia de asimetrías sociales susceptibles de afectar el orden social y el modo de vida de la población local.

6. Bibliografía

- Appadurai, Arjun (2005): *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris: Payot.
- Austin, John L. (1962): *How to Do Things with Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bakhtin, Mikhail (1977): *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris: De Minuit.
- Bebbington, Anthony (2004): "NGOs and Uneven Development: Geographies of Development Intervention", en: *Progress in Human Geography* 28, 6, 725-745.
- Brown, Wendy (2005): *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1975): *L'institution imaginaire de la Société*, Paris: Seuil.
- Chaumeil, Jean- Pierre (2000): *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yaguas de l'Amazonia péruvienne*, segunda edición, Genève: Georg.
- Chibnik, Michael (1991): "Quasi-Ethnic Groups in Amazonia", en: *Ethnology*, 30, 2, 167-182, en: <http://www.jstor.org/stable/3773408> (Fecha de solicitud 05/02/2012).
- Coomes, Oliver T. (1992): *Making a Living in the Amazon Rain Forest: Peasant, Land and Economy in the Tahuayo River Basin of Northeastern Peru* (Tesis de doctorado, University of Wisconsin-Madison).
- Descola, Philippe (2005): *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- Escobar, Arturo (2005): *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Escobar, Arturo (2006): "Difference and Conflict in the Struggle Over Natural Resources: A political ecology framework", en: *Development*, 49, 3, 6-13.
- Fontaine, Laurent (2008): *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens yucuna d'Amazonie colombienne*, Paris: L'Harmattan.

Gasché, Jürg (2001): *Histoire, fonction et portée des intellectuels indiens à la charnière de deux sociétés: les peuples indiens et la société environnante en Amazonie péruvienne* (Ponencia en Actes du VIIIème Congrès de l'Association pour la Recherche InterCulturelle (ARIC), Université de Genève, 24-28 septembre 2001), en: <http://www.unifr.ch/ipg/aric/8eCongres/Textes/GascheJ.pdf> (Fecha de la solicitud 05/02/2012).

Gasché, Jürg (2004): "Una concepción alternativa y crítica para proyectos de desarrollo en la Amazonia", en: Gasché, Jürg (ed.) (2004): *Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo, Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana*, 105-118.

Gasché, Jürg (A publicarse en un volumen sobre retórica comparada de la Université d'Aix en provence/Marseille): *Pas de rhétorique sans musique: Aspects d'une rhétorique «non classique» en Amazonie*.

Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books.

Geertz, Clifford (1983): *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York: Basic Books.

Gutierrez Choquevilca, Andréa-Luz y Huboux, Elsy (2006): "Exploitation pétrolière et dynamique des territorialités indiennes dans la région du haut Pastaza peruvien", en: *M@ppemonde*, 82, en : <http://mappemonde.mgm.fr/num10/articles/art06205.html> (Fecha de solicitud 05/02/2012).

Jacopin, Pierre-Yves (1981): *La parole générative: De la mythologie des indiens Yucuna* (Tesis de doctorado), Tremblay: P. Lepetit.

Latouche, Serge (2004): *Survivre au développement: De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*, Paris: Mille et une nuits.

López, Citlalli; Fantini, Alfredo C. y Shanley, Patricia (eds.) (2004): *Riches of the Forest: Fruits, Remedies and Handicrafts in Latin America*, Desa Putra: Center for International Forestry Research.

Luna, Luis Eduardo (1986): *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

- Olivier de Sardan, Jean Pierre (2005): *Anthropology and Development: Understanding Contemporary Social Change*, 2nd edition, London: Zed Books.
- Padoch, Christine (1986): “*The Campesinos of Santa Rosa: History and Ethnicity in an Amazonian Community* (Ponencia presentada en la reunión anual de la American Anthropological Association, de Filadelfia).
- Patnaik, Arun K. (1988): “Gramsci’s Concept of Common Sense: Towards a Theory of Subaltern Consciousness in Hegemony Processes”, en: *Economic and Political Weekly*, 23, 5, 2-5; 7-10.
- Pennano, Guido (1988): *La economía del caucho*, Iquitos: CETA.
- Ricci, François (dir.) y Bramant, Jean (col.) (1975): *Gramsci dans le texte*, Paris: Éditions sociales.
- Sahlins, Marshall (1985): *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press.
- San Román, Jesus V. (1994): *Perfiles históricos de la Amazonia Peruana*, segunda edición (corregida y aumentada por Rodríguez, Martha y García, Joaquín) Iquitos: CETA, CAAP, IIAP.
- Santos Granero, Fernando (ed.) (1996): *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*, Ecuador: FLACSO Ediciones Abya-Yala.
- Santos Granero, Fernando y Barclay, Frederica (2002): *La frontera domesticada: historia económica y social de Loreto: 1850-2000*, Lima: PUCP.
- Searle, John R. (1979): *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stocks, Anthony (1983): “Native Enclaves in the Upper Amazon: A Case of Regional Non-Integration”, en: *Ethnohistory*, 30, 2, 77-92.
- Varese, Stefano (1972): “Inter-Ethnic Relations in the Selva of Peru”, en: Walter Dostal (ed.): *The Situation of the Indian in South America*, Geneva: World Climate Impact Studies Programme, World Council of Churches, 115-39.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2009): *Métaphysiques cannibales*, Paris: PUF.

Working Papers published since February 2011:

1. Therborn, Göran 2011: "Inequalities and Latin America. From the Enlightenment to the 21st Century".
2. Reis, Elisa 2011: "Contemporary Challenges to Equality".
3. Korzeniewicz, Roberto Patricio 2011: "Inequality: On Some of the Implications of a World-Historical Perspective".
4. Braig, Marianne; Costa, Sérgio and Göbel, Barbara (in preparation): "Global, Transnational or Entangled? Analyzing Inequalities in Latin America beyond Methodological Nationalism".
5. Aguerre, Lucía Alicia 2011: "Desigualdades, racismo cultural y diferencia colonial".
6. Acuña Ortega, Víctor Hugo 2011: "Destino Manifiesto, filibusterismo y representaciones de desigualdad étnico-racial en las relaciones entre Estados Unidos y Centroamérica".
7. Tancredi, Elda 2011: "Asimetrías de conocimiento científico en proyectos ambientales globales - La fractura Norte-Sur en la Evaluación de Ecosistemas del Milenio".
8. Lorenz, Stella 2011: "Das Eigene und das Fremde - Zirkulationen und Verflechtungen zwischen eugenischen Vorstellungen in Brasilien und Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts".
9. Costa, Sérgio 2011: "Researching Entangled Inequalities in Latin America. The Role of Historical, Social, and Transregional Interdependencies".
10. Daudelin, Jean/Samy, Yiagadeesen 2011: "'Flipping' Kuznets: Evidence from Brazilian Municipal Level Data on the Linkage between Income and Inequality".
11. Boatcă, Manuela 2011: "Inequalities Unbound. Transnational Processes and Transregional Entanglements".
12. Rosati, Germán 2012: "Un acercamiento a la dinámica de los procesos de apropiación/expropiación. Diferenciación social y territorial en una estructura agraria periférica, Chaco (Argentina) 1988-2002".

13. Ströbele-Gregor, Juliana 2012: "Lithium in Bolivien: Das staatliche Lithium-Programm, Szenarien sozio-ökologischer Konflikte und Dimensionen sozialer Ungleichheit".
14. Ströbele-Gregor, Juliana 2012: "Litio en Bolivia. El plan gubernamental de producción e industrialización del litio, escenarios de conflictos sociales y ecológicos, y dimensiones de desigualdad social".
15. Gómez, Pablo Sebastián 2012: "Circuitos migratorios Sur-Sur y Sur-Norte en Paraguay. Desigualdades interdependientes y remesas".
16. Sabato, Hilda 2012: "Political Citizenship, Equality, and Inequalities in the Formation of the Spanish American Republics".
17. Manuel-Navarrete, David 2012: "Entanglements of Power and Spatial Inequalities in Tourism in the Mexican Caribbean".
18. Góngora-Mera, Manuel Eduardo 2012: "Transnational Articulations of Law and Race in Latin America. A Legal Genealogy of Inequality".
19. Chazarreta, Adriana Silvina 2012: "El abordaje de las desigualdades en un contexto de reconversión socio-productiva. El caso de la inserción internacional de la vitivinicultura de la Provincia de Mendoza, Argentina".
20. Guimarães, Roberto P. 2012: "Environment and Socioeconomic Inequalities in Latin America. Notes for a Research Agenda".
21. Ulloa, Astrid 2012: "Producción de conocimientos en torno al clima. Procesos históricos de exclusión/apropiación de saberes y territorios de mujeres y pueblos indígenas".
22. Canessa, Andrew 2012: "Conflict, Claim and Contradiction in the New Indigenous State of Bolivia".
23. Latorre, Sara 2012: "Territorialities of Power in the Ecuadorian Coast: The Politics of an Environmentally Dispossessed Group".
24. Cicalo, André 2012: "Brazil and its African Mirror: Discussing 'Black' Approximations in the South Atlantic".

25. Massot, Emilie 2012: "Autonomía cultural y hegemonía desarrollista en la Amazonía peruana: El caso de las comunidades mestizas-riberañas del Alto-Momón".

desiguALdades.net

desiguALdades.net is an interdisciplinary, international, and multi-institutional research network on social inequalities in Latin America supported by the Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF, German Federal Ministry of Education and Research) in the frame of its funding line on area studies. The Lateinamerika-Institut (LAI, Institute for Latin American Studies) of the Freie Universität Berlin and the Ibero-Amerikanisches Institut of the Stiftung Preussischer Kulturbesitz (IAI, Ibero-American Institute of the Prussian Cultural Heritage Foundation, Berlin) are in overall charge of the research network.

The objective of *desiguALdades.net* is to work towards a shift in the research on social inequalities in Latin America in order to overcome all forms of “methodological nationalism”. Intersections of different types of social inequalities and interdependencies between global and local constellations of social inequalities are at the focus of analysis. For achieving this shift, researchers from different regions and disciplines as well as experts either on social inequalities and/or on Latin America are working together. The network character of *desiguALdades.net* is explicitly set up to overcome persisting hierarchies in knowledge production in social sciences by developing more symmetrical forms of academic practices based on dialogue and mutual exchange between researchers from different regional and disciplinary contexts.

Further information on www.desiguALdades.net

Executive Institutions of **desiguALdades.net**



**Ibero-Amerikanisches
Institut**
Preußischer Kulturbesitz

Contact

desiguALdades.net
Freie Universität Berlin
Boltzmannstr. 1
D-14195 Berlin, Germany

Tel: +49 30 838 53069
www.desiguALdades.net
e-mail: contacto@desiguALdades.net

SPONSORED BY THE



Federal Ministry
of Education
and Research