

La cultura como recurso: cambio social y redefinición cultural en la amazonía.

Alberto Chirif

Que la cultura es una fuerza de resistencia con la cual los pueblos se defienden del avasallamiento, lo demuestran, entre otros muchos, los Bora y los Huitoto que a pesar del genocidio del caucho en el último cambio de siglo, no sólo siguen existiendo como sociedades culturalmente diferenciadas, sino que encuentran en sus propias raíces históricas la fuerza necesaria para recomponer su presente y proyectarlo al futuro.

Pero nosotros pensamos que no es dable analizar las posibilidades de la cultura como una fuerza, como un recurso como se la llama en este panel, si no se tiene en cuenta el largo proceso de dominación que enfrentan los pueblos indígenas desde hace cinco siglos, porque la recomposición de fuerzas que ellos hoy realizan la hacen desde dentro (y a pesar) de dicho proceso.

La historia indígena a partir de la dominación puede ser calificada como una historia de intentos integracionistas: evangelización como integración al catolicismo, desarrollo como integración a la producción y economía mercantil; en suma, integración a la civilización occidental traída por los europeos a América. Esta forma de integración suponía la negación total del modo de ser indígena (organización social y productiva, dominio y uso de recursos naturales, usos, costumbres, concepciones) para que luego pudiera asumir un comportamiento propio del civilizado: religioso, es decir católico (más recientemente también protestante); trabajador, es decir peón, brazero; pacífico, es decir sumiso frente a las

órdenes del dominador y dispuesto a contentarse con lo que éste le daba; castellanizado, monógamo, vestido con pantalón y camisa, sin tatuajes, calzado. En fin un ser útil al sistema como productor o como agente intermediario para el sometimiento de sus propios paisanos, con pocas aspiraciones personales, o mejor dicho ninguna otra que no fueran las concedidas por su patrón de turno, sin derechos propios; la pieza ideal de un sistema basado en la acumulación individual de unos pocos a costa del trabajo de los más. También un hombre "presentable" como producto concreto de la mejoría acarreada por la civilización: ahora vestido, hablando la lengua oficial y produciendo para y consumiendo del mercado. Pero como gente tan perfecta no existe, para que el proceso integrador pudiera darse, el dominador tenía que recurrir a la fuerza de las armas, a la cacería humana, a la punición de los renuentes y, sobre todo, de los sublevados. Los sucesos durante el período de explotación del caucho constituyen tal vez el mejor ejemplo de esto, aunque no el único ni tampoco el último: a mediados de la década del 60, la aviación peruana bombardeó a los Matsés en la zona fronteriza con Brasil; en los 70, compañías petroleras enfrentaban a tiros a los indígenas.

No pretendemos por cierto afirmar que hoy las cosas son iguales que a comienzos de siglo o que en siglos pasados. La situación ha cambiado porque hoy la Amazonía no es la región aislada de antes y por tanto no se pueden cometer allí atropellos sin que se co-

nozcan y sin que los responsables, denunciados, se vean envueltos en un escándalo; porque el sistema tiene hoy otros mecanismos para proveerse de mano de obra; y porque la conciencia indígena de defensa y reivindicación de sus derechos, que se expresa ahora con creciente fuerza a través de organizaciones federativas, ha ganado un espacio en la escena regional y también nacional.

Para el Estado, los voceros oficiales y también los oficiosos, la integración nada tiene que ver con la opresión de los pueblos, el despojo de sus medios de producción y su desestructuración social. Para ellos es, por el contrario, un proceso de libre intercambio entre dos sociedades, mediante el cual una, la oficial civilizada y civilizadora, lleva los adelantos modernos, científicos y tecnológicos, a la otra, la indígena civilizable que, por su parte, asume gustosa el beneficio de ser actualizada en el tiempo, de ser "puesta en el siglo". Opresión y usurpación para referirse a este proceso son, así lo entiende el Estado, conceptos alarmistas esgrimidos sólo para desprestigiar al gobierno y mantener a los indígenas en el atraso. Para retomar nuevamente el ejemplo del caucho, fue dicho por voceros oficiosos de entonces y es dicho por los de ahora, que las masacres contra los indígenas fueron pura invención de los ingleses y de los colombianos que trataban, los primeros, de hundir la industria cauchera en la Amazonía peruana (que por cierto era mucho más pequeña que la brasileña) para dejar libre de competidores el mercado y así colocar el caucho que producían en sus colonias del sudeste asiático con mayor beneficio (como si la misma producción de plantación no hubiese bastado para arruinar la extracción de caucho silvestre en la cuenca amazónica) y, los segundos, de desprestigiar a los peruanos, con quienes en ese tiempo se enfrentaban a causa de disputas limítrofes. A lo sumo el Estado sólo reconoce, a veces, ciertos excesos debidos a disturbios en las personas, causados por el ambiente y clima de la región. Son para él expresiones de tensiones acumuladas a consecuencia del aislamiento, calor sofocante, acechanza de peligros (fieras, pero también indios salvajes).

Para el Estado la situación del indígena se explica como consecuencia de una insuficiente puesta al día en rela-

ción a los adelantos modernos, como consecuencia de no haber entrado aún y participar plenamente en el siglo XX; en suma de no haber podido desarrollarse. Subyace a esta concepción un profundo racismo y desprecio por las sociedades indígenas, ya que ella supone que la situación actual de miseria y atraso en que muchas de ellas se encuentran es debida a su inmovilismo histórico, y supone también que sus condiciones de existencia hoy son las mismas que tenían en siglos pasados, incluso en la época previa a la llegada del invasor blanco. En otras palabras, supone que esos pueblos son históricamente atrasados: su miseria es hoy porque así también fue ayer, por tanto simplemente *permanecen en el atraso*. Su subdesarrollo es manifestación de su incapacidad para crear condiciones de vida dignas. Cree así el Estado que por esas sociedades no pasó la historia colonial ni tampoco pasa la republicana. Algunos que se pretenden más avanzados, llegan a decir que la situación de ellos es consecuencia del olvido de los gobiernos que no se preocuparon por integrarlos.

Pero lo cierto es que la sociedad indígena amazónica está, desde hace mucho tiempo, integrada al proceso social, económico y político del Estado peruano. Pero lo está de la única manera como este proceso permite su integración: como oprimidos y explotados, como desposeídos de su habitat y negados en su capacidad de hacedores de cultura. Se puede discutir los grados en los cuales están integrados a dicho proceso, pero no su integración misma. Incluso aquellos pequeños y escasos grupos de indígenas que se han visto en la necesidad de remontarse a las apartadas fuentes de algunos ríos, están integrados y lo saben: su opción por el aislamiento, que les implica restricciones para movilizarse y acceder a mejores recursos, es la consecuencia de haber tomado posición frente a la integración que pretende un sistema que ellos no dominan y que saben que los destruirá.

La integración de las sociedades indígenas es un hecho concreto y la forma cómo ésta es ejecutada significa para ellas pérdida de libertad, de capacidad creadora, enajenación de sus medios de producción; en suma, de sus sistemas de reproducción cultural. Miseria y atraso no son características

propias de esas sociedades sino consecuencias directas de la integración, de su brutal inserción actual en el siglo XX, como antes lo fue en los siglos anteriores. Si no han obtenido beneficios de la modernidad, de los avances de occidente, es porque esto no hace parte ni de la estrategia ni de la práctica integracionista.

Pero para poder ver el real contenido del postulado del Estado y de todos quienes lo suscriben, plantiémos, para terminar con este punto, la situación desde otra perspectiva:

"Si miseria y atraso son no integración al sistema, ¿podríamos entonces decir que los millones de peruanos desocupados o subempleados no están integrados, que los mendigos, locos y vagabundos que colman las calles de las principales ciudades tampoco lo están, que quienes, en condiciones infrahumanas, pueblan las barriadas urbano marginales, igualmente, no lo están?" (Chirif 1982: 361).

Cinco siglos de proceso integracionista no han terminado con las sociedades indígenas de la Amazonía peruana. En 5 siglos de dominación muchas sociedades indígenas se han extinguido, otras han decrecido numéricamente, algunas hasta niveles tan bajos que se puede prever su desaparición; todas han perdido, en mayor o menor medida, el dominio sobre sus territorios tradicionales, viéndose en algunos casos limitadas a pequeñas islas dentro de un mar de colonos. Los efectos mencionados son debidos a las grandes epidemias que diezmaron la población indígena, especialmente durante la Colonia, al mal trato que recibió durante los auge extractivos que sacudieron la región, a las expediciones punitivas contra sublevados (y también a las punitivas "preventivas") y a las políticas de colonización. Sin embargo, en la Amazonía peruana, a pesar de los intentos integracionistas, la brecha entre los indígenas y "los otros" se mantiene. Ellos reconocen su filiación étnica particular y se diferencian por el uso de sus lenguas y la red de relaciones sociales que han establecido internamente. Aún en la zona más influida por la colonización, el modelo más próximo de identificación de los indígenas es el que les ofrece su propia cultura y no el de la sociedad oficial. Algunas sociedades indígenas, entre ellas las más nu-

merosas, no sólo mantienen su vigencia sino que además se fortalecen y acrecientan su poder. Las instancias oficiales toman en cuenta a los indígenas cuando intentan llevar a cabo algún plan de colonización, ya que saben que la oposición de ellos, incluso frente a las fuentes internacionales de financiamiento, como ha sucedido en repetidas oportunidades, puede traerles grandes problemas: las federaciones étnicas suscriben convenios de cooperación y capacitación con universidades, ministerios y organismos internacionales; algunas alcaldías distritales e incluso provinciales son hoy ocupadas por indígenas que han accedido al cargo como parte de una estrategia de sus federaciones.

Siendo la cultura el factor principal de resistencia de las sociedades indígenas hay otros que, sin proponérselo, contribuyen a la continuidad histórica de ellas. Uno de ellos es el carácter efímero de los auge económicos en la región y, por esto, la incapacidad relativa del Estado para enraizar procesos que se constituyan en amenazas permanentes para la destrucción de las sociedades indígenas. El caucho, como el más espectacular de esos auge, nos sirve nuevamente de ejemplo. A pesar del tremendo impacto del caucho sobre las sociedades indígenas, su extracción supevitada en su tiempo, al igual que todos los procesos anteriores y posteriores a éste, a los intereses y demandas del mercado internacional, desapareció al cabo de dos décadas cuando su explotación dejó de ser importante por haber sido reemplazado por la producción de las plantaciones que Gran Bretaña había establecido en sus colonias del sudeste asiático. Otro factor estrechamente vinculado al anterior, es la falta de alternativas estructuradas por la sociedad dominante para aprovechar en forma racional y estable los recursos de la región, que podrían servir como eje para la integración de los pueblos indígenas. Finalmente, la sociedad dominante tampoco tiene capacidad para asimilar a la población indígena ni en la región ni fuera de ella (en las zonas urbanas, por ejemplo) ofreciéndole alternativas de producción económica. La estructura productiva de un país como Perú no es capaz de incorporar a la población indígena como obreros industriales, trabajadores de campo, empleados en el sector servicios, profesionales liberales. Perú no tiene, pues, un

modelo de asimilación e integración que ofrecer (más allá del de la rapiña y explotación) a la población indígena. En este sentido, la resistencia cultural recibe el apoyo involuntario de un sistema que es incapaz de cumplir con sus promesas de mayores ingresos y mejores niveles de bienestar y que, por el contrario, sólo genera desigualdad, dependencia y miseria. Y esto hoy los indígenas lo saben, no por especulación teórica sino por haberlo experimentado en carne propia; saben que la fórmula uniformizante, integracionista del Estado no conduce a otra cosa que a su empobrecimiento a todo nivel; saben que gran parte de aquel sector que no pertenece a tradiciones culturales diferentes, sobre el cual el problema de la integración ni siquiera se plantea, está en condiciones de franca carencia, similares a las de ellos mismos.

En resumen, comienzan a entender que la crisis del modelo integracionista hace parte y refleja una crisis mucho mayor, que es la crisis del país mismo como nación, de su modelo económico, de su concepción de desarrollo. El Perú se manejó política y económicamente como una hacienda cuando su población era menos de la mitad de la actual, cuando las tensiones sociales estaban focalizadas y podían ser fácilmente acalladas, cuando los indígenas podían aplacar su hambre y cultivando las pequeñas extensiones que el patrón les otorgaba, cuando ellos y, en general, los sectores sociales pobres no expresaban sus protestas ni reclamos, cuando Lima no albergaba un tercio de la población nacional, ni era el principal núcleo de desempleo y tensiones del país. En ese tiempo todavía podía decirse del Perú que era un país subdesarrollado o, como más tarde se lo llamaría, en vías de desarrollo. Hoy no nos cabe la menor duda que el Perú es un país en vías de mayor subdesarrollo. Sobre esto veamos algunos datos económicos, tomados de un trabajo escrito en 1986:

"La desigualdad en la distribución del ingreso ha aumentado a pesar de que Perú ya competiría, antes de la actual crisis, por el primer lugar entre los países del mundo. La capacidad adquisitiva de las remuneraciones salariales ha descendido alrededor de 22% y 47% (según se trate de salario o sueldo respectivamente) en relación al nivel que

tenían en 1957. El Producto Bruto Interno Real per cápita se encuentra al nivel de 1965".

"Desde 1973, último año propiamente expansivo en la economía peruana, las remuneraciones salariales han perdido la mitad de su valor real. En el caso de los trabajadores del gobierno la pérdida es de 73% (...) Los índices de morbilidad derivada de la miseria se han elevado en más de 400% en los diez años que siguen a 1973. La proporción de trabajadores asalariados en la Población Económicamente Activa, de acuerdo a las cifras oficiales, se ha reducido de 42% a 32%".

"(...) El Producto Bruto Interno per cápita urbano en 1984 era 20% menor que en 1961 y si tomamos en cuenta la parte de la población más dispuesta a la respuesta activa frente a la situación, el estudiante, constatamos que el PBI per cápita escolar es de 44% menor al de 1961".

Pero: "Mientras que el momento (sic: monto) global de las remuneraciones salariales del país se ha reducido 27.4% entre 1974 y 1984, las ganancias empresariales se han elevado 51.9% en términos reales. Sin embargo, la proporción de tales ganancias que ha sido invertida por el sector privado se reduce de 60% en 1974 a 24% diez años más tarde. El peso de los impuestos a las utilidades también ha declinado. En 1974, esos impuestos correspondían al 22% de las utilidades; en 1984 la cifra correspondiente era 9%" (Iguíñez 1987: 41-42).

La crisis, pues, es una crisis total del modelo de desarrollo y dentro de éste, con su especificidad, del modelo integracionista. Replantearlo y proponer nuevas alternativas es urgente no sólo para los indígenas sino para el país en su conjunto a fin de darle viabilidad como nación.

La cultura por sí misma no puede aportar elementos suficientes para replantear el desarrollo si es que los indígenas, primero, no analizan y comprenden el marco mayor de la sociedad envolvente y, a partir de esto, redescubren y redefinen su propia cultura, en ese momento como estructura de comprensión y acción frente a una realidad ya no sólo étnica sino también nacional. Esto implica por

parte de los indígenas, por un lado, un proceso de alejamiento de su propia cultura, de reflexión y crítica frente a ella, y a su vez de comprensión de los mecanismos y finalidades de la sociedad dominante, de sus trampas ideológicas, de su imposibilidad de generar estructuras de participación democráticas, de su falta de respuestas para el aprovechamiento racional del medio ambiente y, por otro, la selección de los elementos culturales tanto propios como de la sociedad nacional, que entonces serán orientados para procurar el beneficio de ellos mismos.

Por cierto somos conscientes de que cuando conceptos como reflexión sobre la realidad, selección de elementos culturales, orientación de ellos en función del beneficio social tienen como sujeto no a un individuo sino a una sociedad, éstos deben ser tomados con cuidado. Es abstracto, idealista, pensar que una sociedad se reúne en asambleas periódicas a pensar sobre su proceso histórico y a tomar decisiones sobre su rumbo, pero no lo es considerar que líderes y pensadores indígenas reflexionen sobre éste, propongan orientaciones y colaboren en la definición de los rumbos que, por lo demás, están siempre implícitos en la realidad misma, de allí que su papel no sea el inventar e imponerlos (esto sería manipulación) sino descubrirlos, ayudar a hacerlos conscientes a más personas y convertirlos en alternativas concretas.

La experiencia histórica nos ha demostrado que en este proceso de redescubrimiento y redefinición cultural, de reagrupamiento de fuerzas sociales con una nueva orientación, las sociedades indígenas que están logrando mejores respuestas han sido fuertemente agredidas por la sociedad nacional, han sufrido pérdidas territoriales considerables y han sido sometidas económicamente; y sus integrantes han sido víctimas del empobrecimiento y alienación cultural. Ahora nosotros vamos a ir incluso mucho más allá para afirmar que el proceso mencionado sólo se puede dar en la medida que la agresión y alienación se hayan producido porque éstas, a su vez, constituyen la escuela de aprendizaje de lo que es la sociedad dominante, del rol que en la práctica les asigna a los indígenas, de la pobreza que les genera, de la dominación que les impone, del futuro sin perspectivas que les deja. De hecho las

sociedades indígenas que están logrando mejores respuestas son aquellas que han sufrido directamente la dominación, y los líderes más claros, los que han pasado por las escuelas e internados misionales, por el ejército, por prolongadas experiencias urbanas, por rupturas a veces tan profundas con su propia tradición que cuando se resuelven a retomarla tienen también que volver a prenderla o incluso aprenderla, en su mayor parte, por primera vez.

El proceso de alienación en la práctica tiene consecuencias mucho más complejas, ya que también hay indígenas que encuentran en la economía de mercado alternativas que les producen mayores beneficios personales y más poder, y se convierten en transmisores de la ideología dominante mucho más peligrosos, ya que, en la propia lengua vernácula, apelan a mecanismos de manipulación más efectivos debido al manejo que tienen de la cultura y a su inserción dentro de las redes sociales. Y es que así como la cultura ha dejado de ser un problema exclusivamente étnico para ser también nacional. Asimismo el desarrollo social y económico implica a la vez la inserción de la sociedad indígena dentro del sistema de clases sociales. La contradicción de clases ha comenzado ya al interior de las etnias y es previsible que se agudice en adelante. Únicamente una mejor comprensión de la situación global y de sus propias posibilidades como hacedores de una nueva cultura que, sobre una base tradicional, se apropie de elementos de la sociedad occidental, pueden fortalecer estructuras que garanticen un desarrollo con justicia.

A partir de la reflexión sobre su propia realidad, diversas sociedades indígenas de la Amazonía peruana han iniciado un proceso de revalorización cultural que se expresa a través de los siguientes pasos:

1.— Afirmación de su propia identidad definiéndose como herederas, y a su vez recreadoras, de una tradición particular, rica en posibilidades y creaciones. Esta autoafirmación constituye el cimiento básico y aporta la energía necesaria para la reedificación de la cultura. El "nosotros somos" (huitotos, aguarunas, ashánincas, shipibos, amueshas...) empezó a afirmarse con fuerza desde hace un par de décadas. Los reclamos territoriales deben ser entendidos como expresión de esta



autoidentificación.

A la identificación étnica le ha seguido otra de tipo genérico, distinta sin embargo a aquella definida por Darcy Ribeiro hace ya tiempo, porque mientras el carácter genérico que observó él era consecuencia de la pérdida de la especificidad étnica a causa de la dominación, no quedando otros elementos para definir al indio que los externos (rasgos físicos, color, etc.), la nueva identidad genérica no es producto de carencias sino del descubrimiento de las semejanzas a pesar de las diferencias. El ser étnico se afirma en su individualidad, pero se reconoce también en la del otro. Esto es lo que ha hecho posible que hoy se encuentren sociedades antaño antagónicas formando parte de una misma organización. Surgen con fuerza organizaciones regionales, subregionales, continentales.

La identidad étnica y la genérica, más afectivas que reflexivas en un primer momento, comienzan a nutrirse mediante la recuperación de la propia historia. Vemos varios intentos de reconstrucción de la historia llevados a cabo por los propios indígenas, intentos que por cierto tienen por delante muchos problemas que resolver: ¿cómo crear ahora un método para su transmisión tan efectivo como el de la tradición oral, donde lo importante no es sólo lo que se cuenta sino también cómo se cuenta, donde la forma no es sólo el envase sino también parte misma del contenido?

A los dos tipos de identidad antes mencionados (étnica y genérica) se suma una más, todavía en proceso de maduración: es aquella que ahora empieza a vincular sociedades indígenas con otras no indígenas por el hecho de haber ellas comprendido que, como clase social, comparten problemas y también aspiraciones. Este tipo de identidad se viene gestando entre sociedades que pueden o no ser culturalmente afines. La población indígena amazónica del Perú bordea el cuarto de millón de personas, dentro de las cuales no se incluye a la llamada población ribereña amazónica que es calificada como mestiza, término ambiguo que nada dice hacia cuál de los extremos (los blancos o los indígenas) ella se inclina. En la medida que la población ribereña está compuesta o por indígenas que han perdido su filiación étnica o por mestizos amazónicos inmigrantes que se han establecido como agricultores a orillas de los grandes ríos para dedicarse a la agricultura de roza y quema, a la pesca, caza y recolección, y en la medida que sus modos de producción, formas de organización, tecnologías, creencias y posición al interior de la estructura nacional encuentran puntos de contacto con las sociedades indígenas, nosotros afirmamos que se inclinan más hacia estas últimas. Prueba de ello es que en el departamento de Loreto (el más extenso de la Amazonía peruana) han surgido en los últimos años organizaciones representativas que agrupan a indígenas y ribereños en tanto productores (de

arroz, yute, maíz) que enfrentan los mismos problemas de precios bajos, falta de créditos, tenencia de tierras, abusos de los agricultores más ricos, desprecio de los funcionarios y otros.

La identidad como clase social también se viene consolidando a través de organizaciones de productores agrarios que agrupan indígenas y otros sectores con los cuales ellos no tienen afinidad cultural'. Es el caso de las organizaciones campesinas regionales y nacionales, en las cuales los indígenas amazónicos están participando desde hace algunos años por voluntad propia (y no por imposición de partidos políticos) por haber comprendido que su causa no es ajena a la de dichos sectores (campesinos andinos y costeños, obreros agrícolas, colonos).

2.— Creación de organizaciones representativas como instancias de gobiernos étnico. La aparición de federaciones étnicas ha comenzado a poner freno a los programas oficiales de desarrollo hechos por los burócratas, quienes parten de la invención de la realidad y planifican en función de lo que debería ser según su imaginación.

Con distintos grados de lucidez y éxito, muchas federaciones indígenas elaboran hoy sus propios programas y los ponen en práctica, logrando en algunos casos articularlos entre sí en un esfuerzo por responder en forma integral a los problemas detectados. Hay en estos programas también un esfuerzo por hacer coincidir el desarrollo con la realidad, es decir con los condicionamientos ambientales, con las necesidades sociales y con las posibilidades de la etnia de apropiarse de la dinámica del desarrollo planteada.

El ejercicio de gobiernos, además de servir para consolidar la identidad y fortalecer estructuras democráticas de participación, es igualmente una escuela de aprendizaje para los indígenas, quienes tienen también el derecho a equivocarse, como de hecho sucede en muchas oportunidades. Al error secular de los burócratas es preferible el de los indígenas porque en la práctica ellos han demostrado que, a diferencia de los anteriores, la experiencia sí les sirve para extraer de ella conocimientos y replantear concepciones y rumbos.

3.— Retoma de conocimientos tradicionales o mejor dicho, de la ciencia indígena, ciencia implícita como señala Gasché (1979: 120) refiriéndose a la

manera cómo ésta se expresó a través de la mitología (Berlín 1979) y del quehacer cotidiano. La ecología no es para ellos, como sí para la sociedad occidental, una ciencia nacida a partir de la angustia de la contaminación y de la destrucción, sino de la comprensión del bosque, y se expresa a través de las formas racionales de aprovechamiento que han creado y puesto en práctica. Junto con esta retoma de conocimientos tradicionales se está dando también el aprendizaje de conocimientos de la ciencia occidental, pero a partir de un esfuerzo de desalienación de la persona. No se cae bajo la dominación ideológica por tomar de la cultura occidental conocimientos y tecnologías, sino por sentirse aplastado por éstos atribuyéndoles carácter omnipotente, por la destrucción de lo propio a causa de una irracional valoración de lo ajeno. De lo que se trata es que la sociedad indígena se apropie del conocimiento de la sociedad occidental y, junto con el de su cultura, lo asuma dentro de su estructura social y lo ponga al servicio de una concepción de desarrollo definida y ejecutada por ella misma. Algunos programas alternativos de educación bilingüe que se vienen realizando en la Amazonía peruana, entre ellos uno, el más reciente, que apunta a la profesionalización de maestros con una formación bilingüe intercultural, se ubican en esta línea de recuperación del conocimiento tradicional.

El peligro en todo trabajo de recuperación cultural es caer en la folklorización de la cultura, que resulta de relevar elementos culturales descontextuados, aislados de la realidad, otorgándoles importancia en sí mismos. Esto es lo que hace el Estado cuando entiende como cultura sólo a las artesanías, las danzas y la música, que en este caso ya no están orientadas a la satisfacción de necesidades sociales, ni son expresión auténtica del sentir de los pueblos, sino a la satisfacción del mercado turístico. Para que esto no suceda es indispensable la confrontación continua de los conocimientos y experiencias culturales con la realidad y, a partir de este, su depuración y recreación.

Los pasos antes mencionados son expresión de la crítica de las sociedades indígenas al modelo de dominación que se les ha impuesto durante siglos. La profundización de esos

pasos deberá llevar al replanteamiento integral de la concepción de desarrollo. Punto clave dentro del nuevo modelo será el diseño y ejecución de una concepción económica que les permita producir mayores excedentes, para hacer frente a las igualmente mayores necesidades actuales, y a la vez mantener un sistema de solidaridad, como el de la reciprocidad, que asegura la redistribución de la riqueza y el fortalecimiento de los lazos sociales. Punto clave y difícil ya que la economía de mercado, dentro de la cual se desarrollan las sociedades indígenas amazónicas, tiene una lógica contraria a la solidaridad y a la equidad y es favorable, en cambio, a la acumulación, el prestigio y el poder individual.

Bibliografía

- Berlín, Brent. "Bases empíricas de la cosmología botánica aguaruna". En A. Chirif, *Etnicidad y Ecología*. CI-PA, 1987. pp. 15-26.
- Chirif, Alberto. "Masacre de Uchuracay: Mucho más que ocho muertos". En *Shupihui*, No. 23-24, Julio-diciembre 1982.
- Gasché, Jürg. "Un diálogo con la naturaleza: Los indígenas Huitoto en la selva amazónica". En *Etnicidad y Ecología*, op. cit. pp. 119-130.
- Iguíñez, Javier. "Proyecto económico: Un análisis de coyuntura." En *Defensa de la vida, democracia y doctrina de seguridad nacional*. II Seminario. CEAS. Lima, 1987.

(*) Ponencia presentada por el autor en el XIV Congreso Internacional de LASA (Latin American Studies Association), realizada en Nueva Orleans entre el 17 y 19 de marzo de 1988.