

amazonía indígena

BOLETIN DE ANALISIS
COPAL — SOLIDARIDAD CON LOS GRUPOS NATIVOS

Año 7 No. 13

Octubre 1987

PRECIO I/. 20.00



Colonización y violencia en el Gran Pajonal
Organizaciones ribereñas de trabajo
Cooperativa Forestal Yanesha

PRESENTACION

En el presente número de **Amazonia Indígena** incluimos tres artículos. El primero de ellos constituye la segunda parte de un amplio informe sobre la situación actual del Gran Pajonal y de la población Asheninka. En éste Søren Hvalkof analiza las condiciones de colonización que llevan aparejadas dos situaciones: la violencia en el trato de la población indígena que constituye la mano de obra de la zona y, de otro lado, la creación de condiciones ecológicas económicas y sociales que van restringiendo las propias posibilidades futuras de desarrollo de la región.

El segundo artículo se ocupa de un sector de la población amazónica que no ha recibido mayor atención, la población ribereña de raíces sociales indígenas. De Jong describe y analiza la conformación y funcionamiento de organizaciones de cooperación para el trabajo que tienen origen en las mingas. El tercer artículo, finalmente, proporciona una nueva mirada a una zona que fue objeto de un exhaustivo análisis en el **Amazonia Indígena** No. 3 (1981). Uno de los objetivos de dicho número fue justamente ofrecer elementos de juicio para reformular las metas actividades del Proyecto Especial Pichis-Palcazú. Seis años después se describe y analiza aquí la Cooperativa Forestal Yanasha creada en el contexto de dicho proyecto con sus particularidades y retos.

Este **Amazonia Indígena** no puede dejar de abordar el problema de los intentos divisionistas en el seno del movimiento indígena amazónico. El saludable surgimiento de nuevas organizaciones regionales en el contexto de casi dos décadas de esfuerzos organizativos no debe conducir al fraccionamiento de los intentos y logros de unidad ya alcanzados, sino justamente a su fortalecimiento. En tanto existan intereses ajenos y quienes trabajan con el movimiento indígena no asuman la necesidad de trabajar justamente por la autonomía del mismo, más difíciles y tardos serán los pasos de acercamiento al resto del movimiento popular y menor la fuerza del conjunto.

AMAZONIA INDIGENA
Publicación de COPAL, Solidaridad con los grupos nativos.

Comité Directivo.

- Frederica Barclay, Presidente
- Lissie Wahl, Tesorera
- Margarita Benavides, Secretaria

Fotos:

Guillermo Rodríguez
Michael Krones
Carolyn Heath
COPAL
Emilio Rojas R.

Correspondencia COPAL. Los Alamos 431. Lima 27 - Perú.

La reproducción parcial de los artículos de A.I. está permitida citando la fuente.

La reproducción total requiere de previa autorización de COPAL.

amazonia indígena



Contenido

El drama actual del Gran Pajonal (segunda parte)
Violencia y Colonización

Søren Hvalkof

Organización del trabajo en la amazonía peruana:
El caso de las sociedades agrícolas de Tamshiyacu

Wil de Jong

La Cooperativa Forestal Yanasha: una alternativa de
desarrollo indígena autogestionaria

Thomas Moore

El drama del Gran Pajonal (segunda parte) Colonización y Violencia

Søren Hvalkof*

En el número anterior de *Amazonía Indígena* Año 6 (12), describimos sumariamente las características físicas críticas en la ocupación humana del Gran Pajonal y sintetizamos la historia de contacto, la información demográfica y la adaptación a nivel productivo de sus habitantes tradicionales, los Asheninka. En esta segunda parte de nuestro análisis sobre la situación actual de los Asheninka enfocamos con mayor detalle diversos procesos colonizadores de la zona, los cuales establecen por sí mismos los límites del desarrollo de esa región y de la propia economía colona para el futuro. En la tercera parte y última parte, que será publicada en el próximo número se ofrecen varias propuestas alternativas de desarrollo, que consideramos corresponden más adecuadamente a las condiciones actuales de existencia en el Gran Pajonal.

Los colonos

La mayoría de las aproximadamente 90 familias del Gran Pajonal viven en Oventeni. Sus parcelas se encuentran dispersas en la vecindad de este poblado hasta 5 o 6 horas de camino. Algunos, sin embargo, están establecidos en las áreas interiores del Gran Pajonal, donde tienen sus chacras, cafetales y ganado.

El poblado de Oventeni tiene las características exteriores de una comunidad campesina andina. Posee una plaza con iglesia, escuela, municipalidad e incluso un pequeño calabozo donde se castiga a los delincuentes con azotes (!). El poblado ocupa 200 hectáreas

de tierra; Otras 300 hectáreas circundantes se mantienen reservadas con fines urbanos y agrícolas. Aproximadamente hace 15 años, 200 Asheninka vivían también en Oventeni, pero hoy en día la mayoría se ha ido, mientras los colonos han ocupado todo el poblado. Entre otras cosas, esto es resultado de la apertura de una carretera que conecta el nuevo centro comercial regional, Satipo, con la comunidad nativa y poblado misional de Puerto Ocopa, desde donde un sendero, a través de la selva, conduce a Oventeni y al Gran Pajonal. La carretera, recientemente construida, ha permitido que el acceso por tierra a Oventeni sea más fácil, provocando que muchos colonos afluyan. Alrededor de un tercio de la población actual está constituida por dichos recién llegados.

La mayoría de los colonos provienen de la sierra y pueden ser identificados como campesinos que tienen sus raíces culturales en comunidades quechua-hablantes. Claramente se definen en términos de su origen serrano. Pero a pesar de su familiaridad con la cultura y el idioma quechua se trata generalmente hispano-hablantes no indígenas —lo que comunmente se denomina cholos. Otro grupo está conformado por mestizos que provienen de distintas zonas del Perú, incluyendo Lima y las regiones costeras, y que más que nadie, representan a la ideología nacional y a la civilización "blanca". La tercera categoría social consiste de colonos antiguos y colonos de segunda generación, con frecuencia hijos de matrimonios mixtos, que se consideran a sí mismos de la selva. Este tercer gru-

po tiende a mantener cierta distancia con los dos grupos anteriores.

Esta categorización bastante simple no refleja ni las estructuras bastante complejas de poder y de toma de decisiones de Oventeni, ni los antecedentes históricos por medio de los cuales se conformó cada grupo. Parece ser que hay muy poca movilidad social al interior del grupo de colonos, y la distribución de la riqueza refleja las precondiciones económicas de los colonos: los que eran dueños de algo cuando llegaron están mejor, los que no tenían nada todavía son muy pobres. Naturalmente es posible casarse hacia arriba en el sistema jerárquico (tanto como fuera de él), pero esto simplemente confirma la rigidez de la estructura social colona. De esta manera, la sociedad del colono muestra un continuum de "estratos" sociales que van desde los propietarios y ganaderos, que están bastante bien, hasta los campesinos muy pobres que viven en las más humildes condiciones de pobreza y que no tienen nada.

La producción de los colonos está basada en el café y en el ganado, el primero de los cuales mantuvo buenos precios durante los últimos años. La producción colona de café se basa en el trabajo indígena. Las tres maneras más comunes de asegurar este trabajo son: a) las relaciones de endeudamiento y clientelaje; b) relaciones de compadrazgo y; c) contratos sobre la base de unidades tiempo/área.

Ha sido, y todavía es común para los agricultores de café, *tener sus Campesinos* viviendo con sus familias en las parcelas de café ayudando a sembrar, cortar, cosechar, desyerbar, etc. Estos peones Asheninka viven bajo condiciones variadas dependiendo de la buena voluntad de sus patrones. Además del cultivo para el mercado, con frecuencia producen también para el propio consumo de los patrones. En ese caso el patrón *permite* que el peón siembre su propia yuca en la plantación de café, y le da herramientas, ropa y cartuchos de escopeta para cazar a cambio de su trabajo. Resulta cada vez menos atractivo trabajar de esa manera como peones.

Debido al descenso general de la economía peruana, los patrones han sido incapaces de satisfacer las demandas mínimas de sus peones nativos. Este proceso de "retornos decrecientes" ha motivado que muchos Ashe-

ninka dejen a sus patrones. Por lo tanto, ahora es más común contratar el trabajo nativo sobre la base fija de tiempo/extensión de tierra/volumen de cosecha. La "interpretación" de estos contratos con frecuencia causa conflictos entre los colonos y los Asheninka quienes no saben leer, hacer cálculos matemáticos y, a menudo tampoco siquiera hablar castellano.

La ganadería ha ido aumentando continuamente en los últimos 10 años. Aunque los cacicutos tienen ocasionalmente algunas cabezas de ganado, la ganadería y el cultivo de café son dos actividades económicas que no han estado integradas. La vegetación natural de pastos del Gran Pajonal no es adecuada para apacentar el ganado y posee un bajo valor nutricional. Sin embargo, recientemente han sido introducidas nuevas especies de pasto para el apacentamiento en Oventeni que se han adaptado a las condiciones ecológicas locales; y los ganaderos han desarrollado sus actividades en el área. El procedimiento consiste en contratar el trabajo requerido para limpiar el bosque y sembrar el pasto. A la población nativa, que es la que realiza este arduo y prolongado trabajo se le paga en efectivo o en bienes. Esto último es lo más común y con frecuencia los Asheninka se quejan de haber sido engañados y burdamente mal pagados por su trabajo (con por ejemplo una caja de cartuchos de escopeta por 1-2 meses de trabajo!). Cuando el pasto está listo se deja salir al ganado y sólo muy ocasionalmente se recurre a una familia indígena para hacerse cargo del pastoreo. Normalmente no se construyen cercos por lo que con frecuencia el ganado ingresa a las chacras y purmas de las familias nativas, donde causa serios daños y se come los cultivos. Hasta ahora son la causa más común de disputas y conflictos entre los colonos y los Asheninka, y las autoridades locales de Satipo han recibido numerosas quejas de parte de segundos en este sentido.

Puede que en un comienzo el ganado haya sido de buena raza, pero la descontrolada generación de híbridos hace difícil identificar cualquier raza en particular, y el resultado no ha sido nada bueno. Se podría esperar que la crianza de ganado fuera una ocupación productiva y lucrativa, pero la verdad es que a pesar del gran número de cabezas de ganado que se apacenta en los

pastizales dispersos en el bosque, relativamente pocos son beneficiados. Aparentemente les va bien a unos cuantos ganaderos grandes, pero la mayoría parece tener al ganado como una especie de ahorro antiinflacionario que se *autoreproduce*, y un seguro frente a la devaluación, algo así como comprar oro. Además, poseer ganado otorga prestigio social, una herencia campesina serrana que en parte es confirmada por la renuencia a beneficiarlo. También es sorprendente hallar que un porcentaje muy alto de los rebaños está compuesto por toros. Esto también podría atribuirse a la tradición campesina serrana, en la medida que en la sierra los toros son utilizados para labrar y trabajar las chacras; pero éste no es el caso para el bosque húmedo. Los ganaderos afirman que el precio de la carne es el mismo para los toros que para las vacas, y que generalmente los toros pesan más, y por lo tanto, tienen precios más altos. La idea de que los toros también comen más para obtener más peso parece que no existe.

Es muy difícil, y cada vez menos posible, encontrar y comprar carne en Oventeni. Si la benefician es exclusivamente para ser *exportada* a Satipo y Chanchamayo. Es aún más sorprendente encontrar que los colonos no utilizan la leche de vaca. Sólo algunas familias ordeñan algunas vacas, principalmente para hacer queso fresco para el consumo doméstico. La leche que se encuentra es leche enlatada, traída por avión.

Conceptos del valor y del trabajo de los colonos

La típica comprensión del valor por parte de los colonos parece ser que en este mundo hay una cierta cantidad fija de riqueza, y que ésta riqueza se encuentra distribuida desigualmente, y que la cantidad de riqueza no puede ser directamente aumentada por el trabajo, o para decirlo de otra manera: no hay una relación directa entre la cantidad de trabajo, la productividad y el valor. Además, la distribución desigual de la ya horneada *tortilla* es tal que uno la encuentra en su mayor parte en los centros urbanos (Lima, por ejemplo) y cuanto uno más se aleja del centro, menos de la *tortilla* se comparte. Por lo tanto, la pobreza es el resultado de la propia posición marginal o peri-

férica de uno respecto al centro, una conceptualización social de las relaciones de valor, expresada en términos de la distancia del centro. Trabajar para acercarse a este centro es lo que se debe hacer para conseguir la propia porción de la cantidad disponible de valor o riqueza.

De modo que, el trabajo únicamente es visto para reproducir el status quo, y trabajar más no se considera un medio para alterar la situación reinante. Lo que se puede hacer para tener una porción más grande de la *tortilla* es migrar a un centro urbano o, como los Oventinos lo han hecho, establecerse en medio de una sociedad *salvaje*, una sociedad *no desarrollada*, lo que hace que la comunidad de colonos parezca un centro de civilización. Y de hecho, Oventeni constituye el centro micro regional del Gran Pajonal. De acuerdo con esta concepción de los colonos, una mayor cantidad de riqueza aparecerá así de por sí. Desafortunadamente ésta no se materializa, lo que se le atribuye a un mal gobierno central y a peores instituciones administrativas, las que impiden que Oventeni obtenga lo que le corresponde por derecho.

Esto se encuentra combinado con un típico desdén de los colonos por el trabajo físico, que es considerado de bajo estatus y básicamente incivilizado. La mayoría del trabajo productivo y físico es hecho por los indígenas locales. Únicamente algunas familias de colonos de bajo estatus y unos cuantos *quedados* prefieren trabajar por sí mismos. La descripción anterior se aplica especialmente a la población de Oventeni de campesinos serranos/cholos, quienes constituyen la mayoría.

Otro grupo numéricamente pequeño, pero más fuerte económicamente, es el sector mestizo. En términos ideológicos están más cerca de la sociedad nacional en su adherencia a una ética de acumulación y a una ideología general capitalista. En este grupo uno encuentra a los campesinos que obtienen una buena cantidad de riqueza del comercio.

En general, los colonos de Oventeni se ven a sí mismos como la vanguardia de la civilización peruana. Consideran tanto su derecho como su deber cristiano *civilizar* a los Campesinos *salvajes*, y establecer con ellos relaciones de deuda, explotación económica, y castigo físico. La confiscación de la propiedad nativa de la tierra y otros abusos, son

considerados actos de *educación necesaria* a nombre del progreso civilizador.

La mayoría de los colonos sueña con un futuro Oventeni como un pueblo próspero, semejante a los centros provinciales de Satipo y Atalaya. Todavía algunos tienen grandes planes de colonizar el interior del Gran Pajonal con miles de ranchos ganaderos, y hasta han empezado a construir una infraestructura para sus proyectos de colonización privados, presumiblemente lucrativos. Pero todos ellos están esperando que aparezca por sí misma la modernidad, el *cargo*, la carretera y sus signos y símbolos. Se esfuerzan por alcanzar una *imitación marginal de la vida de un centro*, la clave de la realización de este sueño. La ilusión de este logro hace que Oventeni se mantenga.

Los extranjeros

Un segundo grupo social de importancia cada vez mayor en la interacción social del Gran Pajonal esta constituido por los *gringos*, formado por dos grupos: los Misioneros Evangelistas, y los científicos visitantes, en su mayoría antropólogos y geógrafos que hacen su trabajo de campo en la zona.

La Misión Evangelista está representada por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una organización misionera, con sede en Estados Unidos que trabaja en más de 30 países del Tercer Mundo, y con un personal de más de 4,500 individuos en el extranjero. Se proponen llevar la Palabra a todas las *Tribus que desconocen la Biblia*, iniciando por este medio el único desarrollo humano *verdadero*. Con este fin el ILV ha diseminado Misioneros/Lingüistas entre un gran número de grupos nativos, preocupados en primer lugar con la traducción de la Biblia a idiomas nativos y con la proclamación del trabajo de evangelización. Para proporcionar lectores de la Biblia la organización ha creado un sistema educacional bilingüe que está siendo impuesto a las comunidades nativas del área. Para asegurar el acceso a las comunidades nativas el ILV ha construido un avanzado sistema de transporte y comunicación, operado por su suborganización *Aviación y Servicio de Radio de la Selva* (JAARS). (Para un detallado análisis del ILV y su trabajo en América Latina, Cf. Hvalkof y Aaby, eds; 1981; y Stoll; 1985).

El ILV empezó su misión en el Gran Pajonal en 1965 con un equipo de traductores de la Biblia formado por dos señoritas que trabajaban en el área de Shumahuani, a 6 horas de camino de Oventeni. Una de estas traductoras todavía trabaja en el Gran Pajonal, completando en la actualidad la revisión final de la traducción de la Biblia en el dialecto Asheninka Pajonilino. Por muchos años parecía que esta misión evangelista no iba a tener mucho éxito, trabajando entre algunas familias en el área central del Gran Pajonal.

Además de la falta de interés de los indígenas, uno de los obstáculos principales para la creación de los centros educativos bilingües/misioneros ha sido el patrón de poblamiento y la organización social de la población del Pajonal. Hasta hace poco, todos estaban viviendo en poblados familiares dispersos y no tenían intención de formar comunidades, lo que esencialmente era una necesidad para la estrategia de evangelización del ILV. Pero en los últimos 5-6 años esta situación ha cambiado. La afluencia de nuevos colonos ha determinado que haya una presión cada vez mayor sobre la tierra, así como una demanda creciente del trabajo nativo barato, lo que en la práctica acarrea una mayor explotación de los Asheninka. Esta amenaza a la tierra, cultura y economía nativas ha dado a los Asheninka una clara motivación para organizarse y defender sus tierras, y los ha motivado a tratar de asegurar una educación para sus hijos, con la finalidad de prevenir que éstos sean engañados en el futuro cuando negocien con los colonos, como sus padres lo fueron.

El ILV ha firmado un convenio con el Ministerio de Educación respecto al desarrollo de la educación bilingüe y las escuelas entre la población Amuesha y Campa de la Selva Central, y en la actualidad el ILV está a cargo de la administración de la educación bilingüe en la región, así como de la selección y entrenamiento de profesores bilingües.

El ILV ha establecido 13 escuelas en el Gran Pajonal, 8 de las cuales están funcionando en la actualidad, 3 se encuentran sin profesores, y 2 no están en funcionamiento por diversas razones. Algunos profesores son reconocidos y pagados por el Estado y otros por el ILV como empresa priva-

da. Por lo general estas escuelas son muy populares entre los Asheninka, y varios centros de educación parecen haber sido formados a iniciativa de las mismas comunidades, más que a iniciativa del ILV. Varios grupos locales están en proceso de formar centros educativos, han pedido su reconocimiento como tales, y han solicitado profesores. Por alguna razón, parece que el proceso se ha escapado del control misionero, que resulta incapaz de satisfacer las demandas de profesores y de supervisión.

Los Asheninka consideran las escuelas como una oportunidad para organizarse, y los grupos locales buscan a través de éstas, lograr el reconocimiento oficial como "comunidades" con la finalidad de asegurar *títulos de tierra*. De esta manera la formación de escuelas tiene implicancias políticas y sociales más amplias que simplemente dar educación bilingüe a los niños. Hasta cierto punto ha causado también que las familias se agrupen alrededor del centro educativo, pero generalmente no hasta el punto de haber formado *aldeas* en el sentido tradicional de la palabra, muy a pesar de los misioneros.

La mayoría de los profesores bilingües son Asheninka de áreas ajenas al Gran Pajonal, seleccionados por los misioneros del ILV de las comunidades evangelizadas de los ríos Ucayali, Tambo y Perené. Solamente cuatro profesores son del Gran Pajonal, dos de los cuales son indígenas; otros dos son hijos de un colono de Oventeni, pero con entrenamiento bilingüe. Excepto estos profesores reclutados localmente, el resto se supone que son evangelistas que impondrán la evangelización en las comunidades donde estén enseñando. En los cursos de entrenamiento de profesores auspiciados por el Estado, el ILV introduce dogmas e interpretaciones de la realidad evangélica, tales como las de enseñar teorías creacionistas de los orígenes del hombre, etc. A pesar de esto, el esfuerzo de evangelizar no parece todavía haber tenido mucho impacto ideológico o religioso sobre los Asheninka del Gran Pajonal.

La otra parte del programa del ILV está formada por el concepto mágico del *desarrollo de la comunidad*. Lo que esto significa para el futuro está por verse. Hasta ahora han buscado principalmente que los indígenas se organicen legal y políticamente, y han presionado al Ministerio de Agricultura

para que titulá tierras, un asunto complejo que más tarde será tratado con algún detalle. Para encargarse del programa de desarrollo de la comunidad, el ILV tiene un agrónomo misionero en su base de Chiquitavo en el Gran Pajonal, donde ha estado viviendo durante los últimos cinco años. Es una figura muy popular entre los indígenas y aparentemente el único que, además del Evangelio, realmente ha dado alguna ayuda concreta si bien no propiamente en agrícola.

El ILV también tomó la iniciativa en 1980 de formar la 'Organización de los Campas del Gran Pajonal', supuestamente la organización política que representa a los Asheninka en el área. Esta organización tiene sus asambleas anuales (conferencias) en la comunidad base del ILV (Chiquitavo), siendo la organización básicamente dirigida por los profesores bilingües. En la actualidad el Presidente es el profesor que trabaja en Chiquitavo. Las dos últimas asambleas anuales (1983 y 1984) fueron reuniones masivas y bien organizadas que contaron con la participación de todas las autoridades locales, así como con representantes de otras organizaciones nativas, varias instituciones de desarrollo, etc. En estas asambleas se decidieron un gran número de programas sociales y organizacionales (salud, infraestructura, titulación de tierras, sistemas legales, y el establecimiento de escuelas), pocos de los cuales se han realizado aún. El ILV fue el organizador de estas reuniones y suministró el transporte aéreo para los participantes.

El rol futuro del ILV es incierto. El contrato con el Estado termina en 1989, y ellos se proponen dejar el área. Para continuar el trabajo, últimamente han celebrado un convenio con otra organización evangélica llamada *Vecinos Mundiales*, especializada en el desarrollo de la comunidad en el Tercer Mundo, y que está trabajando en el Perú con personal peruano, principalmente en comunidades serranas. No se conoce cuáles son sus planes precisos de desarrollo con respecto a los Asheninka, pero parece que planean introducir diversos tipos de actividades productivas domésticas basadas en animales comerciales en las comunidades (vacunos, ovinos, pollos, etc.). El último año, 52 ovinos fueron asignados a la base del ILV en Chiquitavo: Hoy quedan alrededor de cinco. Los bien

alimentados Asheninka de la comunidad afirman con una sonrisa que los *tigres* desafortunadamente acabaron con el resto. La imposición de la crianza de ganado en las comunidades nativas es una estrategia bastante conocida de las organizaciones misioneras y de las agencias de desarrollo en la Amazonía, y ha sido seriamente criticada debido a sus adversos efectos económicos, ecológicos y sociales.

En general el trabajo del ILV en el Gran Pajonal ha tenido un efecto positivo para la organización política de los Asheninka —hasta ahora. La creación del sistema de escuelas bilingües parece haber sido el catalizador de la organización de las comunidades nativas. Estas comunidades también están en el proceso de establecer algunos cultivos para el mercado, principalmente café, en un esfuerzo para hacerse más independientes de los colonos debido a sus crecientes necesidades de dinero. Por otro lado, este proceso ha creado un nuevo tipo de dependencia del ILV. Los Asheninka tienen mucha confianza en que los misioneros resolverán sus problemas, y que los profesores bilingües continuarán siendo los mediadores en la comunicación entre los indígenas y los misioneros, posición de mediadores con la que los profesores no están satisfechos.

Hasta ahora el ILV ha sido la única alternativa política para los Asheninka, pero uno no debería olvidar que la principal motivación y el propósito del ILV es la creación de un componente cultural evangelista en esta remota región de la selva. La palabra *autodeterminación* nunca ha aparecido en las resoluciones políticas de las conferencias Asheninka organizadas por el ILV.

Empero otra misión extranjera en el área debería ser mencionada. La Misión Indígena Suiza (SIM) mantiene a dos señoras que trabajan en la antigua Misión Adventista de la comunidad de Pauti, la más grande comunidad nativa de todo el Gran Pajonal. Durante una muy corta visita que realicé a Pauti, me confirmaron que su principal interés es la misión evangélica. Pasan su tiempo en clases de catequización donde tocan guitarra y cantan canciones suizas traducidas al castellano y al asheninka.

Los problemas actuales

Proyecto de 'desarrollo'

Por razones obvias siempre ha habido conflicto de intereses entre los colonos y la población nativa, pero en los años recientes este conflicto ha ido en aumento debido a un significativo crecimiento en el número de colonos. En gran parte, éste se debe a las expectativas del plan vial que se enmarca en los llamados Proyectos Integrales de Desarrollo Rural para asegurar la integración socio-económica de diversas zonas.

El Proyecto Especial que afecta el área del Gran Pajonal es el Pichis Palcazu (PEPP), especialmente el Programa de Desarrollo Rural Satipo-Chanchamayo, que es financiado por el Banco Mundial. Fue creado en 1980 y cubre un área total de 4'708,344 hectáreas. Sus objetivos oficiales son: ampliar la frontera agrícola e incrementar la producción; mejorar el nivel de vida, las posibilidades de trabajo y la distribución del ingreso; asegurar la ocupación racional (?) del territorio y; preservar los recursos naturales renovables y el equilibrio del ecosistema.

En general, la realidad del proyecto parece estar muy lejos de los fines propuestos, pero no es el propósito de este ensayo evaluar el PEPP. Para Oventeni y el Gran Pajonal el proyecto Satipo-Chanchamayo ha significado un acceso más fácil al exterior. Varios cientos de nuevos colonos se han trasladado y ocupado tierras. A lo largo del camino de herradura de Puerto Ocopa a Oventeni uno observa muchos terrenos debrozados pero sin producción ni gente. Estas parcelas son abiertas por campesinos serranos que ingresan en grupos, se quedan por pocos días y luego dejan el área otra vez. Todos están esperando que se construya la carretera y planean trasladarse allí u obtener ganancias de la venta de estas tierras a otros colonos.

La carretera a Oventeni fue planeada hacia 1960 y desde esa época existe gran expectativa entre los colonos. Sin embargo, probablemente su postergación se ha debido al poco potencial económico del área del Gran Pajonal. Aunque la comercialización de los productos se vería facilitada por ésta, crearía ciertamente muchos más problemas que los que resolvería. En primer lugar, la producción de exporta-

ción de la zona es obviamente muy baja como para justificar la construcción de una carretera. No hay ninguna razón para creer que las masivas invasiones de tierra por nuevos colonos —que sería el lógico resultado— permitiría incrementar la productividad o aún la producción bruta. Como mostró el estudio de la ONERN, el porcentaje del área total del Gran Pajonal apto para la agricultura o la ganadería es muy bajo y en cualquier caso la tierra ya está ocupada por comunidades nativas o colonos. La repentina colonización espontánea conduciría inevitablemente a enfrentamientos armados. La presión adicional sobre la tierra causará daños ecológicos, lo que en combinación con una situación social tensa conducirá a la caída de la productividad contraria a los fines del PEPP. Además es probable que un grupo más grande de campesinos serranos que no encuentren tierra adecuada y fracasen en establecer una producción comercializable suficiente, recurran a la producción de coca, ya que éste es uno de los pocos productos lucrativos que crece en tierras marginales. Está demás mencionar los conflictos adicionales a los que esto podría conducir.

El conflicto

Los conflictos entre colonos y Asheninka del Gran Pajonal son en parte resultado de los costos de vida crecientes en el país. Para mantener su nivel de vida los colonos han aumentado la explotación del trabajo indígena. Otra vez esto significa mayores engaños respecto de los pagos y contratos, amenazas, violencia y otros abusos. En particular la expansión de la ganadería de los colonos ha venido causando mu-



chos problemas y continuamente existen acusaciones contra los colonos de usurpación de tierras nativas, y por dejar que el ganado invada las chacras de los Asheninka. Cuando éstos se quejan a las autoridades locales o amenazan con defender sus chacras y su tierra, con frecuencia son arrestados y encerrados en el calabozo de Oventeni, donde eventualmente son golpeados y azotados.

De la misma manera los colonos se sienten autorizados a castigar a sus peones nativos si no mantienen la producción en sus parcelas. Estos violentos abusos son numerosos y frecuentes y han ido incrementándose; sólo unos pocos son registrados y denunciados a las autoridades policiales de Satipo, las que se han limitado hasta ahora a recibir las denuncias. (ver recuadro)

Problemas en la titulación de tierras

La titulación de sus tierras es algo que los Asheninka buscan desde hace mucho, especialmente de aquellos que están viviendo cerca a la colonia de Oventeni. Uno de los obstáculos a la titulación de tierras ha sido el hecho de que los Asheninka del Gran Pajonal no vivan en poblados y nunca hayan sido reconocidos como comunidades. El establecimiento de las escuelas de pronto hizo posible identificar a las comunidades como consistiendo de aquellas familias que viven cerca y alrededor de las escuelas. De este modo, las escuelas se convirtieron en los centros de las así llamadas comunidades. Esto claramente vincula al edificio de la escuela y a los procesos de titulación de tierras como parte de una y la misma empresa organizacional, que otra vez señala el rol de la misión del ILV.

Sin embargo, ha surgido una principal confusión en la administración peruana de los límites departamentales, que impide el proceso de titulación de tierras. El área del Gran Pajonal pertenece a tres diferentes departamentos, Junín, Pasco y Ucayali. El poblado de Oventeni por muchos años perteneció al departamento de Junín, a la subadministración del distrito de Chanchamayo-Satipo. Cuando se creó el nuevo departamento de Ucayali, Oventeni quedó incluido en el departamento del Ucayali, con su centro ad-

CUADRO No. 1

Tipos de suelo del Gran Pajonal

área total estimada: 360,000 hectáreas.

Tipos de suelo	Area	Porcentaje del área total
a. clase III	1,400 há	0.4%
b. clase VI	40,000 há	11.0%
c. clase VII	43,000 há	12.0%
d. clase VIII	275,600 há	76.6%
TOTAL	360,000 há	100.0%

Dos casos basados en denuncias hechas en octubre de 1984 pueden servir de ejemplos de esta situación de violencia contra la población Asheninka. El primer caso se inició en 1981 cuando un Asheninka de 50 años S, encontró a un colono de Satipo, señor R, quien se había apoderado de su plantación de café. S y su hijo, J, se quejaron inmediatamente al colono quien respondió amenazándolos. Cuando llegó la época de cosecha los Asheninka S y J entraron a su vieja plantación de café para cosechar lo que era de ellos. Allí tuvieron otra confrontación verbal con el colono quien más tarde los denunció ante el Teniente Gobernador de Oventeni de haber tenido la intención de robar las plantas. Al mismo tiempo, los Asheninka afirmaron su derecho y reclamaron una indemnización por la pérdida de su plantación de café. El Teniente Gobernador obligó a los nativos a aceptar la suma de **100,000 soles** (aproximadamente 15 dólares en 1984) como compensación por la pérdida de su tierra.

Animado por esto el colono continuó la usurpación de tierra invadiendo la chacra de subsistencia de la familia nativa, afirmando que era suya y forzándolos más tarde a salir de la parcela que habían abierto para construir una nueva escuela para los niños de la comunidad nativa.

El conflicto llegó a su punto crítico cuando años después S, entonces ya de 55 años, y su yerno fueron arresta-

dos y enviados al calabozo de Oventeni, acusados de intentar invadir la tierra del colono... Al día siguiente cuando el hijo de S fue a visitar a su padre también fue detenido en el calabozo, donde los tres fueron abiertamente golpeados.

La Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC) denunció más tarde el caso a las autoridades policiales de Satipo, pero no se tomó ninguna acción. El colono ocupa todavía la tierra alrededor de la cual se están asentando nuevos colonos rodeando el poblado de la familia de S.

El segundo caso tuvo lugar apenas unos pocos días después del primero; empezó con el restablecimiento de un antiguo conflicto entre dos comunidades nativas del área, cuando cinco miembros de la comunidad T llegaron a la comunidad M y "arrestaron" a dos residentes nativos de la segunda comunidad. Sin ninguna explicación fueron llevados a Oventeni donde fueron puestos en el calabozo y severamente golpeados por algunos "ayudantes" auto-designados del Teniente Gobernador, quien ordenó confesaran la violación de una mujer de la comunidad T, quince o veinte años atrás, caso que había sido cerrado hacía mucho tiempo atrás. Habría sido reabierto por algunos parientes de la mujer que querían obtener así una indemnización. Los dos nativos estuvieron en prisión 15 días y no se les permitió recibir comida traída por sus esposas ni tener fra-

zadas para abrigarse. Durante toda su detención fueron golpeados y torturados continuamente junto con otros cuatro Asheninka que fueron apresados. Finalmente los "ayudantes" y los "guardias" amenazaron con matarlos en tres días o trasferirlos a la cárcel de Satipo donde pasarían por peores situaciones.

Enfrentados a esta amenaza, los seis prisioneros huyeron del calabozo. Los dos primeros acusados regresaron a su comunidad y reunieron a sus familias, 16 personas en total. Decidieron suicidarse colectivamente antes de sufrir la terrible y humillante muerte en manos de la perversa sociedad de colonos. Prepararon una olla de veneno para la pesca y la tomaron. Diez niños murieron (entre 1 y 13 años) y los demás lograron salvarse gracias a la intervención de sus vecinos. El caso fue denunciado a las autoridades de Satipo pero tampoco en esta ocasión se inició ninguna acción.

Además de estos dos casos, existe un gran número de denuncias de fraude y estafa y un caso de una violación repetida a una niña de tres años por un mismo colono. Estos ejemplos no son excepcionales sino normales en la vida diaria de Oventeni y el área circundante. Sólo muy pocos casos llegan a ser registrados y denunciados. Si esta tendencia continúa sin intervención de las autoridades puede esperarse severos enfrentamientos entre colonos e indígenas en el futuro.

ministrativo en Pucallpa, a 225 kilómetros (en línea directa). Pero las autoridades se olvidaron aparentemente de anular el estatus departamental anterior. De acuerdo a la edición de 1984 de los mapas departamentales del Instituto Geográfico Nacional, Oventeni pertenece tanto al departamento de Junín como al departamento del Ucayali en cada mapa departamental. Los problemas que esta confusión causa para la titulación de tierras se hicieron evidentes durante el verano de 1984.

En junio de 1984 el Proyecto Especial del Pichis-Palcazu, Programa de Desarrollo Rural Satipo-Chanchamayo y el personal del Ministerio de Agricultura (Región Agraria XVI-Junín) en-

viaron un grupo de especialistas a Oventeni para completar una evaluación socio-política de los problemas del área del Oventeni con el propósito de inscribir a las comunidades nativas para titularlas (Memorandum No. 059-84-INADE/6219-BUT). Este diagnóstico situacional ya había sido decidido en noviembre de 1983, cuando la misión del ILV y el Proyecto Satipo-Chanchamayo firmaron un acuerdo para cooperar en esta investigación, en la que el ILV debería dar el transporte aéreo y el apoyo logístico. El acuerdo entre el ILV y el Proyecto también señalaba que el Proyecto Satipo-Chanchamayo estaba obligado a planear el trabajo y completar la titulación de

tierras para las comunidades nativas en el Gran Pajonal. La investigación de campo fue llevada a cabo y el informe de junio de 1984 concluía que los colonos estaban obligando a los nativos a salir de sus tierras hacia las áreas marginales y que los nativos tenían miedo de las autoridades civiles por muy buenas razones; afirmaba también que el latente y creciente conflicto entre las dos poblaciones debería ser solucionado inmediatamente y otorgándosele máxima prioridad. Se recomendaba que el Programa de Desarrollo Rural Satipo-Chanchamayo extendiera su acción a la zona de Oventeni y titulara la tierra a las comunidades nativas. Once comunidades eran explícitamente se-

ñaladas por nombre. Además criticaba la caótica colonización de Oventeni, en donde **ningún colono tenía hasta ahora título legal de la tierra que estaba ocupando** y recomendaba una reorganización. El informe fue entregado al Proyecto el 19 de junio de 1984, y los funcionarios del proyecto en La Merced afirmaron que habían empezado a preparar la titulación de tierras.

Mientras estos preparativos se daban en las oficinas de La Merced, la Región Agraria XII de Ucayali en Pucallpa se preparaba simultáneamente para hacer la titulación de tierras en la misma área, y en julio de 1984 un grupo de especialistas de Pucallpa llegaron a la comunidad-base del ILV de Chiquitavo, en el Gran Pajonal, también traídos por la misión del ILV. Durante los siguientes dos meses el equipo de Pucallpa demarcó las tierras de cinco comunidades en el centro del Gran Pajonal, todas las cuales son comunidades con relaciones bien establecidas con la organización misionera. Las comunidades más cercanas a Oventeni y que tienen los más severos problemas no fueron tituladas, y tampoco lo fueron las numerosas comunidades dispersas en el Gran Pajonal (un total de 25). Este trabajo fue llevado a cabo sin tener información o coordinación con el equipo de Satipo-Chanchamayo. La súbita aparición de los topógrafos motivó las quejas de parte de los colonos ante las autoridades de Satipo y La Merced, y más tarde ante la administración departamental de Huancayo. Recién así el Proyecto Satipo-Chanchamayo se enteró de este otro proceso de titulación solicitaron una explicación a Pucallpa, (Oficio No. 550-84-INADE/6219) que no les fue dada: pero en septiembre de 1984, la oficina del Proyecto Especial de La Merced recibía una nota corta que decía que las delimitaciones necesarias de tierra se habían hecho en junio y julio en favor de las comunidades nativas del Gran Pajonal. Con esta declamación de que todo el trabajo se había completado, se detuvo el compromiso y el interés de la oficina de Satipo-Chanchamayo.

Sin embargo, en junio de 1985 el tema fue revivido cuando un grupo de cinco Asheninka que representaban cuatro comunidades del Gran Pajonal caminaron hacia Satipo para denunciar la continua violación de sus tierras por los colonos de Oventeni. El Ministerio de Agricultura de Satipo aceptó sus de-

nuncias pero les dijeron que nada podía hacerse y que la delegación debería dirigir su caso al Proyecto Satipo-Chanchamayo de La Merced, que estaba a cargo de la titulación de tierras. Aunque defraudados por los resultados negativos de su tentativa, se dirigieron allí, donde la delegación fue atendida.

El personal del proyecto pareció bastante sorprendido en tanto aparentemente creían que la titulación estaba concluida. Ante el problema de jurisdicciones esperaban poder consultar con el evaluador del Banco Mundial. Este consideró que el área estaba claramente considerada como parte de la región afectada por el PEPP.

Entre tanto, los colonos de Oventeni presentaban una queja dirigida al nuevo Presidente del Perú, Alan García, informándole que durante las primeras semanas de julio de 1985, tres topógrafos del Ministerio de Agricultura de Pucallpa habían llegado a Oventeni traídos por los misioneros del ILV para realizar la demarcación de tres comunidades nativas cerca a Oventeni (las comunidades de Catoeni, Mañarini y Materiato), precisamente las comunidades que habían tenido los conflictos más severos con los colonos, y las comunidades de donde la delegación de Asheninka, arriba mencionada, había partido un mes antes para quejarse y pedir la titulación de tierras.

Esta nueva demarcación se hizo muy precipitadamente, sin encuestas demográficas, sociológicas o económicas y nadie sabía si las áreas demarcadas iban a ser adecuadas. Al menos en una de las tres comunidades la demarcación fue hecha de tal modo que la titulación resultó ventajosa para los colonos que la rodeaban y no para los residentes nativos.

Debería ser enfatizado que los objetivos de la queja de los colonos no era asegurar una mejor titulación de tierras para los nativos, sino asegurar un anulamiento de los títulos de tierra que ya existen. En cualquier caso revela la verdadera situación caótica, que es frustrante tanto para los nativos como para los colonos, así como una fuente de confusión y frustración para los empleados del PEPP, especialmente en la medida de que no tienen conocimiento del proceso de titulación de tierras que esta marchando alrededor de Oventeni. La situación todavía es confusa, pero es claro que el conflicto

interétnico entre los colonos y los Asheninka del Gran Pajonal no se resuelve a través de medidas precipitadas e inadecuadas como las recientes delimitaciones hechas por el Ministerio de Agricultura de Pucallpa.

Los problemas económicos

El reciente desarrollo económico del área de Oventeni puede ser más adecuadamente descrito como **regresión**, aun cuando las autoridades de Oventeni hayan tratado de crear una imagen de gran progreso al enviar al Ministerio de Agricultura de Satipo estadísticas imaginarias. Así en la información de 1984 se afirma que hay más de 10,000 há de pastos cultivados y 10,000 cabezas de ganado y que solamente habitan 900 nativos en la zona: he aquí, una cabeza de ganado por hectárea y ningún problema con los pocos nativos. Todo esto está muy lejos de la realidad.

Es cierto que durante los últimos cinco años se ha expandido la ganadería, sin embargo puede estimarse que no hay más de 2,500 há de pasto cultivado en el área alrededor de Oventeni, con unas 3,000 cabezas de ganado. Los más grandes ganaderos poseen alrededor de 300 cabezas, pero la mayoría está por debajo de cien.

A pesar de esta expansión aparentemente exitosa de la ganadería, la productividad permanece bastante baja. Se benefician relativamente pocos animales, para la venta fuera de la zona. La adaptación de formas serranas de crianza de ganado al habitat Amazónico es una adaptación que requiere mas y mas tierra para el mismo hato de ganado con la misma baja productividad, ya que los pastizales son sobrepastoreados en 5-7 años y después regeneran muy lentamente. Según los propios ganaderos, las tierras quedan completamente exhaustas e inadecuadas para volver a plantar nuevos pastos. Por lo tanto se debe limpiar más bosque, destruyendo la base económica del complejo nativo agroforestal —de caza— y recolección, y también la base de cualquier producción agroforestal potencial en el futuro.

Como mencionamos antes, el otro producto importante de Oventeni es el café, que es el producto tradicional de la zona para el mercado. Los compradores de café del centro comercial de Satipo informan que la productividad

de los cafetaleros de Oventeni generalmente es baja, pero que la calidad es muy buena. Aparentemente el café es mucho más fácil de manejar que el ganado, con pocas inversiones y riesgos bajos, aunque requiere de un poco de paciencia hasta que de la primera cosecha. Por lo tanto, el café es la fuente más común de ingreso en efectivo y todavía el centro de la mayoría de las economías domésticas de pequeña escala. Los grandes ganaderos no siembran café, pero muchos cafetaleros también tienen unas cuantas vacas para el consumo doméstico y como prestigio de riqueza y también como ahorro.

Como mencionamos arriba, los mismos Asheninka han empezado a sembrar café en los últimos años para reducir la necesidad de trabajar para los colonos, y obtener herramientas y otros bienes necesarios. Una característica interesante en la siembra de café en este caso es el hecho de que algunos de los poblados Asheninka cerca de Oventeni parecen usar las plantas de café como demarcadores de *límites*. Instalan algunas parcelas de café en la periferia de sus huertos, o en sus nuevas parcelas-purmas, aparentemente con la esperanza de que los colonos al menos entenderán este mensaje. Los colonos no respetan las purmas, que consideran como bosque inproductivo, pero claramente reconocen el café como un signo de *civilización, progreso* y propiedad privada, y la estrategia parece que funciona hasta cierto grado.

La explotación del trabajo nativo tiene estructuras diferentes en la ganadería y en la producción de café, aunque ambas economías son completamente dependientes del trabajo nativo. La producción del café necesita un cuidado permanente, y corresponde a la típica relación patrón-peón que la Misión Franciscana reintrodujo en Oventeni en 1935. Muchos colonos tienen su familia Asheninka viviendo en sus campos como peones. A ellos se les da algunas herramientas, otros bienes y licor y generalmente se los mantiene como peones sobre la base de relaciones de deuda (el así llamado *enganche*) aunque las relaciones entre los patrones y los peones varían desde relaciones directas de familia hasta la completa esclavitud. En general, los Asheninka que viven como peones viven bajo condiciones más pobres que los Asheninka en cualquier otra situación eco-

nómica, algunos de ellos apenas tienen harapos de ropa occidental y están afligidos con frecuencia por el alcoholismo, parásitos intestinales y otras enfermedades producto de la miseria.

En el caso de la crianza de ganado, toda la limpieza y el cultivo es hecho por los Asheninka, pero una vez que esta fase de *establecimiento* se termina, los ganaderos no tienen necesidad del trabajo nativo. Por ello, muchos Asheninka empleados por los ganaderos trabajan bajo contratos basados en el tiempo/unidad/área.

Obviamente el trabajo contratado es la forma de trabajo más popular entre los Asheninka del Gran Pajonal. Pueden dejar sus poblados con o sin sus familias por un mes o más, limpian algunas hectáreas para los pastizales y después regresan al poblado con el pago, o con mayor frecuencia, con algunos bienes, pero esta situación (ideal) está cambiando. La explotación del trabajo nativo se ha acelerado a tal punto que algunas comunidades Asheninka han estado sin cultivos para su propia subsistencia. Este año han habido varios casos de poblados Asheninka que no tenían yuca, simplemente porque no tuvieron tiempo de sembrar sus propios huertos o abrir chacras, trabajando todo el tiempo para los patrones para obtener apenas algunos bienes que necesitaban. Como el concepto nativo del tiempo no es lineal, en el mismo sentido que el concepto del tiempo *occidentalizado* del colono, con frecuencia han sido incapaces de planificar y de anticipar tales problemas.

Esta sobreexplotación del trabajo nativo en Oventeni, combinada con la destrucción del bosque húmedo con propósitos de pastoreo y la emergencia de poblaciones más densamente pobladas y nucleadas ha creado un nuevo patrón de destrucción económica: la caza se ha hecho muy escasa. Además, la estrategia misionera de concentrar a la población alrededor de los centros escolares del ILV han puesto aun mayores presiones en los ya muy escasos recursos de caza. La respuesta nativa hasta ahora ha sido tratar de mejorar la eficiencia en la caza, que significa una mayor demanda de cartuchos para escopeta. La única fuente de cartuchos son los colonos, pero ya que los precios suben constantemente los colonos demandan más trabajo por el mismo pago, los Asheninka tienen que trabajar más y más para obtener un cartu-

cho (en el mejor de los casos dos jornales). Trabajar más para los colonos significa que se deje de hacer el trabajo en el propio huerto, de modo que todo el potencial de subsistencia degenera, así como la condición general nutricional y de salud.

Algunos Asheninka son conscientes de esta amenaza a su existencia y hay una clara tendencia a tratar y obtener el necesario ingreso en efectivo recurriendo a la producción para el mercado en pequeña escala. No es claro si es que van a tener éxito en esto, pero el problema de los animales de caza que están desapareciendo no ha sido solucionado o compensado. De esta manera el sistema económico de Oventeni no sólo destruye la base de subsistencia y la economía natural de los Asheninka, sino que la economía colona destruye también su propia fuente de trabajo barato, ya que los Asheninka no serán capaces de asegurar su reproducción social en el tiempo si siguen trabajando para los colonos. Si la tendencia económica de la comunidad de colonos de Oventeni continúa bajo la forma actual hacia el incremento de la ganadería, bien puede conducir a un colapso del sistema social tanto del nativo como del colono, confirmando así una vez más las inadecuaciones de las ideologías de desarrollo occidental en un habitat no occidental por medio de otro ejemplo trágico. En este contexto, cualquier programa de construcción de carreteras que conecte Oventeni con el resto de la red de la Carretera Marginal inevitablemente pondrá en vigor esta destrucción, ya que miles de nuevos colonos fluirán hacia el área, resultando en un aumento de los conflictos sociales, creando una base sólida para la especulación de tierra y la aparición del fenómeno de la coca y el narcotráfico.



Organización del trabajo en la Amazonía peruana: EL CASO DE LAS SOCIEDADES AGRICOLAS DE TAMSHIYACU

Wil de Jong*

El presente artículo trata de agricultores mestizos/riberños. Quizás resulta extraño en una revista que se llama **Amazonía Indígena**. Por eso antes de iniciar el tema específico de nuestro tratado queremos hacer una manifestación en defensa de este grupo grande de pobladores de la amazonía peruana. Los diferentes grupos étnicos de la Selva Peruana han sido estudiados exhaustivamente. Los ribereños/mestizos que, en la mayoría de los casos tienen antecedentes étnicos, son un grupo con una identidad cultural propia. Por eso no se justifica que hasta ahora hayan sido olvidados casi completamente por los científicos de las diferentes disciplinas. Entonces es justo que en esta revista dedicada a los nativos de la Amazonía se dé oportunidad para una descripción de un aspecto de la cultura ribereña amazónica.

En los últimos años, fueron publicados varios artículos sobre la agricultura mestiza ribereña (Hiraoka, 1986, 1986; Padoch et al. 1985; Padoch, de Jong, 1986). Un aspecto muy particular del cual casi nada se ha escrito hasta el momento es la organización del trabajo entre los pequeños agricultores de la amazonía. La existencia de mingas, similares a las descritas por Wagley (1953) en Brasil, fue mencionada por los autores citados líneas arriba. Hasta ahora no se había hecho ningún estudio más detallado del fenómeno.

La organización del trabajo entre los ribereños de la amazonía peruana es muy compleja. La mayoría de los pequeños campesinos combinan, en mayor o menor grado, agricultura de subsistencia con producción comercial. Para sus necesidades de mano de obra cuentan básicamente con los miembros

de la familia. A veces esta fuente es insuficiente y surge la necesidad de asistencia laboral desde fuera. Por la disponibilidad de préstamos del Banco Agrario ahora muchos pequeños agricultores emplean con frecuencia trabajadores pagados. Esto solamente ocurre hasta ahora en casos de cultivo de productos comerciales y durante una temporada limitada. La contratación de obreros permanentes es muy rara. A pesar de la tendencia hacia una producción agrícola más comercial con un mejor servicio de préstamos, las posibilidades financieras de los pequeños productores todavía son limitadas. Por eso muchas veces la escasez de mano de obra, especialmente cuando se trata de producción de subsistencia, se soluciona con mingas.

La minga en la amazonía peruana

La minga es un sistema de colaboración voluntaria en algún trabajo que dure máximo un día, sin remuneración, entre personas que no tienen relaciones económicas fijas. Aunque en la amazonía peruana se aplica también el término en zonas urbanas, por ejemplo cuando los moradores de un barrio organizan trabajos de limpieza, la minga es principalmente un fenómeno que proviene de la zona rural. La minga tradicional implica que un agricultor invita a algunos familiares, vecinos o amigos para que colaboren en un trabajo específico. En la mayoría de los casos las mingas se realizan a nivel comunal. Los participantes, que son invitados uno a algunos días antes, se reúnen en la casa del agricultor donde reciben una comida y masato en abundancia. Después se dirige al sitio don-

de se realizará la obra y comienzan a trabajar. Mientras que la minga procede, una o más mujeres, las "convidadoras", sirven masato a los trabajadores frecuentemente. Después de tres o cinco horas de trabajo, los participantes regresan a la casa y reciben otra comida. Terminando ésta, todos regresan a sus propias casas.

Una amplia variedad de trabajos pueden ser realizados con mingas. Los más comunes son talar una chacra nueva o desyerbar las antiguas. También trabajos menos corrientes como la recolección de hojas de palmas para techar la casa, la construcción de ésta y hasta la construcción de una canoa se pueden hacer con mingas. La frecuencia de ellas es irregular. En ciertas comunidades ocurren más que en otras.

No hay control de reciprocidad de días trabajados. Mas bien los agricultores que organizan y participan con frecuencia en mingas se sienten obligados hacia sus vecinos o concomuneros para ayudarles cuando lo necesitan. La participación es voluntaria y una invitación puede ser negada sin que esto implique desaprobación alguna. Los participantes no esperan una remuneración pero sí dos buenas comidas y abundante masato, que son considerados como recompensa por la ayuda prestada. Por eso, los dos factores principales que determinan cuándo un agricultor organiza una minga, son la necesidad de realizar un trabajo específico y la posibilidad de encontrar suficiente pescado o animales silvestres para la preparación de la comida. La cantidad de participantes en una minga puede variar desde tres hasta más de treinta.

Las últimas décadas han traído cambios económicos importantes para los pequeños productores de la amazonía peruana. La producción comercial

* El estudio de las sociedades agrícolas de Tamshiyacu fue parte de una investigación más amplia del sistema de producción de umarí en esa localidad, realizada por el Centro de Investigación y Promoción Agropecuaria (CIPA) XVI - Iquitos, y con fondos del Instituto Interamericano de Cooperación Agrícola. Quiero agradecer a los ingenieros Otoniel Mendoza y Mario Pinedo del CIPA por su ayuda con el trabajo de campo. Además agradezco a Christine Padoch del Institute of Economic Botany, New York Botanical Garden, por su crítica constructiva durante la elaboración de este artículo, y a Alberto Chirif por su ayuda en la redacción del texto en español.

es cada vez más importante y la participación de los agricultores en la economía mercantil aumenta. Por las limitaciones financieras ya señaladas, las mingas siguen siendo importantes en muchos lugares. Pero junto con el cambio económico, el sistema se ha ido modificando también. Antes que nada ha comenzado a ser importante la equivalencia de días trabajados. En muchas comunidades de la amazonía peruana se han formado grupos de trabajo más o menos permanentes, que aplican un sistema de minga rotativa con control de intercambio de días trabajados. Además su cooperación puede ampliarse a otros campos que el de las labores agrícolas. Muchos de ellos, por ejemplo, tienen sistemas de ahorro para asistencia en casos de emergencia.

Las sociedades agrícolas son un ejemplo de grupos de agricultores que se organizan para la asistencia mutua permanente en el trabajo de la chacra. Por eso realizan mingas, siguiendo un esquema fijo o con frecuencia irregular, en forma continua o solamente en ciertas épocas del año, pero siempre con un control de equivalencia de días trabajados. Además casi siempre tienen otras actividades, como los sistemas de ahorros para el autoseguro antes mencionados. Se las encuentra en varios lugares de la amazonía peruana, principalmente en los pueblos grandes. Sin poder comprobarlo, nos parece que los participantes en estos grupos son agricultores que están involucrados en la producción comercial más que el promedio de los campesinos.

En la localidad de Tamshiyacu, se encuentran actualmente seis grupos de agricultores organizados que se distinguen como sociedades agrícolas. Juegan un papel muy importante en la vida de los agricultores y en general en la vida social del pueblo. Son grupos con una organización y sistema de trabajo muy particulares. En el presente artículo presentaremos una descripción de este fenómeno de la cultura mestiza ribereña de la amazonía peruana.

Las sociedades agrícolas de Tamshiyacu

Tamshiyacu se encuentra a 30 km al sureste de Iquitos, que es el mercado principal de la región. Su población es un poco menor de 2,000 habitantes con un total de 350 familias (Censo Ministerio de Salud, 1985). El pueblo

es capital distrital y por eso tiene oficinas de diferentes instituciones gubernamentales, un pequeño hospital y un puesto de la guardia civil. Tiene además escuelas primarias y un colegio secundario regional. El transporte hacia Iquitos es por medio de colectivos de botes a motor. Mientras que varios pasan durante el día, dos del mismo pueblo salen cerca de la una de la mañana para asegurar la llegada al mercado de Iquitos en la madrugada justo cuando allí empiezan las actividades. La mayoría de los habitantes de Tamshiyacu son agricultores. También muchos de los que ocupan puestos en las diferentes instituciones se dedican en su tiempo libre a actividades agrícolas para obtener ingresos adicionales.

Los agricultores de Tamshiyacu obtienen ingresos altos, comparados con otros campesinos de la región, por la producción y comercialización en el mercado de Iquitos de diversas frutas, de las cuales la principal es el umarí (*Poraqueiba sericea*), (Padoch, 1984). El umarí crece en plantaciones extensas, continuamente. El fruto se cosecha recién cuando ha caído del árbol y por eso las plantaciones deben ser desyerbadas (*huactapeadas*) frecuentemente. Las plantaciones son la última fase de un sistema agroforestal estudiado por varios autores (Padoch et al. 1985; de Jong, 1985; Hiraoka, 1986).

El pueblo de Tamshiyacu ha sido centro de producción agrícola comercial desde hace muchos años. Antes de producir y vender grandes cantidades de umarí como hacen ahora, los agricultores se dedicaban a la producción de barbasco (*Lonchocarpus nicou*) también en extensas plantaciones. Los tamshiyaquinos ya eran agricultores comerciales independientes cuando todavía en muchos sitios los ribereños seguían trabajando bajo un sistema feudal en fundos (San Román, 1978).

El sistema de mingas sin esquema de trabajo o control de equivalencia de días trabajados casi no se encuentra ahora en Tamshiyacu. En cambio, los agricultores emplean con frecuencia trabajadores pagados, especialmente en las épocas de cosecha de los diferentes productos comerciales (de Jong, 1985). Son estos mismos agricultores quienes también participan en las sociedades agrícolas.

Las sociedades agrícolas de Tamshiyacu son grupos permanentes de agricultores que practican un sistema cíclico de mingas. Tres días a la semana,

generalmente lunes, martes y viernes, son destinados a trabajos de minga. Un ciclo de mingas es iniciado con la confección de una lista de secuencia de turnos de todos los socios. El esquema acordado así es seguido hasta que termina el ciclo y entonces se confecciona una nueva lista de turnos. Es obligación de cada socio participar en todos los trabajos que realiza la sociedad, y cada uno tiene derecho a una minga en cada ciclo, a la que deben asistir todos los miembros. Las mingas son destinadas principalmente a trabajos agrícolas. Los mismos ejemplos mencionados anteriormente son válidos. Pero un socio tiene toda la libertad de dedicar la minga a cualquier trabajo que desee hacer.

En principio cada persona, sea hombre o mujer, que sepa hacer el trabajo de campo puede entrar en una sociedad. En la práctica existen algunas restricciones. Hay un gran flujo de personas que entran o salen de las sociedades agrícolas. Muchas personas también cambian una o algunas veces de institución. Grupos enteros que se organizaron pueden desaparecer cuando ya no se pueden solucionar problemas internos. Por ejemplo, en los últimos 17 años siete sociedades agrícolas desaparecieron.

La primera sociedad agrícola, llamada Auxilios Mutuos, fue fundada en el año 1937 en un lugar poco distante de Tamshiyacu. En los años 60 se trasladó al pueblo donde hasta ahora continúan sus actividades. Recién 33 años después este primer ejemplo fue seguido por otros agricultores. En 1970 inició sus actividades la segunda sociedad agrícola. El grupo más reciente se formó en el año 1983. Las sociedades agrícolas de Tamshiyacu juegan un papel importante en la vida social del pueblo. Son reconocidas por las Municipalidad y participan como instituciones independientes en la organización de diferentes eventos locales. El mal comportamiento de un socio puede ser sancionado por la Guardia Civil si la directiva lo solicita.

Para dirigir el procedimiento diario cada sociedad agrícola nombra su directiva, la cual es elegida anualmente. Consiste en los cargos comunes de cualquier directiva, y a veces puede ocupar hasta la mitad de los socios. Con frecuencia una directiva llama a una reunión para discutir el avance del trabajo, confeccionar la lista de turnos, regularizar los cobros de ahorros o

mensualidades o tratar otros temas importantes. Se toman actas de las sesiones que después son anotadas en un libro. Estos, junto con los cuadernos de control de asistencia al trabajo y las entrevistas que hicimos a un gran número de socios de diversos grupos, han sido nuestras fuentes principales de información.

Dos de las seis sociedades agrícolas de Tamshiyacu tienen un estatuto en el que figuran las reglas de la institución. Se refieren a criterios para el ingreso de socios nuevos, derechos y obligaciones del socio, sanciones en caso de mala conducta y medidas para asistencia de los socios o sus familiares, en casos de accidentes y/o enfermedades, con los fondos de la institución. Las demás sociedades que no tienen estatutos, toman sus decisiones en sesiones y, puestas en actas, éstas se convierten en las reglas vigentes.

Un aspecto muy importante y muy curioso de las sociedades agrícolas de Tamshiyacu son los fondos que manejan y los sistemas de ahorros que aplican para obtenerlos. Son usados como una especie de autoseguro para los socios o sus familiares y de ellos, los socios pueden obtener pequeños prestamos que muchas veces utilizan para organizar una minga.

Historia de las sociedades agrícolas

En el acta de fundación de la Sociedad Agrícola Auxilios Mutuos, el grupo más antiguo, consta una reunión de 21 personas —solamente hombres— el 30 de marzo de 1937. Sobre el motivo de este encuentro dice:

"Acto seguido con este número de personas de acuerdo todos se dio el nombre de Sociedad Agrícola Auxilios Mutuos. Luego de acuerdo todos se procedió a la elección de cargos de la junta directiva".

Después de mencionar una lista de nombres de siete personas y sus cargos respectivos, el texto termina manifestando que:

"Luego de fundar la Directiva quedaron a realizar los trabajos agrícolas por medio de planilla, dando margen al comienzo del turno primero con el socio F.G. en la fecha 3 de abril de 1937 y así atender a los demás socios conforme indica la planilla"

El lugar de esta reunión era un fundo llamado Triunfo, ubicado en la quebrada de Tamshiyacu, a algunos kilómetros de distancia del pueblo mismo.

Los hijos de los primeros fundadores se fueron a vivir a Tamshiyacu para seguir la escuela primaria, y después muchos de ellos se quedaron allí dedicándose a la agricultura. Fueron ellos quienes en un momento, en los años sesenta, decidieron seguir el ejemplo de sus padres de trabajar en un grupo organizado, pero desde entonces ya en su nuevo lugar. El presente año, el 30 de marzo de 1987, festejaron las bodas de oro de su agrupación.

El acta de fundación de Auxilios Mutuos muestra ya los inicios de organización que las sociedades agrícolas que se formarían después usaron: trabajar con un grupo de agricultores en un sistema rotativo de mingas, según una lista previamente confeccionada y bajo la dirigencia de una junta elegida.

La segunda sociedad agrícola de Tamshiyacu inició sus actividades recién en el año 1970, treinta y tres años después de que se formó la primera. Su nombre es Santa Rosa y empezó con quince personas, esta vez mujeres y hombres. La directiva estuvo integrada por cinco personas y la fundación fue igualmente por medio de un acta que hasta ahora se conserva. Actualmente hay seis sociedades agrícolas activas en el pueblo. En el Cuadro 1 se encuentran los nombres de ellas con su año de fundación y la cantidad de socios, según sexo. La sociedad más reciente inició sus trabajos en 1983. Hasta ahora no se le ha puesto nombre y por eso se la designa como *Sin Nombre*.

Cuadro 1: Las sociedades agrícolas de Tamshiyacu, sus años de fundación y cantidad de socios en diciembre 1984, distinguido por sexo

Sociedad	Año de fundada	Mujeres	Hombres
Auxilios Mutuos	1937	4	14
Santa Rosa	1970	4	9
Triunfo	1972	2	12
Mixta Campesinos	1976	8	6
Túpac Amaru	1980	9	7
Sin Nombre	1983	1	9

Además de las seis actualmente funcionando, un total de siete sociedades agrícolas más han existido durante los años 1970-1984. Ellas terminaron sus actividades después de algún tiempo, principalmente por desacuerdos entre los socios. Sus nombres fueron: Cooperativa de Producción, Unión Obrera, Dos de Mayo, Patrona de las Armas, San Juan, Fernando Lores y Sinchi Roca. Después que Patrona de las Ar-

mas terminó sus actividades, algunos de sus integrantes formaron el grupo Mixta Campesinos. De este último se separó un grupo que formó la sociedad Túpac Amaru. Fuera de Auxilios Mutuos, que tiene una existencia de muchos años, un total de 12 sociedades agrícolas se ha formado en 13 años, o sea un promedio de casi una por año.

Desde hace algunos años existen además dos grupos de jóvenes que se organizan y trabajan según el mismo concepto que las sociedades agrícolas permanentes. Sus actividades las realizan solamente en los meses enero y febrero, en la época poco antes de la cosecha principal del umarí. Realizan solamente una actividad, el deshierbe (huactapeo) de las plantaciones de este fruto, que son así preparadas para la cosecha. Estas son llamadas sociedades eventuales o temporales. La mayoría de los participantes en estos grupos no permanentes son hijos de productores de umarí que estudian en la secundaria, y que en esta época están de vacaciones. Trabajan cinco días por semana en forma rotativa en los campos de sus padres. Pero además aceptan contratos para trabajar con otros productores. Al igual que las sociedades permanentes, tienen un sistema de ahorro para dar ayuda en casos de accidentes a sus integrantes. Finalizado el trabajo el dinero juntado es repartido entre todos o gastado en una fiesta.

Composición de las sociedades

Las sociedades agrícolas de Tamshiyacu son accesibles a toda persona que sepa trabajar el campo. En principio no hay limitación alguna para el ingreso a ellas, como consta en el primer artículo del estatuto de Auxilios Mutuos: *"Cualquier ciudadano que desea [puede] entrar al seno de la institución como socio efectivo..."*

En la práctica las sociedades agrícolas permiten la entrada solamente a personas que han recibido la aprobación de todos los socios. Las consideraciones más importantes son el tamaño actual del grupo y el prestigio del solicitante. Se evita un número excesivo de miembros porque se piensa que eso reduce la eficiencia en el trabajo y además causa problemas con mayor rapidez. Si una persona quiere entrar en una sociedad se acerca a un socio a quien pide manifestar su deseo en la siguiente sesión. Allí, entonces, se considera el caso y se toma la decisión respectiva.

Un socio que entra en una sociedad tiene la obligación de pagar una cuota de ingreso. Todas las sociedades tienen sus fondos de ahorro que son usados entre otros para casos de accidentes o enfermedad de sus miembros. Para obtener desde el inicio el derecho de esta asistencia financiera, el socio nuevo debe pagar su cuota de ingreso. A fines de 1984 el derecho de ingreso fue 1/. 50 en Auxilios Mutuos y Mixta Campesinos.

Las relaciones entre los miembros de una sociedad son diversas. El parentesco es importante pero no dominante. Una relación de amistad o el hecho de ser simplemente conocido de uno de los socios de un grupo puede ser suficiente para ser aceptado, aunque las relaciones más fuertes hacen más fácil la entrada. Las mujeres al igual que los hombres pueden ser socias. A fines de 1984 la relación hombre/mujer miembros de las sociedades agrícolas en Tamshiyacu fue cerca de 2: 1. En las sociedades Mixta Campesinos y Túpac Amaru había más mujeres que hombres en esta época (véase Cuadro 1).

Igual que en las mingas tradicionales, en los trabajos de las sociedades agrícolas se sirve masato y una comida durante el trabajo. Cocinar y convidar son consideradas tareas de las mujeres. Si no hay suficientes mujeres en una sociedad, los socios tienen que contratar una o dos para hacer estos trabajos cada vez que realizan sus mingas. Por eso las sociedades procuran siempre tener por lo menos algunas socias en su grupo. En los trabajos más pesados (talar la chacra, cortar leña para hacer carbón) ellas no participan. Si un socio decide hacer estos trabajos las mujeres que no están encargadas en las tareas de convidar o cocinar tienen que mandar un hombre, familiar o contratado,

de remplazo. Por otro lado hay varios ejemplos de mujeres cuyos maridos fallecieron pero que siguen haciendo el trabajo de campo participando en una sociedad agrícola. Con las mingas de las sociedades, entonces, pueden hacer sus propias chacras sin tener que hacer gastos altos en contratación de personal.

Hombre y mujer de una pareja pueden ser miembros de la misma sociedad. Ambos son considerados como socios independientes con los mismos derechos. Tienen la misma obligación de participar en todos los trabajos pero también cada uno tiene el derecho de una minga en cada ciclo. El caso de que una pareja participe en un grupo es frecuente. Se encuentran casos, aunque son menos frecuentes, en los cuales el hombre y la mujer participan en diferentes sociedades. En un caso así los trabajos de ellos no son coordinados y cada uno tiene su propio programa. Una pareja que participa en una sociedad puede ahorrar energía y gastos en la preparación de sus dos mingas del mismo ciclo cuando las hacen en dos fechas seguidas de trabajo. Cuando una pareja forma parte de dos sociedades, puede planificar una minga grande en la que participan los dos grupos a la vez, lo cual da como resultado un menor gasto en su preparación.

Conocemos solamente un caso de un agricultor que participa en dos sociedades agrícolas a la vez Santa Rosa y Sin Nombre. Esta doble participación implica una obligación de trabajar en mingas cinco días por semana. En días que coinciden dos mingas él tiene que mandar un remplazo a una de ellas y así obligatoriamente hacer un gasto para poder cumplir sus deberes. Dicho agricultor, de igual manera, organiza a veces mingas en las que participan los dos grupos, lo que le permite realizar una tarea grande.

En diciembre de 1984 la cantidad de socios de las diferentes sociedades variaba entre 10 y 18. El total de agricultores que trabajaban en grupos organizados fue 85, o sea un promedio de 14.3 por grupo. La cantidad mayor de miembros de alguna sociedad en toda su historia fue 22. Del primer grupo de hombres que fundó Auxilios Mutuos, solamente uno era todavía socio en diciembre de 1984 (en 1985 murió). El número más grande de socios que salió de una sociedad en un año fue 9 y 9 fue también el mayor número de personas que entró en una

de ellas (los dos casos Mixta Campesinos, 1982). El promedio de personas que salen en un año de una sociedad es 2.7 y el promedio de los que entran es de 2.6.

Es muy común cambiar de una sociedad a otra. Son varios los nombres de agricultores que vimos aparecer en listas de tres diferentes grupos en diferentes épocas. Se sale por voluntad propia o expulsión debido a mala conducta. El record lo lleva Santa Rosa que expulsó seis socios en siete años. Algunos de ellos entraron nuevamente como miembros de otras sociedades.

Las mingas

Las mingas de las sociedades agrícolas de Tamshiyacu son diferentes a las tradicionales, descritas líneas arriba. En un día de trabajo los socios se reúnen poco antes del comienzo de la obra en un tambo cerca del sitio donde será realizada. No reciben comida antes de empezar pero sí masato en la cantidad que deseen. El trabajo empieza a una hora fija, 8.30 a.m. en la mayoría de los casos, y sigue hasta medio día. Luego hay un descanso de una hora, en la que los participantes de la minga reciben almuerzo. Durante éste el secretario toma lista de presencia. Muchas veces se discuten asuntos corrientes de la sociedad. Después del descanso el trabajo sigue hasta las cuatro de la tarde. Una vez terminado los participantes de la minga pueden permanecer reunidos para terminar el masato o regresar inmediatamente a sus casas. Después del trabajo no reciben otra comida. Durante la minga una o dos *convidadoras* sirven masato a los participantes y una o dos mujeres preparan la comida en el tambo donde se reunieron en la mañana. El masato y la comida corren por cuenta del socio de turno.

Organizar una minga exige una preparación de varios días y un gasto considerable. Dos o tres días antes se debe cosechar una cantidad de yuca o comprarla si el agricultor en ese momento no la tiene. El mismo tiempo se prepara el masato. La cosecha de yuca y la preparación de masato exige un día de trabajo entre dos personas (de Jong, 1985). Ya antes, o muy temprano el mismo día de la minga, el agricultor debe llevar todos los útiles que necesita desde su casa al sitio de trabajo y además debe cortar una cantidad de leña que dure todo el día.

En el sistema tradicional una de las limitaciones para organizar una minga puede ser la escasez de mitayo. Si no es posible encontrar pescado en el río o cazar animales en el monte no se realiza el trabajo. En el sistema de las sociedades el agricultor no tiene la libertad de organizar su minga recién cuando ha tenido suerte en la pesca o caza, porque los días de trabajo son programados con anticipación. Muchos agricultores se van de caza o pesca un día o una noche antes de su turno. Pero cuando no logran traer nada no les queda otra solución que comprar pescado o carne. La participación entonces en una sociedad agrícola implica que un agricultor debe disponer de un mínimo de dinero durante casi todo el año.

Si un socio tiene insuficientes recursos cuando le toca su turno para la minga, existe la posibilidad de solicitar un préstamo de los fondos de la sociedad (de este asunto trataremos luego). Además se puede vender el derecho de su minga a otro socio del mismo grupo. El comprador de la minga paga por cada socio el sueldo de un jornal corriente (que es el sueldo mínimo vital menos una suma por la comida; véase de Jong, 1985). Los demás socios están obligados a ir a trabajar en la minga comprada como si fuera la del socio que la vendió.

A pesar que una gran cantidad de trabajos son realizados en las mingas de las sociedades agrícolas, hay algunos que ocurren con mayor frecuencia. En el Cuadro 2 mencionamos las actividades principales de cuatro grupos.

Cuadro 2: Frecuencia de las actividades principales (%) de cuatro sociedades agrícolas de Tamshiyacu

	Aux. Mut.	Mixt. Camp.	Santa Rosa	Sin Nombre
Desyerbo umarí	32.5	39.4	59.1	26.7
Tala bosque	17.6	26.5	27.3	33.3
Desyerbo chacra	23.5	22.8	13.6	33.3
Cortar leña	23.5	2.1	0	0
Otras	5.7	6.4	0	0

El trabajo más frecuentemente realizado por las cuatro sociedades estudiadas es el desyerbo de plantaciones de umarí, seguido por tala de bosque para hacer chacra, desyerbo de chacras, cortar leña para hacer carbón y otras. Solamente una sociedad tenía una alta frecuencia en la actividad de cortar leña para la preparación de car-



bón, que es otra tarea a la que se dedican los agricultores de Tamshiyacu para obtener ingresos (Padoch et al. 1985). Según informantes, la sociedad Triunfo también dedica muchas de sus mingas a esta tarea. Otras actividades ocurren con poca frecuencia.

Los datos presentados muestran que las actividades que se realiza en los

trabajos de las sociedades agrícolas no son diferentes en principio a las de la minga tradicional. Las más frecuentes son aquellas que son pesadas o aburridas, que exigen mucha mano de obra y que deben de ser hechas en poco tiempo.

Las sociedades agrícolas de Tamshiyacu realizan sus mingas de manera continua. Sólo en algunas ocasiones son interrumpidas. En la época de la cosecha mayor del umarí (febrero-abril) las sociedades agrícolas paralizan sus labores durante dos o tres meses. En esta época los agricultores de Tamshiyacu, están ocupados todos los días recogiendo el fruto y no tienen tiempo para el trabajo en las mingas. Incidentalmente entre dos ciclos, o durante un mismo ciclo poco antes de algún día de fiesta, una o más mingas pueden ser

postergados hasta la siguiente fecha de trabajo. La razón de estas interrupciones es para dar oportunidad a los socios de dedicarse a las preparaciones necesarias del evento próximo. Además miembros individuales pueden pedir un descanso por uno o más turnos sin perder su derecho de socio. Son solicitados por motivo de salud, viajes u otras obligaciones temporales que exigen mucho tiempo.

Un socio que no puede participar en una minga en algún momento puede mandar otra persona en su reemplazo para así cumplir sus deberes con la sociedad. Esta persona avisa, cuando se toma lista al medio día, a quién representa. Es una costumbre en todas las sociedades y todos los socios hacen uso de esta posibilidad de vez en cuando. Además ya hemos visto antes que es la única forma como las mujeres pueden cumplir sus deberes en actividades en las que no pueden participar. Es tan común que en el estatuto de Auxilios Mutuos se establecen los derechos de un reemplazante en caso de accidente. La sociedad se declara sin responsabilidad y los gastos corren por cuenta de la persona a quien reemplaza.

La ausencia en una minga de un socio puede ser tratada de diferentes maneras. El socio faltante puede cumplir su deber en un día particular después de un acuerdo con el socio perjudicado. Si no llegan a un acuerdo el último no participará en la siguiente minga del faltante. En la lista de asistencia se anota entonces *en parche*. Esta es considerada una solución que va contra los principios de las sociedades agrícolas. Ausencias repetidas en las mingas pueden ser castigadas con la expulsión del socio.

El manejo de fondos

Los agricultores que participan en las sociedades agrícolas se han organizado con el objetivo de ayudarse mutuamente en los trabajos de campo. En el transcurso del tiempo la cooperación entre los socios se ha extendido más allá del fin original. Un servicio muy importante que brindan actualmente las sociedades agrícolas de Tamsiyacu a sus miembros, es la ayuda financiera para diferentes casos de emergencia. Por eso manejan pequeños fondos que son obtenidos principalmente con un sistema de ahorro muy particular, que luego explicaremos.

La ayuda financiera puede ser soli-

citada para casos de enfermedad, muerte o accidente del socio o uno de sus familiares cercanos. El monto de la ayuda es variable según el caso. Al respecto el artículo No. 14 del estatuto de Auxilios Mutuos dice:

"Si el socio adolece en el seno del trabajo la sociedad se responsabiliza del caso. Caso de enfermarse o accidentarse en caso afuera será remunerado el 50% de gastos de medicina."(1)

También es común en otras sociedades poner un límite al monto de asistencia, especialmente para la compra de medicinas. Esto es muchas veces tema de discusión en las sesiones de los grupos. La ayuda para familiares de los socios siempre es menor que para ellos mismos.

Otro uso que pueden hacer los socios de los fondos de su institución es el servicio de pequeños préstamos cuando éstos necesitan dinero. El estatuto de Auxilios Mutuos dice en el artículo 15:

"E. socio que carece de recursos cuando le toca su turno tiene derecho de solicitar un préstamo a la sociedad para su trabajo y su devuelto con plazo de 10 días."(2)

A pesar de que el estatuto establece solamente préstamos para la preparación de una minga también son solicitados para otros fines. Además el tiempo del préstamo es en la práctica hasta un mes. La importancia de este servicio se demuestra en el acta de sesión que tuvo Mixta Campesinos el 16 de junio 1984. En esta reunión el tesorero dio cuenta del estado de la caja. Del total de I/. 251 una suma de I/. 135.50 fue prestada a siete socios.

Es importante notar que por medio de los préstamos las sociedades agrícolas han desarrollado un mecanismo que asegura su existencia. La base de estos grupos de trabajo permanentes es la minga. Para organizarla un socio siempre necesita una pequeña cantidad de dinero. Si en un momento no la tiene, puede recurrir a su institución por ayuda para organizar la minga. Entonces el

funcionamiento del grupo no será afectado.

La cantidad de dinero que puede haber en caja en las sociedades agrícolas es muy variable. En el Cuadro 3 presentamos como ilustración los montos mínimos y máximos en los años 1982-1984 de las sociedades Auxilios Mutuos y Mixta Campesinos.

Los sistemas de ahorros

Para obtener fondos las sociedades agrícolas aplican diferentes métodos. Primeramente los socios pagan una mensualidad a la caja de su grupo. En diciembre de 1984 Auxilios Mutuos y Mixta Campesinos cobraban I/. 1.00 mensual a sus socios. Una segunda forma de obtener dinero son los contratos que una sociedad puede suscribir con terceros. El pago puede ser una cantidad global por una obra previamente acordada o el sueldo de un jornal por cada socio participante. La sociedad Auxilios Mutuos organiza además fiestas de beneficio con frecuencia irregular. Solamente esta agrupación dispone de suficiente capital para poder hacer las inversiones grandes que necesita un tal evento. Los ingresos entonces pueden ser altos. Por ejemplo, en enero 1985, Auxilios Mutuos obtuvo un ingreso líquido de I/. 1,700.00 con un baile.

La forma más importante de obtener fondos es por medio del sistema de los turnos de ahorros. Las sociedades distinguen diferentes ciclos de mingas. De acuerdo a en qué ciclo esté la minga, el socio de turno debe abonar una suma de dinero a la caja de la sociedad. Cinco de los seis grupos tenían tres diferentes ciclos en diciembre 1984. El primer ciclo, llamado turno de vuelta no supone una contribución obligatoria. Mientras que en el segundo y tercer ciclo, llamados turno de ahorro y turno de solicitud, el socio que organiza su minga tiene que aportar una suma fija a la caja de la sociedad después de haberla terminado. El monto

Cuadro 3: Estado de caja de dos sociedades agrícolas en los años 1982-1984 (Intis)

Año	Auxilios Mutuos		Mixta Campesinos	
	mínimo	máximo	mínimo	máximo
1982	51.00	83.63	7	33.00
1983	22.23	222.98	30.50	116.00
1984	102.2	2,452.00	86.50	251.00

puede ser una suma total o puede calcularse según la cantidad de socios participantes. En el Cuadro 4 mencionamos los montos por los diferentes turnos de cinco sociedades.

Es obligación de cada socio organizar una minga en cada ciclo. Precisamente en los turnos de ahorro y solicitud es donde a un socio le pueden faltar los recursos para organizar la minga y pagar sus abonos obligatorios. Entonces tiene que solicitar un préstamo o vender su derecho de minga. Los ciclos pueden ser seguidos uno tras otro o simultáneamente, según la sociedad.

Desde mediados de 1986 la sociedad Mixta Campesinos ha aumentado un turno extra de 1/. 2.00 que debe ser pagado por el socio que organiza la minga. Además esta agrupación actualmente también ha puesto como regla la obligación de aceptar una minga solicitada por un socio, quien pagará el sueldo del jornal con comida. Los trabajos solicitados por terceros son aceptados cuando lo permite el programa del grupo.

Las sociedades agrícolas en el futuro

Es difícil tratar de evaluar la racionalidad de las sociedades agrícolas de Tamshiyacu. Las opiniones de los agricultores son variadas. Algunos, por supuesto no participantes, piensan que el sistema es muy poco eficaz y que uno obtiene poco rendimiento de sus inversiones. Los miembros de las diferentes sociedades tampoco son muy claros en sus ideas sobre el por qué trabajar en grupo. Manifiestan que se avanza más rápido en el trabajo, que se han acostumbrado o que así les gusta trabajar.

No hay aumento de mano de obra cuando un agricultor participa en una sociedad porque los días de trabajo recibidos son devueltos en otra oportunidad. El promedio de tiempo trabajado en un día de minga no es significativamente diferente del promedio de lo que dedica un agricultor a la chacra cuando está solo (de Jong, 1985). La ventaja principal es la posibilidad de concentrar, mano de obra. Como muestran las cifras de la frecuencia de las actividades principales, las mingas son dedicadas principalmente a los trabajos que requieren mucha mano de obra, y que se deben hacer en un tiempo mínimo. Por otro lado hay sin duda

un efecto psicológico de trabajar en grupo que pudiera tal vez aumentar el rendimiento de trabajo de personas individuales. Sería necesario hacer un estudio más detallado para evaluar el efecto material de la participación en una sociedad agrícola.

Una ventaja muy importante que obtienen los agricultores de sus colaboraciones en grupo es el derecho de la asistencia financiera para diferentes casos. La colaboración, entonces, es beneficiosa en otros aspectos aparte de las actividades agrícolas. Nunca hemos visto que una persona entre en una sociedad sólo por razones económicas. Pero sí es cierto que la participación en sociedades agrícolas permite que personas de edad avanzada o mujeres solas, que no serían capaces de hacer todos los trabajos que implica la agricultura tal como la practican los tamshiyacuinos, puedan realizar sus actividades de subsistencia.

La historia de las sociedades agrícolas de Tamshiyacu es relativamente reciente, ya que a pesar que la primera se formó en 1937, las demás han sido fundadas solamente a partir de 1970. A pesar de que siete sociedades han terminado después de haber funcionado poco tiempo, el hecho de que varias sigan existiendo durante muchos años, y de que un buen número de agricultores, aún cuando cambie de grupo con frecuencia, prefiera trabajar según este sistema, muestra que las sociedades agrícolas son una forma de cooperación entre agricultores que pudiera establecerse y difundirse más. Además en el mismo Tamshiyacu hay dos ejemplos de sociedades agrícolas que iniciaron proyectos de producción comercial colectiva, que pudiera ser una actividad a la que se dedicaran como un incentivo de la producción agrícola.

Un grupo de socios de la Túpac Amaru inició, en 1981, un proyecto llamado *el futuro*, en el cual trataban de iniciar un sistema agrícola complejo con chacras, cría de chanchos y ganado, y piscicultura. Los participantes dedicaban un día de los tres por semana destinados a mingas al trabajo del proyecto. Desafortunadamente, a causa de desacuerdos y fraudes, los resultados han sido mínimos. El segundo ejemplo es de un proyecto similar que recién está iniciando Mixta Campesinos. A una hora y media de camino de Tamshiyacu, donde se encuentran suelos más fértiles que en los alrededores

del pueblo, los socios piensan hacer una chacra de cinco hectáreas, sembrando arroz y plátano, para después, poco a poco, convertirla en pastizal. Han solicitado un préstamo de 1/. 200,000 para iniciar la obra.

Creemos que proyectos como éstos pueden resultar positivos, puesto que hay las facilidades necesarias. En primera instancia, debe asegurarse el servicio de préstamos bajo condiciones razonables. Además debería mejorar la asistencia técnica de las instituciones estatales respectivas, con especialistas que tienen experiencias en el campo de la cooperación para producción agrícola. Es necesario que los diferentes organismos estatales responsables del desarrollo rural, tomen en cuenta los mismos organismos estatales responsables del desarrollo rural, tomen en cuenta la organización del trabajo que existe en la amazonía peruana y el potencial que ésta significa para los productores.

(*) Wil de Jong, ingeniero forestal de nacionalidad holandesa, actualmente trabaja con el Jardín Botánico de Nueva York en una investigación sobre sistemas agroforestales tradicionales en la zona del Ucayali.

BIBLIOGRAFIA

- Hiraoka, M. (1985): "Floodplain farming in the Peruvian Amazon".
 Jong, W. de (1985): *Estudio del sistema de producción de umarí en la localidad de Tamshiyacu*: Informe final. CIPA - Iquitos.
 Padoch, C. (1984) "The economic importance and marketing of forest and fallow product. En: *Indigenous agroforestry in the northeast Peruvian Amazon*. Project report. Madison.
 Padoch, C., J. Chota Inuma, W. de Jong; J. (1985): "Amazonia agroforestry: A market-oriented system in Peru". *Agroforestry Systems* 3.
 Padoch, C; W. de Jong (1986): Traditional agroforestry practices of native and peasant farmers of the lowland Peruvian Amazon. (Por publicarse).
 San Román, J. (1975) *Perfiles históricos de la Amazonía Peruana*. Lima.
 Wagley, C. (1953): *Amazon Town: A study of man in the tropics*. New York.

La Cooperativa Forestal Yanasha: Una alternativa autogestionaria de desarrollo indígena.

Thomas Moore

Los promotores de desarrollo rural siempre han planteado modelos que reflejan los intereses de su grupo social dentro de determinada coyuntura histórica y sin reflejar mucho, si en algo, los intereses propios de la población autóctona de la zona del proyecto. Si se los ha considerado ha sido desde su propio punto de vista sin tomar en cuenta el punto de vista de la población afectada.

Es así que los misioneros franciscanos que llegaron a la Selva Central hace unos 350 años con el propósito de salvar almas para el Dios cristiano, en la práctica respondían a los intereses político-económicos de las élites de la sociedad española colonial y dieron inicio a la "conquista" de la selva con desastrosos resultados-despoblación masiva debido a las epidemias que introdujeron los europeos (Denevan, 1976), dislocaciones territoriales y la extracción y depredación de recursos naturales en beneficio de la metrópoli pero en desmedro de la población indígena (Werlich, 1968; Santos, 1980).

Igualmente, la colonización intensiva que se inicia en la Selva Central en la época republicana, sobre todo durante los gobiernos de Ramón Castilla, continuó e intensificó este proceso de despojo y fragmentación territorial de la etnia Yanasha², dando fin a un período de recuperación y revitalización étnica que los Yanasha y Asháninka lograron con la rebelión encabezada por Juan Santos Atahualpa, en 1742 (Werlich, 1968; Santos, 1980). Los Yanasha fueron desalojados del valle de Chanchamayo por la Peruvian Corporation y algunos se quedaron en reducidos lotes en la zona de Cerro de la

Sal y la que ahora es Villa Rica, mientras otros se incorporaron como fuerza de trabajo en las haciendas de los colonos europeos en las zonas de Pozuzo y del Palcazú. Este proceso se intensificó en el Palcazú con el ciclo de extracción de goma y ha pasado por varios otros ciclos con el café, en la parte alta, la ganadería de vacunos y, temporalmente, la exploración para el petróleo por la Cerro de Pasco Corporación (Manrique, 1982; Barclay y Santos, 1980).

Orígenes del Proyecto y de la Cooperativa

Esta misma ideología de "conquista" —despojo y fragmentación territorial para los indígenas— se manifiesta en la orientación inicial del Proyecto Especial Pichis-Palcazu. En 1980, el entonces presidente Belaúnde declaró que la zona del Proyecto sería un "gran eje de colonización" y de carreteras que darían acceso a "inmensas áreas que... podrían abastecer a todo el Perú" de carne (*El Comercio*, 1980a, 1980b). No se preocupó por las Comunidades Nativas de la zona, aunque muchas de ellas aún carecían de títulos de propiedad de sus tierras, seis años después de la promulgación del D.L. 20653, Ley de Comunidades Nativas.

Felizmente, estas actitudes han venido cambiando. En respuesta a un polémico debate sobre el Proyecto y su impacto sobre tanto los indígenas como el medio ambiente, se realizaron rigurosos estudios y análisis científicos sobre el posible impacto de tal Proyecto (JRB, 1981). Cuando, finalmente, se definió el programa para el Palcazu quedó como un proyecto "para

desarrollar los recursos del valle de una manera que garantizara la productividad sostenida a largo plazo" y para "diseñar y ensayar una tecnología acertada para otras áreas similares"... (CSRM, 1982).

Ya se conocía el frágil carácter del medio ambiente y su mayor potencial para el desarrollo forestal antes que agropecuario (ONERN, 1970; 1982; Brack, 1981; Hartshorn, 1981; Tosi, 1981); se había analizado las "relaciones de poder, de tenencia de tierras y la utilización de los recursos naturales en el valle del Palcazu" (Miller y Martínez, 1981) y se había considerado, defensivamente, algunas necesidades e intereses de los Yanasha, sobre todo en la consolidación de su base territorial y de otros recursos naturales con actividades de demarcación territorial, titulación reservación de áreas de protección, además del manejo de los recursos a consolidarse y de salud (Smith, 1981b).

En este contexto se planteó el sistema de manejo integral de bosques naturales con rendimiento sostenido (CCT, 1982) que ahora se viene plasmando en la Cooperativa Forestal Yanasha Ltda., con sede central en la Comunidad Nativa Shiringamazu. Pero, todavía la orientación principal era mayormente de ofrecer una alternativa al sistema de extracción selectiva de los recursos, y sobre todo, a la transformación de bosques en pastizales, que conlleva la pérdida de grandes extensiones de bosque. No se consideraba todavía las necesidades e intereses de los pobladores más allá de la conservación de sus recursos naturales y del posible aumento de ingresos monetarios que el nuevo sistema les significaría, no obstante la intención desde el inicio de que la empresa que habría de formarse sería cooperativa.

1. Este artículo es una ligera modificación de una exposición presentada en Iscozacán, Pasco, en el Seminario Taller de Cooperación Amazónica en Silvicultura y Manejo de Bosques Tropicales, realizado, bajo auspicio de INADE, IIAP y Relaciones Exteriores, del 3 al 21 de agosto de 1987. Thomas Moore, antropólogo y miembro de COPAL, es el fundador y Director del Centro Eori de Investigación y Promoción Regional, con sede en Puerto Maldonado, y, actualmente, Asesor Social en el Programa de Desarrollo Rural Palcazu, Proyecto Especial Pichis-Palcazu.

El Plan de Manejo Forestal

El Plan de Manejo Forestal que orienta las actividades de la Cooperativa Forestal Yanasha recoge los planteamientos de Tosi, Hartshorn y sus colegas del Centro Científico Tropical (CCT, 1982) para el aprovechamiento integral y sostenido de los recursos forestales en el Valle del Palcazu, en contraste con la extracción selectiva de maderas valiosas que ha venido siendo el sistema más utilizado en el aprovechamiento tradicional del bosque tropical amazónico.

Tiene la ventaja de aprovechar todo el material leñoso del área de bosque trabajado, sin desperdiciar la madera de menos valor comercial, transformándola en vez de quemarla o dejarla podrir. Además este aprovechamiento integral permite que el mismo bosque se reproduzca en toda su variedad y combinación de especies, dando origen a la formación natural de bosque nuevo en el mismo sitio que puede ser aprovechado nuevamente una vez que alcanza la madurez necesaria.

Se trata de la tala completa de fajas de 30 m de ancho y hasta 250 m de largo, reproduciendo así los claros que ocurren en la naturaleza cuando cae un árbol grande y que dan lugar a la regeneración natural del bosque. En estas fajas no quedan ni árboles ni arbustos que bloqueen el acceso a la luz del sol, la lluvia y demás elementos que favorecen el desarrollo natural del bosque. Pero se aprovechan las hojas y ramitas menudas como abono y protección contra la erosión.

Estas fajas, después de ser aprovechadas, requieren de la vigilancia comunal a través de 40 años, sin permitir que nadie las estorbe durante este tiempo, para que al final puedan ser aprovechadas nuevamente, con igual o mayor rentabilidad. Durante este lapso se trabajan fajas en otras áreas del bloque de producción.

La madera aserrable en cada faja es procesada en la planta de aserrío de la Cooperativa, de manera algo más mecanizada pero similar al sistema de aserrío generalmente utilizado en la selva central. Pero la mayor cantidad de madera utilizada de las fajas es aprovechada en forma de postes que son preservados con sales químicas en la planta "Pres-Cap" donde se inyectan los preservantes bajo presión hidráulica a través de capuchones diseñados para este fin.

Además, se transforman los desechos de los aserraderos y de la planta "Pres-Cap" en carbón que también se comercializa. Asimismo, las orquídeas y varias resinas con valor comercial son recolectadas y aprovechadas comercialmente.

De todo este proceso, lo más potencialmente rentable es la producción de postes preservados en la planta "Pres-Cap" ya que existe un importante mercado para el producto y la producción nacional es mínima y de baja calidad. Sin embargo, este proceso acarrea un elemento de peligro en cuanto las sales preservantes —una mezcla de cobre, cromo y arsénico (CCA)— son altamente tóxicas.

Tomando en cuenta este peligro, en el diseño de la planta y en la capacitación en el manejo de los químicos, se ha hecho especial hincapié en los controles y medidas de seguridad para no permitir el contacto físico de los socios trabajadores con los preservantes y para garantizar el reciclaje total de ellos, de manera que no permita su filtración hacia los suelos, aguas y otros elementos del medio ambiente.

La infraestructura de este sistema está todavía en proceso de implementación. Su puesta en marcha está programado para fines de 1987. En ese momento se entrará en producción integral y comercial bajo el Plan de Manejo Forestal descrito aquí. A continuación trataremos los aspectos socio-culturales de esta novedosa empresa que es la Cooperativa Forestal Yanasha.

La Perspectiva Autogestionaria

Recién en 1985, se logró una reorientación del programa de desarrollo social en el PDR Palcazu. Donde antes, "desarrollo social" significaba promesas y —raras veces, construcción de aulas y postas sanitarias— ahora se asumía la filosofía de que, "si un hombre tiene hambre, es mejor enseñarle a pescar que regarle pescado". El nuevo enfoque del programa social, entonces, llegó a ser la promoción de empresas autogestionarias y la capacitación técnica de sus integrantes. La pieza central de esta estrategia fue la Cooperativa Forestal Yanasha, la empresa que se venía organizando para implementar el plan de manejo forestal diseñado por Tosi y sus colegas del Centro Científico Tropical para el PDR Palcazú.

Los otros esfuerzos de desarrollo de

empresas autogestionarias se dirigieron al Fondo Rotativo de Medicinas, las bodegas comunales en las Comunidades Nativas, la Asociación Bilingüe Bicultural Yanasha, varias empresas ganaderas comunales, y ahora Agro-Yanasha.

En uno de los análisis críticos de la orientación inicial del Proyecto para el Palcazú, Smith (1983) planteó el desarrollo autónomo que él describió en relación al control del territorio étnico y un sólido sentimiento de identidad cultural.

En su definición de la autogestión, Colombres (1977) explica que "no significa aislamiento ni autosuficiencia, sino una participación en el poder y una interrelación dialéctica con la totalidad societal..." Es, entonces, "una estrategia de sobrevivencia que persigue un trato más igualitario" y se expresa "en el fortalecimiento de las comunidades locales, en las cooperativas, sindicatos, ligas agrarias, asociaciones, consejos, federaciones, confederaciones y alianzas diversas en otros sectores y pueblos..." (p. 28). Colombres destacó la importancia de la "consolidación del poder comunal para recuperar parte del terreno cedido a los factores exógenos para que la autogestión conduzca a un "autodesarrollo evolutivo" (p. 29).

Cuando hablamos de consolidar los recursos y el poder comunal y de lograr el autodesarrollo evolutivo, estamos hablando necesariamente de romper estructuras de dependencia en relación con la sociedad externa. Y cuando consideramos el sólido sentimiento de identidad cultural tenemos que tomar en cuenta que históricamente esta "recuperación del terreno" se logró —tanto física como metafóricamente— con la rebelión de Juan Santos Atahualpa y la expulsión de los franciscanos. Debemos igualmente reconocer que ahora, a través de los Congresos Amuesha —a partir de 1969, reorganizado en la FECONAYA, en 1981—, y sus diversas actividades como Yanasha, los Yanasha han venido recuperando mucho de este sentimiento de identidad cultural.

A continuación, analizaremos lo que consideramos los elementos principales del proceso de desarrollo autónomo y autogestionario para los Yanasha del Palcazu, dirigiéndonos a las siguientes preguntas: ¿Quiénes son los Yanasha? ¿Cuáles son sus necesidades

e intereses? ¿Cuáles recursos controlan y cuáles necesitan consolidar? ¿Cuál es el papel del Proyecto Especial Pichis Palcazu y, especialmente, la Cooperativa Forestal Yanasha en este proceso? ¿En qué medida se ha acertado y contribuido al desarrollo autogestionario con la Cooperativa Forestal? ¿Cuáles son las modificaciones y actividades adicionales que se puede recomendar para fortalecer la empresa y asegurar su carácter autogestionario, así como la sólida identificación de los Yanasha con ella?

Las Consideraciones Etnológicas

La primera pregunta ¿Quiénes son los Yanasha? es la central y sobre las respuestas a ella se tiene que orientar las respuestas a las otras preguntas.

Los grandes amautas de la realidad socio-económico del Perú no tomaron en cuenta los indígenas de la selva amazónica, debido a la poca importancia económica que tenía la región para el resto del país cuando ellos escribían, después del desplome del ciclo de extracción de gomas. Mariátegui (1943) al definir el problema del indio como problema de tierras no captó la importancia para los selvícolas de los otros recursos naturales —bosques, aguas, fauna, minerales, etc.— dentro de su territorio étnico, porque se fijaba en los indígenas de la sierra andina. Igualmente, Haya de la Torre (1972) cuando se refería a "Indo-América" asumía estructuras agrarias andinas.

El estudio etnológico serio de los indígenas de la Selva Central se inicia recién en la década de los '60 del presente siglo con el trabajo de Stéfano Varese sobre los Asháninka (1968). Entre los Yanasha se inicia con el trabajo de Smith (1969, 1970, 1972, 1974a, 1974b, 1975, 1981c, 1977, 1983a, 1983b, 1985), seguido por Barclay y Santos (1980), Santos (1980, 1983, 1984, 1986a, 1986b) y Barclay (1980, 1985b), y ahora, en asociación con el Proyecto del Palcazu, los aportes de Stocks (1985) y Barclay (1985a). A estos investigadores debo mucho del contenido de mis respuestas a la pregunta ¿Quiénes son los Yanasha?, complementando por los aportes valiosos de los mismos Yanasha y de mis observaciones entre ellos.

En lo económico, los Yanasha siempre se han defendido con la agricultura de tala y quema con el cultivo asociado

de numerosas especies vegetales, de manera especialmente apropiada para el frágil medio ambiente que habitan³. Combinan estas actividades con las de caza, pesca, recolección de frutos silvestres y la crianza de animales menores. Lo importante aquí no es la tecnología, que puede modificarse y tal vez mejorarse, sino la combinación de actividades de manera integral y compensatoria.

Si esta adaptación apropiada a su medio ambiente va a sobrevivir, es imprescindible que los Yanasha consoliden su control sobre todos los recursos naturales dentro de su territorio étnico. No sólo las tierras, sino también los bosques, las aguas, los minerales, la atmósfera, etc. La titulación de las tierras de las Comunidades Nativas del valle del Palcazu —tarea que terminará pronto con la titulación de Enock/Flor de un Dña— otorga la propiedad sobre pequeñas extensiones de tierras, ya insuficientes para sostener la población Yanasha actual y futura por mucho tiempo (Smith, 1981a; 1983)⁴ si no se encuentra tecnología nueva capaz de aprovechar los limitados recursos de manera más eficiente y sostenida. La tenencia de los bosques es solamente bajo contratos de cesión en uso, y las comunidades activas siguen sujetas a la usurpación legalmente autorizada de sus aguas, minerales, espacio aéreo, etc.

Además, como todas las poblaciones anteriormente marginadas y ahora en proceso de articulación con el mercado capitalista, se han creado muchas nuevas necesidades que sólo pueden satisfacerse con excedentes de producción que les proporcionan el dinero para adquirirlos en el mercado. (Colchester, 1982).

La empresa forestal contemplada en el plan de manejo forestal del Proyecto Palcazu ofrece esta posibilidad en la medida que la nueva tecnología resulte eficiente en el aprovechamiento de los recursos naturales disponibles y permita el rendimiento sostenible de esa fuente de dinero. Pero al mismo tiempo, hay que conservar y fortalecer las otras actividades productivas de los Yanasha —la agricultura, crianza de animales, pesca, recolección de frutos silvestres y caza, todo de acuerdo a un plan de manejo integral de recursos.

En el uso de su tiempo los Yanasha también trabajan de manera integral. No hay la especialización productiva

que caracteriza las sociedades occidentales y capitalistas. La división del trabajo es mayormente por edad y sexo (Barclay, 1985a). Entonces, si no se quiere destruir modelos de organización del trabajo que han resultado eficientes en el territorio Yanasha, tenemos que adaptar el nuevo modelo de empresa económica para que permita esa combinación de actividades productivas.

Los socios de la Cooperativa Forestal Yanasha no quieren y no deben proletarizarse totalmente. Entonces, los modelos de industria netamente capitalista no van a resultar aquí. Los socios de la Cooperativa Forestal Yanasha producirían también alimentos para sus familias derivados de la chacra, la pesca, la caza y la recolección y tal vez también producirían un excedente agropecuario que se podrá comercializar vía Agro Yanasha.

Al mismo tiempo asumirían tareas en la educación de sus hijos, obligaciones para con sus familias de varios tipos, faenas comunales, entre otras actividades.

Por ejemplo, en la época de hacer chacras, hay necesariamente ausentismo en la planta transformadora de madera. ¿Cómo superar esto y evitar una administración ineficiente de la Cooperativa que tendrá que competir en el mercado capitalista? Este es un problema muy difícil, pero se le debe encontrar la solución. Ahora los socios tienen que encontrar su reemplazo temporal para poder tomar licencias, pero en la medida que se vaya avanzando e intensificando el trabajo, la demanda para fuerza de trabajo también va a aumentar. Entonces, se debe anticipar la necesidad de tener disponible un número suficiente de trabajadores en reserva para reemplazar al personal de licencia y mantener el ritmo de actividad productiva de la planta con una buena programación de esta alternación de trabajadores.

De otra manera acabaremos con un equipo de trabajadores en la Cooperativa aburridos y dependientes, ya convertidos en consumidores de víveres importados. Está demás comentar que los Yanasha no demuestran ninguna inclinación a aceptar semejante situación.

En su ordenamiento social, los Yanasha se integran, no fundamentalmente por comunidades nativas, que son creaciones recientes del Estado

con la finalidad de confirmar legalmente la usurpación histórica de la mejor parte del territorio étnico y de fragmentar la población de manera más manejable (Barclay y Santos, 1980), sino en familias extensas, grupos locales y parentelas extensas que son endógamos y territoriales (Smith, 1977; Santos, 1986a; 1986b).

Próximamente, tendremos los resultados de un estudio reciente del sistema de parentesco y de organización social Yanéscha realizado por una lingüista de la Universidad de San Marcos, para comparar con los datos de Smith (1970; 1977: 70-82; 1983b) y Santos (1986a; 1986b: 393-394). Para la organización del trabajo de la Cooperativa Forestal Yanéscha funciona mejor, va a ser importante tomar en cuenta las relaciones de parentesco entre los socios que allí trabajan, lo cual los responsables de la administración de la Cooperativa ya están haciendo.

Es de suma importancia comprender que entre los Yanéscha no ha existido nunca la estratificación en clases sociales, sino que es una sociedad socio-económicamente igualitaria. En esto se distinguen no sólo de la sociedad capitalista sino también de la sociedad incaica y las formaciones sociales de campesinas que la han sucedido en la sierra andina. Los Yanéscha no son campesinos y no podemos asumir patrones socio-económico ni de valores entre ellos similares a los que caracterizan las sociedades andinas. Igualmente, las comunidades nativas no son comunidades campesinas ubicadas en la Selva.

Como en otras sociedades socio-económicamente igualitarias de la amazonía, los Yanéscha fortalecen su integración social a través del don y del aporte de servicios para otros —sean familiares, su comunidad u otros. Esta conducta le gana al Yanéscha prestigio y le permite adquirir derechos de reciprocidad que le son mucho más importantes que la posibilidad de acumular capital. El peor desprecio para el Yanéscha es que le consideren tacaño, mezquino, egoísta o individualista, negándose a compartir.

No quiero decir que los Yanéscha no acumulen capitales. Obviamente lo hacen, y con la ganadería extensiva de vacunos cada vez más, pero lo importante es que todavía lo central en su racionalidad económica y, por lo tan-

to, en su interacción social es el mantenimiento del equilibrio relativo y no la acumulación individualista de capitales.

En este sentido, las formas de cooperación social, como la Cooperativa Forestal Yanéscha responden mejor a las tradiciones y las necesidades sociales de las poblaciones indígenas de la Selva. Lo importante es que no se jerarquice de manera demasiado rígida y que la democracia interna de la cooperativa se mantenga. Quisiera insistir sobre la importancia no sólo de las asambleas ordinarias y extraordinarias periódicamente requeridas por los Estatutos de la Cooperativa, sino también, y especialmente, sobre la de las reuniones de trabajo que se realizan cada viernes por la mañana para evaluar la marcha de la cooperativa y coordinar el trabajo.

Si la Cooperativa Forestal Yanéscha va a lograr una interrelación armoniosa entre sus integrantes que pueda mantenerse, estas reuniones semanales de coordinación del trabajo deberán asumir un papel más importante que las directivas gerenciales. Esto es poco común en las cooperativas, pero es probablemente imprescindible para la Cooperativa Forestal Yanéscha, cuyos integrantes no conocen ni respetarán una estructura rígidamente jerárquica. Hasta ahora este sistema parece funcionar relativamente bien, pero es importante que no se suspendan ni trunquen estas reuniones. Además, las coordinaciones cotidianas entre la gerencia y los responsables de áreas de trabajo se caracterizan por una búsqueda de consenso informal y no reflejan un sistema de mando rígidamente vertical. Todo eso debe mantenerse si se va a consolidar la organización del trabajo según patrones que pueden funcionar en esta sociedad.

La política Yanéscha está altamente integrada con la religión tradicional. Smith (1983) la describe como una dialéctica entre la igualdad y la jerarquía, aquí hay que señalar que la jerarquización política es ideológica y psicológica pero no socio-económico. Se trata más bien de una jerarquía inestable de prestigio y no de estratificación social. Encabezando las parentelas hay un sistema de jefatura-sacerdocio de personas llamadas "Cornéscha". Siempre había varios Cornéscha al mismo tiempo en diferentes áreas geográficas del territorio Yanéscha y no uno sólo⁵.

Pero, lo importante es que el Cornéscha tenía que adquirir el máximo prestigio y poder posible a través de sus vínculos de parentesco y sus aportes hacia los otros. El Yanéscha muy generoso acababa más pobre materialmente que sus otros paisanos pero su prestigio y su poder político-religioso era mayor y tenía influencia sobre un mayor número de gente y el Cornéscha estaba en la cúpula, pero en función a los aportes de su poder, no de su acumulación. Pero, si un Cornéscha u otro Yanéscha adquiría excesivo prestigio y poder sin aportarlo debidamente surgían fracciones opositoras dentro de la Sociedad Yanéscha que le atacaban y eventualmente le destruían. Sus armas eran los chismes y la brujería.

Estos mecanismos políticos funcionaban y funcionan en todos los niveles de la sociedad Yanéscha. Entonces, tenemos que asumir que los mismos mecanismos operarían entre los socios de la Cooperativa Forestal Yanéscha. Por tanto, habrá que tener especial cuidado de que ningún gerente, asesor, responsable u otro integrante de la Cooperativa ni de los equipos de capacitación y asesoría adquiera demasiado poder y/o influencia, si se va a evitar relaciones conflictivas entre el personal. La mejor forma de evitar eso es con la máxima y más democrática planificación, coordinación y administración del trabajo posible con abierta discusión de los problemas y sus posibles soluciones, sobre todo en las reuniones semanales de coordinación del trabajo.

En lo ideológico, lo central para los Yanéscha es la educación, especialmente en la actualidad, si se considera que, primero los misioneros adventistas y del Instituto Lingüístico de Verano, y después los órganos del Ministerio de Educación, han asumido el control de las escuelas formales donde cada Yanéscha pasa los años más importantes en su formación. Si bien el contenido de esta educación formal ha sido mayormente ajena a la experiencia de los Yanéscha, su impacto alienador se ha implantado en muchos aspectos de su vida (Smith, 1981c). Para defenderse contra esta agresión ideológica, los Yanéscha han respondido, fortaleciendo su identificación con sus mitos y canciones de su educación tradicional, han organizado su Casa Cultural y la Asociación Bilingüe Bicultural Yanéscha y siguen exigiendo el control sobre un sistema de educación bilingüe e inter-

cultural.

El papel de la Cooperativa Forestal Yanেশa es en este sentido integrar, en lo posible, la capacitación técnica de sus actividades productivas industriales con el resto de su formación como Yanেশa, y en esto, el fondo para actividades de educación que recibirá aportes de las utilidades de la Cooperativa será importante, si se logra recuperar y fortalecer un sistema de educación bilingüe e intercultural efectivo.

Central a este proceso es el fortalecimiento del sólido sentimiento de su identidad cultural. Si la Cooperativa Forestal Yanেশa mantiene la mística de trabajo entusiasta que le ha caracterizado en esta etapa incipiente y consolida su organización y su capacidad productiva y de rendimiento de utilidades, el orgullo que creará entre los socios Yanেশa protagonistas también fortalecerá su identidad ya que será una muestra contundente de la capacidad, adaptabilidad y el valor de su pueblo, y será un arma potente contra las actitudes racistas de la sociedad mestiza y criolla.

Los Yanেশa consolidan su energía emocional y resuelven sus contradicciones síquicas a través de las fiestas de masato y el drama ritual que las acompaña. De especial importancia son las canciones tradicionales y la música instrumental, especialmente de carrizo (Smith, 1977). Estas manifestaciones culturales ya figuran en los eventos sociales organizados por la Cooperativa Forestal Yanেশa y deben seguir cumpliendo con esta función importante. Los ritos de iniciación de mujeres, de matrimonio y otros se mantienen con fuerza, a pesar de 350 años de agresión cultural externa. Será importante reconocer su importancia para la salud psicológica de los integrantes de la Cooperativa Forestal Yanেশa y podrán integrarse a su calendario de actividades.

Estos patrones culturales no son estáticos, sino que están en pleno proceso de evolución. Muchas de las formas tradicionales han cambiado y seguirán cambiando, pero, lo importante no es si viven en casas construidas de madera aserrada y con techo de calamina en vez de palos y techo de hojas de palmito. Ni que tomen cerveza en lugar de masato. Sino, lo importante es la posibilidad de mantener la integridad cultural sin que las estructuras básicas se rompan, como los Yanেশa han ve-

nido haciendo frente a 350 años de agresiones externas. Lo importante es que encuentren su propio camino en un proceso de autodesarrollo, manteniendo el sólido sentimiento de identidad cultural.

La organización de la Cooperativa

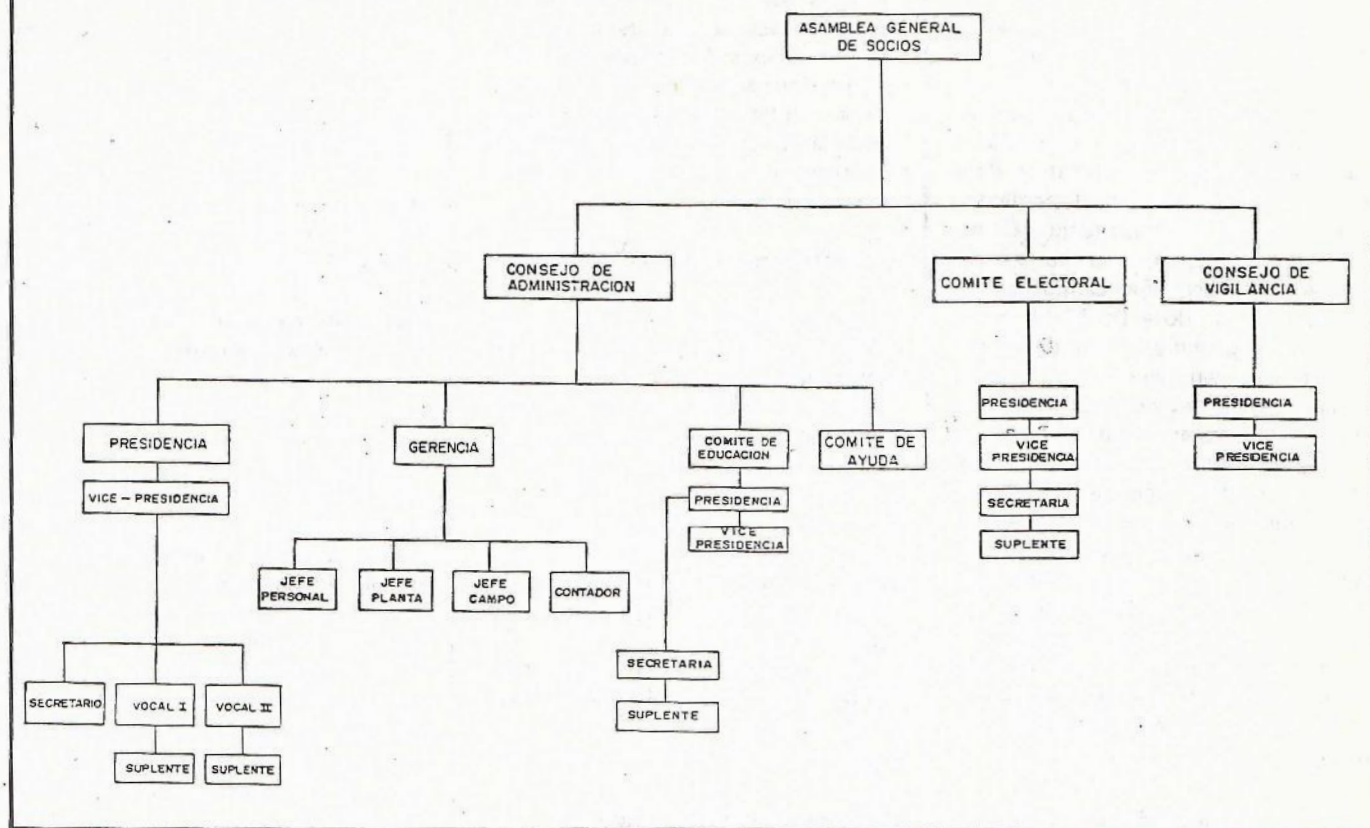
La experiencia hasta ahora ha sido bastante positiva para los Yanেশa socios de la Cooperativa. En un principio estaban bastante reacios a toda coordinación con el Proyecto Especial Pichis-Palcazu, debido a la experiencia de promesas incumplidas, las agresiones en contra de sus comunidades y sus bosques por las empresas y los trabajadores que venían construyendo la carretera de penetración hacia Iscozacán, y las invasiones a su territorio comunal por comerciantes y otros que las actividades del Proyecto Especial acarreaban. Recién, con el cambio de orientación en el programa de desarrollo social, cuando el Proyecto del Palcazu empezó a ocuparse con las tareas de

titulación de las Comunidades Nativas de Hauswald y Enock/Flor de un Día, abandonadas por el PRD Pichis, cuando se vieron avances materiales en la implementación de la infraestructura para la empresa forestal en Shiringamazu, cuando se vio el apoyo efectivo a las bodegas comunales, así como la organización de buenos programas de capacitación de promotores de salud en las comunidades nativas y de promotores comunales para las actividades de extensión agropecuaria, se logró un nivel de confianza en las posibilidades del Proyecto y se pudo avanzar con la difícil tarea de organizar la Cooperativa Forestal Yanেশa.

Se formó el comité organizador en febrero de 1986 con representantes de cinco Comunidades Nativas y de la FECONAYA. La Unidad de Desarrollo Forestal del Proyecto Palcazu proporcionó capacitación intensiva en cooperativismo y en el manejo de bosques naturales y su aprovechamiento integral. Ya en junio de 1986 se pudo aprobar los estatutos y conformar la



ORGANIGRAMA DE LA COOPERATIVA FORESTAL YANESHA - LTDA.



Cooperativa con 70 socios iniciales. Este rápido desarrollo de la empresa fue posible debido a "la participación directa de los nativos en todos los aspectos de la planificación e implementación de la empresa". (Simeone, 1986: 6; subrayado en el original). Ahora hay un total de 97 socios procedentes de cinco Comunidades Nativas (Shiringamazú, Laguna, Loma Linda, Alto Iscozacón y Buenos Aires).

El 13 de marzo de 1987, la Cooperativa Forestal Yanasha fue reconocida por el INCOOP como la primera cooperativa forestal en el Perú y, aparentemente, en toda América del Sur. En junio siguiente se logró su inscripción como tal en los Registros Públicos de Huancayo, así como su pase sanitario, licencia municipal de funcionamiento, registros comercial, industrial y patronal.

La Cooperativa también está integrada a la FECONAYA como Comité de Desarrollo Forestal, de manera que su Gerente, Manuel Lázaro, es miembro de la Junta Directiva de la FECONAYA. Esto permite que se coordi-

nen las actividades forestales en el Valle del Palcazu vía la organización gremial que agrupa a todas las comunidades nativas Yanasha y que se difunda el sistema de manejo forestal así como el cooperativismo en las comunidades nativas Yanasha más allá del Valle del Palcazu.

Los socios de la Cooperativa han tenido que aprender, no sólo las nuevas técnicas de la industria forestal y los principios del cooperativismo, sino también han tenido que organizarse con respecto a sus propias comunidades y demás comuneros, ya que han surgido una serie de celos y conflictos de interés internos en torno a la Cooperativa.

En este sentido, es significativo que el actual gerente sea comunero de la Comunidad Nativa Yarina, ubicada fuera del ámbito de la Cooperativa. Así se evitan temores de favoritismo entre las comunidades nativas integradas a ella, mientras se aprovecha la experiencia, habilidad y compromiso de este indígena que anteriormente había sido administrador de AgroYanasha.

Por otra parte, las extensiones de bosque comprometidas en la Cooperativa por las comunidades nativas integradas han sido codiciadas por algunos comuneros acostumbrados a aprovechar el bosque en forma individual y libremente para hacer sus chacras o abrir pastos. Ya se han presentado algunas dificultades de este tipo, además del desánimo en algunas comunidades por la lentitud de la puesta en marcha de la etapa productiva de la Cooperativa y por consiguiente en las utilidades que ella proporcionaría.

Para analizar y manejar a estos problemas y muchos otros, los socios de la Cooperativa, por iniciativa propia, formaron el Comité de Relaciones Sociales de la Cooperativa Forestal Yanasha (CRESCOOP), compuesto mayormente por los socios activos de la Cooperativa en cada comunidad integrada. CRESCOOP tiene la finalidad de abrir más comunicación entre las comunidades y la Cooperativa y resolver los problemas que hay entre ellas. El resultado ha sido la superación de muchos conflictos potenciales, el reclutamiento

to de 24 socios nuevos y mayores compromisos de colaboración con madera para las construcciones de parte de las comunidades.

Otro problema que ha surgido es que los socios trabajadores se han visto obligados a contratar mano de obra —generalmente familiares— para cumplir con algunas de sus labores agrícolas mientras ellos siguen trabajando y capacitándose en la Cooperativa. Para eso, necesitan dinero en el momento, y mayormente no lo han tenido. Como solución, la Cooperativa ha venido prestando las pequeñas cantidades requeridas (I/. 1,000 a I/. 3,000) y los socios las reponen a la hora de cobrar sus propinas mensuales.

Igualmente, las comunidades integradas a la Cooperativa han venido extrayendo madera de caminos, áreas agrícolas y otras fuera de los bosques de producción para que la Cooperativa construya sus locales y cumpla con algunos de sus otros compromisos. Todos estos acuerdos se han tomado de manera colectiva y por consenso en asambleas y reuniones de coordinación promovidas por la misma Cooperativa, su Gerencia o su Consejo de Administración.

se deben mayormente a los problemas administrativos y organizativos del mismo Proyecto y no de la Cooperativa. Sin embargo, les falta mucha capacitación adicional, tanto administrativa como técnica, pues están asumiendo funciones radicalmente distintas a lo anteriormente conocido y la mayoría no han tenido ni siquiera educación secundaria. Lo importante, ahora, es mantener el ánimo y brindarles el apoyo que necesitan.

Recomendaciones para el Proyecto

Las obligaciones del Proyecto, son ahora entonces, cumplir con la implementación de bienes de capital necesarios para el funcionamiento completo e integral de la empresa, y también de brindar el apoyo necesario para la capacitación adecuada. Es de suma importancia que se establezcan los derechos y obligaciones mutuos de la Cooperativa y del Proyecto con respecto a la implementación con bienes y la capacitación.

En lo que se refiere a los bienes de capital, habrá que establecer el mecanismo de transferencia de ellos a la Cooperativa. Debemos recordar, en-

del 10 por ciento de las utilidades netas durante los primeros tres años de producción debe ser formalizada en un convenio legalmente válido. Una empresa tan novedosa y tan experimental, además de riesgosa para las comunidades integrantes, no debe ser cargada con una deuda fuerte que podría llevarla al fracaso con el potencial de consecuencias ecológicas desastrosas.

En lo organizativo, el Proyecto debe continuar su apoyo en la capacitación administrativa y de cooperativismo. Y sobre todo, debe respetar y fortalecer los mecanismos de la democracia interna, como son las asambleas de los socios y las reuniones de coordinación semanales entre los trabajadores y con los representantes del Proyecto Especial.

Es de suma importancia que los responsables del Proyecto sigan orientándose por los conceptos de forestería social, tanto en la organización del trabajo de implementación material de la Cooperativa como en la capacitación de sus socios. Hay que partir de la realidad sociocultural de éstos y de sus necesidades percibidas, antes que las nociones preconcebidas o adquiridas a través de una formación técnica externa y que se prestan a la imposición vertical.

La capacitación también debe orientarse en función a las necesidades percibidas por los mismos socios de la Cooperativa en servicio, quienes deben participar en la planificación y evaluación del mismo programa de capacitación, de manera que el proceso sea de doble vía y mutuamente enriquecedor. Importantes pautas para este tipo de capacitación y/o extensión se dan en el informe de Walkinshaw (1986) sobre las actividades de extensión en el Proyecto del Palcazu.

Finalmente, al construir la carretera de penetración al Valle, el Proyecto reorientó las relaciones de asentamiento en Shiringamazu desde la ribera del río Palcazu hacia la cumbre por donde pasa la carretera. En dicha zona no hay buenas tierras agrícolas y el agua es muy escasa. La construcción de la planta de la Cooperativa provocó la nucleación de la población alrededor de ella. Las obras correspondientes a las instalaciones de agua potable, desagüe y eliminación de la basura van a ser imprescindibles si se quiere evitar serios problemas de salud.

El reto es muy grande, pero de re-

Compromisos de bosque de producción de las comunidades nativas del Valle del Palcazu actualmente bajo convenio con la Cooperativa Forestal Yanesha, Ltda.

Comunidad Nativa	Población (a) (Mayo 1987)	Extensión Territorio (Hás)	Bosque Comprometido (Hás)
Alto Iscozacín	142	2,502	100
Laguna	186	(b)	100
Loma Linda	310	(b)	300
Shiringamazu	370	2,851	1,000

(a) Según censo tomado por la Unidad de Desarrollo Social y Extensión PDR Palcazu.

(b) Laguna y Loma Linda fueron agregados por el Ministerio de Agricultura para su clasificación de tierras y titulación con una extensión territorial total de 5,980 hectáreas. Sin embargo, en su organización económica, incluso convenios con la Cooperativa, actúan independientemente.

Los socios trabajadores de la Cooperativa se han mostrado agudos observadores de todo proceso nuevo, al igual que la naturaleza. También han demostrado su capacidad de aprender rápidamente las nuevas técnicas y ahora trabajan con más eficiencia y, sobre todo, entusiasmo que los trabajadores del Proyecto destacados para su capacitación. Las deficiencias, hasta ahora

tonces, que las Comunidades integrantes de la Cooperativa, están sacrificando sus últimos recursos valiosos, sus bosques, en un experimento que ellas no solicitaron sino que les fue propuesto. Pero también hay la presunción de la transferencia de los bienes de capital a cambio de alguna compensación, y en eso los socios no deben ser defraudados. La propuesta del pago

sultar exitosa, la Cooperativa Forestal Yanesha habrá hecho una revolucionaria muestra de la posibilidad de dar el salto desde relaciones de propiedad y de trabajo igualitarias de una formación social no capitalista hasta similares relaciones de propiedad y trabajo democráticas de cooperación social, sin tener que pasar por la etapa de es-

tructuras verticales determinadas por el capitalismo dependiente. Al mismo tiempo se habrá dado inicio a una posible revolución en el manejo de bosques tropicales.

Clasificaciones de las Tierras de las Comunidades Nativas del Valle del Palcazu según capacidad de Uso (a):

Comunidad	Clasificación	Catastro (Hás)	ONERN (Hás)	Tosi (Hás)
Alto Iscozacín	A	0	150	43
	C	0	519	263
	P	1,660	0	100
	F	626	1,070	700
	X	216	753	1,396
	TOTAL		2,502	2,502
Alto Lagarto	A	0	n.d.	0
	C	1,064	n.d.	100
	P	0	n.d.	40
	F	669	n.d.	120
	X	312	n.d.	1,744
	TOTAL		2,004	
Buenos Aires	A	136	129	35
	C	1,309	1,254	366
	P	0	0	349
	F	1,093	1,080	1,620
	X	845	1,022	1,115
	TOTAL		3,258	3,485
Loma Linda-Laguna	A	110	408	0
	C	1,132	489	514
	P	167	0	200
	F	1,783	1,828	314
	X	2,788	2,988	4,685
	TOTAL		5,980	5,713
Nueva Esperanza	A	15	n.d.	n.d.
	C	607	n.d.	n.d.
	P	1,213	n.d.	n.d.
	F	1,161	n.d.	n.d.
	X	1,457	n.d.	n.d.
	TOTAL		4,452	
San Pedro de Pichanaz	A	n.d.	n.d.	0
	C	n.d.	n.d.	270
	P	n.d.	n.d.	135
	F	n.d.	n.d.	406
	X	n.d.	n.d.	5,490
	TOTAL		6,751	

NOTAS

2. Empleo la autodenominación **Yanesha'** (nuestro-pueblo conjunto) en lugar del término "Amuesha", más conocido en la literatura, porque los dirigentes contemporáneos de esta etnia me han expresado su preferencia por ella. Debo señalar, sin embargo, que gramáticamente es incorrecto que uno que no es miembro de esta etnia se exprese en primera persona plural con referencia a ellas. En tercera persona plural sería **sanesha'**. El término **Amuesha** es probablemente derivado de la misma raíz de **yanesha'**.
3. Salick (1985) encontró 80 especies vegetales cultivadas por los Yanesha en algunas zonas del Palcazu Central. De estas, 45 se asociaban en chacras y 70 (incluyendo 35 de las especies halladas en chacras) se encontraban en huertos de patio. Esta impresionante muestra incluye casi dos tercios de las 121 especies que ella enumera como descritas en la literatura etnológica para diversas etnias de la Amazonía.
4. Smith (1981a: L21) calculó que, para 1990, la única comunidad nativa en el Valle del Palcazu que tendría tierras agrícolas suficientes para cubrir sus necesidades de subsistencia sería Siete de Junio. Igualmente, sólo ésta tendría tierras suficientes para proporcionar ingresos monetarios de agricultura y ganadería (p. L25) y solamente dos comunidades nativas del Valle (Siete de Junio y Santa Rosa de Chuchurras) tendrían una base de recursos naturales suficiente para sostener a sus poblaciones si combinaran la producción forestal con la agrícola (p. L27). Pero Smith no da cifras de población exactas sino "número de familias" sin precisar qué cosa es una familia y asume un aumento anual promedio de población en 4.5%. Esta cifra, considerado alta por sus críticos en 1981, ahora resulta lo contrario. Los censos anuales tomados por la Unidad de Desarrollo Social y Extensión del PDR Palcazu documentan el 5.7% de aumento anual promedio de población en las comunidades nativas del Valle del Palcazu. Además, demuestran un ritmo de migraciones de indígenas Yanesha desde las zonas de Oxapampa y Villa Rica hacia las comunidades nativas del Valle del Palcazu que también va en aumento, debido a la presión sobre las tierras de las comunidades nativas en dichas zonas. Por tanto, ya se puede concluir que ninguna comunidad nativa del Valle del Palcazu cuenta con extensiones de tierras y bosques bajo cualquier clasificación de uso (ver Anexo IV) que le permitirán cubrir sus necesidades de subsistencia y de producción para el mercado, de manera sostenida, sin modificaciones en la tecnología de aprovechamiento de los recursos naturales presentes en su territorio comunal.
5. Smith (1983b) menciona más de 30 de estas parentelas y Santos (1986b: 395-396) detalla la asociación de 34 de ellas, cada una con su sacerdote (**cornesha'**) y su centro ceremonial.

Santa Rosa de Chuchurras	A	n.d.	60	60
	C	n.d.	864	368
	P	n.d.	0	0
	F	n.d.	1,125	1,688
	X	n.d.	116	49
TOTAL		2,126	2,165	2,165
Santa Rosa de Pichanaz	A	0	n.d.	0
	C	159	n.d.	69
	P	73	n.d.	27
	F	589	n.d.	84
	X	609	n.d.	1,200
TOTAL		1,430		1,380
Shiringamazu	A	n.d.	305	0
	C	n.d.	936	457
	P	n.d.	0	85
	F	n.d.	1,288	1,197
	X	n.d.	322	1,113
TOTAL		2,851	2,851	2,852
Siete de Junio	A	n.d.	1,232	395
	C	n.d.	4,497	1,493
	P	n.d.	0	1,580
	F	n.d.	2,373	4,390
	X	n.d.	681	924
TOTAL		8,782	8,783	8,782

(a) Las clasificaciones A (cultivo en limpio), C (cultivos permanentes), P (pastos), F (forestal) y X (protección) son las empleadas por el Ministerio de Agricultura, según el Reglamento de Clasificación de Tierras. En los estudios de ONERN (1982) y Tosi (1981) se distinguen entre F₁ y F₂, que aquí se agregan para mayor conformidad.

Los datos de "Catastro" son tomados de los expedientes de titulación de tierras de las Comunidades Nativas por el Ministerio de Agricultura, facilitados por la Unidad de Catastro y Titulación del PDR Palcazu. Las cuatro comunidades para las cuales faltan datos de clasificación fueron tituladas en 1975 y 1976, antes de que fuera obligatoria la clasificación de tierras. Donde no hay datos de clasificación en los estudios de ONERN y de Tosi, se debe a la ubicación de las respectivas comunidades fuera del área del estudio. Los datos de clasificaciones ONERN y Tosi son cómputos hechos por Smith (1981a).

REFERENCIAS

- Barclay Rey de Castro, Frederica 1980
La noción de redefinición étnica como hipótesis y perspectiva de aproximación a los grupos étnicos de la Amazonía. Análisis de un caso: el grupo Amuesha. Tesis de licenciatura en antropología, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. 1985a
Análisis de la división del trabajo y de la economía doméstica entre los Amuesha de la Selva Central. ms. PDR Palcazu, PEPP. Iscozacán.

1985b

- El nacimiento de una región: la colonia del Perené y su impacto sobre la región de la Selva Central. *Amazonía Indígena* 5 (10). Lima.
Barclay Rey de Castro, Frederica, y Santos Granero, Fernando 1980
La conformación de las comunidades Amuesha. *Amazonía Peruana* 3 (5): 43-74. Lima.
Brack Egg, Antonio 1981
Ecological evaluation of the Palcazu River Valley and Guidelines for an Environmental Conservation Program. En JRB, 1981, 2: D1-D39.

CCT 1982

Manejo para rendimiento sostenido de maderas en bosques naturales. Informe del consultor, Tr. Lucinda Tosi. San José, Costa Rica. Centro Científico Tropical.

Colchester, Marcus 1982

Amerindian development: the search for a viable means of surplus production in Amazonia. *Survival International Review* 7 (3/4): 5-16. London.

Colombes, Adolfo 1977

Prólogo. En *Hacia la Autogestión Indígena*, ed. Adolfo Colombes, pp. 7-37. Quito: Ediciones del Sol.

Copal Solidaridad con los Grupos Nativos 1981

El Proyecto Especial Pichis Palcazu y las Comunidades Nativas. *Amazonía Indígena* 1 (3). Lima.

CSRM 1982

Central Selva Resource Management Project Paper Outline. ms. PEPP/USAID.

Denevan, William Maxfield 1976

The aboriginal population of Amazonia. En *The Native Population of the Americas in 1942*, pp. 205-234. Madison: University of Wisconsin Press.

Hartshorn, Gary 1981

Forestry potential in the Palcazu Valley, Peru. En JRB, 1981 (2): G1-G16.

Haya de la Torre, Víctor Raúl 1972

El Anti-imperialismo y el APRA. Lima: Ediciones Culturales Marfil.

JRB Associates 1981

Central Selva Resources Management. 2 vols. Lima: USAID.

Manrique Castro, Manuel 1982

La Peruvian Corporation en la Selva Central del Perú. Lima: CIPA.

Mariátegui, José Carlos 1943

Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. 2a. edición. Lima: Ed. Minerva.

Miller, Charlotte I., y Martínez, Héctor 1981

An analysis of planned agricultural development in the Palcazu Valley, Peru: Power relations, Land tenure and resource utilization of natives, colonists and government workers. *Social Soundness Analysis*, Central Selva Resource Management Project.

ONERN 1970

Inventario, evaluación e integración de los recursos naturales de la zona Villa Rica-Puerto Pachitea. Lima:

1982

Inventario y Evaluación Semi-Detallada de los Recursos Naturales de la Zona del Río Palcazu. Lima.

Salick, Jan 1976

Ecological basis of Amuesha agricultural systems, Peruvian upper Amazon. ms. PEPP/ USAID.

Santos Granero, Fernando 1980

Vientos de un pueblo: síntesis histórica de la etnia Amuesha-ss. XVII-XIX. Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

1983

Origen divino y rol cultural de la coca entre los Amuesha. **Amazonía Indígena** 4 (7): 23-26. Lima.

1984a

El cantar de las almas perdidas. **Amazonía Indígena** 4 (8). Lima.

1984b

Power, ideology, and the ritual of production in lowland South America. **Man** 21 (4): 657-679. Londres.

1986a

The moral and social aspects of equality amongst the Amuesha of Central Peru. **Journal de la Societé des Americanistes** 72: 107-131. París.

1986b

The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru. Tesis doctoral en Antropología (inérita). London School of Economics and Political Science. Londres.

Simeone, Robert J. 1987

Informe Final 1986. ms. Centro Científico Tropical (TSC-107-C). Lima. PEPP/USAID.

Smith, Richard Chase 1969

La conferencia de líderes Amuesha, **Kiario**, No. 1. Lima: Centro de Investigación de Selva, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

1970

Amuesha Kinship and marriage patterns. ms. Cornell University, Ithaca.

1972

Some structural aspects of Amuesha Kinship and social organization. ms. University of Illinois, Urbana.

1974a

The Amuesha people of central Peru: their struggle to survive. IWGIA Document No. 16. Copenhagen.

1974b

Los Amuesha: una minoría amenazada. **Participación** 3 (5): Lima.

1975

Las muchachas indias son las mejores domésticas: otro aspecto de etnocidio. En **Marginación y Futuro**, pp. 43-48. Lima: SINAMOS, Unidad de Apoyo a las Comunidades Nativas.

1977

Deliverance from chaos for a song: a social and a religious interpretation of the ritual performance of Amuesha music. Tesis doctoral en antropología, Cornell University. Ann Arbor: University Microfilms International.

1979

El Proyecto Amuesha-Yanachaga. pp. 157-176. En **Etnicidad y Ecología**, ed. Alberto Chirif. Lima: CIPA.

1981a

Land, Natural Resources, and Economic Development of the Amuesha Native Communities in the Palcazu Valley. En **JRB Associates** (1981), citado, 1: B1-B7.

1981b

Palcazu Social Analysis. En **JRB Associates** (1981) citado, 2: L1-L38.

1981c

The Summer Institute of Linguistics: Ethnocide disguised as a blessing. pp. 121-132. En **Is God an American?** ed. Soren Hvalkov y Peter Aaby. Copenhagen: IWGIA/ Survival International.

1983a

Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico: un análisis para el desarrollo en el Proyecto Especial Pichis-Palcazu. Lima: AIDSESP/Cultural Survival.

1983b

Hierarchy and equality in the Peruvian lowlands: some aspects of the social and religious organization of the Amuesha. ms. Harvard University. Cambridge.

1985

Política oficial y realidad indígena: conceptos Amuesha de integración social y territorialidad. **Amazonía Indígena** 5 (10): 11-16.

Stocks, Anthony Wayne 1985

Subsistencia en las comunidades nativas del Valle del Palcazu. ms. 16 pp. PEPP/USAID.

1986

Social aspects of forest management in the American tropics. ms. 21 pp. PEPP/USAID.

Tosí, Joseph A. 1981

Land use capability and recom-

mended land use for the Palcazu Valley. En **JRB Associates** (1981), citado, 22: N1-N70.

Varese, Stéfano 1968

La sal de los cerros: notas etnográficas e históricas sobre los Campa de la selva del Perú. Lima: Universidad Peruana de Ciencias y Tecnología.

Walkinshaw, Carlos 1986

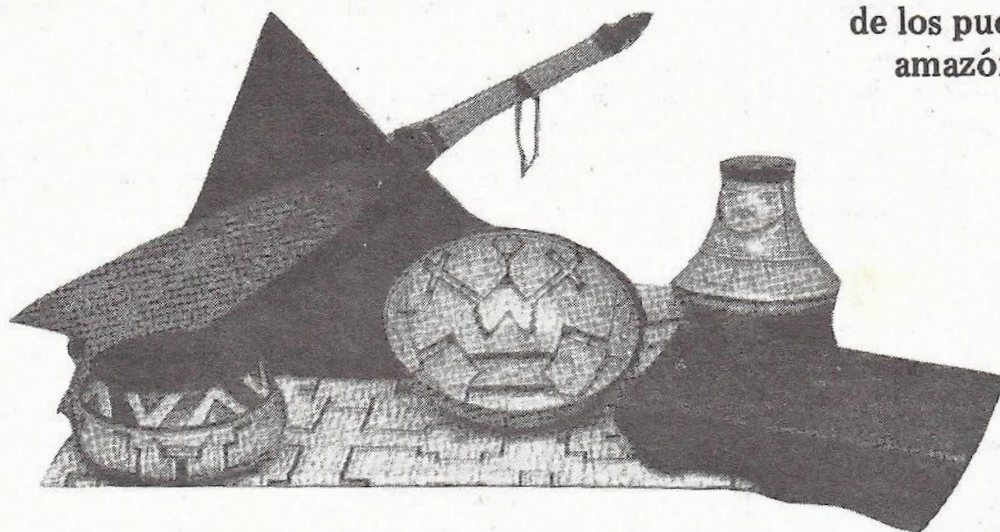
Extensión y capacitación en servicio en el Proyecto Especial Palcazu: Evaluación y recomendaciones. ms. PEPP/USAID. Lima: Ronco Consulting Corporation.

Werlich, David Patrick 1968

The conquest and settlement of the Peruvian montaña. Tesis doctoral en historia, University of Minnesota. Ann Arbor: University Microfilms International.



**Artesanía tradicional
de los pueblos
amazónicos**



Asociación Civil Antisuyo
Jr. Tacna 460 - Miraflores, Lima - 47-2557
9 a.m. - 6 p.m. lunes/viernes // sábados 10 a.m. - 1 p.m.

amazonia indígena



Publicación de Copal - Solidaridad con los Grupos Nativos.

Distribución y venta: Asociación Civil Antisuyo
Jr. Tacna 460
Lima 18 - 47-2557

Suscripciones y correspondencia
Los Alamos 431
Lima 27

Puede solicitarse números anteriores al precio unitario de US\$ 2.00 (incluye gastos de correo).