

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2019-2021

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Antropología

Encuentros y desencuentros por el cacao: entre los avatares e incógnitas de la
financiarización de los proyectos de desarrollo en las Comunidades Asháninka del Río Ene.

Angela Marcia Vilca Aparicio

Asesor: Michael Uzendoski

Lectores: José Vacas Oleas y Javier Martínez Sastre

Quito, octubre 2024

¿Cómo luchar contra la injusticia sin crear injusticia?

—Carlos Fuentes (1988)

Índice de contenidos

Resumen	8
Agradecimientos	9
Introducción	10
Capítulo 1. Desarrollo y la Teoría Antropológica del Valor en la vida indígena	20
1.1. Desarrollo y etnoecodesarrollo como generadoras de representación indígena	20
1.2. Herramientas teóricas para el abordaje	26
1.2.1. Teoría del valor en la vida en comunidad	27
1.2.2. Valor sobre la tierra, el trabajo y la identidad	29
1.2.3. Encuentros y desencuentros de valores	35
Capítulo 2. Cómo el desarrollo se despliega en la historia y territorio asháninka	38
2.1. La promesa del desarrollo en la cuenca del Rio Ene	38
2.2. Etnoecodesarrollo cacaotero en la cuenca del Ene	52
2.3. (Re-des) organizando la tierra: reconfiguración del territorio comunal	54
Capítulo 3. Un supuesto etnoecodesarrollo desplegándose en el tejido social de Boca Anapate	64
3.1. Dinámicas en el tejido social y conexiones con actores del etnoecodesarrollo cacaotero	64
3.1.1. “El cacao nos cambió”: transformaciones del tejido social de Boca Anapate ...	66
3.2. Divergencias de las intervenciones y las conexiones con actores del etnoecodesarrollo cacaotero.....	80
3.2.1. Kemito Ene: ¿una alternativa al desarrollo?	82
3.2.2. Exigencias de DEVIDA en la vida productiva cacaotera	86
3.2.3. Ecotecnocracia en las intervenciones del etnoecodesarrollo.....	89
3.2.4. Los intermediarios como una respuesta a la promesa del desarrollo	96
Capítulo 4. Encuentros y desencuentros de valores en Boca Anapate	100
4.1. Una mirada híbrida y compleja del valor.....	100
4.1.1. “La chacra es mía mientras la cultivo”: el valor de la tierra	105
4.1.2. “Vivir mejor produciendo”: valor del trabajo	115
4.1.3. ¿Un <i>kemito</i> asháninka para los consumidores de otredad?: Valor de la identidad	
123	
Conclusiones	130
Referencias	135

Anexos	142
Anexo 1: Información sobre la realización de las entrevistas.....	142
Anexo 2: Lista de informantes entrevistados	142

Lista de ilustraciones

Mapas

Mapa I.1. Ubicación de la CC.NN. Boca Anapate en el VRAEM.....	13
Mapa 2.1. Rutas del intercambio <i>ayompari</i>	40
Mapa 2.2. Distribución de grupos residenciales Anti	42
Mapa 2.3. Desplazamiento de los comuneros de Boca Anapate entre 1985-2005	51
Mapa 2.4. Crecimiento de las chacras en los últimos 25 años	58
Mapa 2.5. Distribución de las chacras de los tres espacios identificados	59

Tablas

Tabla 3.1. Indicadores de diferenciación entre los comuneros de Boca Anapate	79
--	----

Fotos

Foto 2.1. Apertura de nueva chacra en la zona Mañuato	62
Foto 3.1. Dibujo de madre sobre el papel de las mujeres en la comunidad	71
Foto 3.2. Actividades de las mujeres en el proceso cacaotero.....	72
Foto 3.3. Caza del día del comunero 7: ¡hoy comemos lagarto!.....	78
Foto 3.4. Local abandonado de Foncodes	81
Foto 3.5. Secadora comunal Kemito Ene (iz.) y secadora familiar (der.).....	83
Foto 3.6. Cosecha de cacao donde se observa diversas especies	94
Foto 3.7. Traslado de los sacos de cacao por el río Ene hacia Puerto Anapate.....	97
Foto 4.1. Actividades de los Comités de Autodefensa para la inspección del avance de la actividad maderera en su territorio comunal	109
Foto 4.2. Pesca comunal realizada por las mujeres de Boca Anapate	121

Lista de abreviaturas y siglas

ACPC	Asociación para la Conservación del Patrimonio de Cutivireni
CARE	Central Asháninka Rio Ene
CMMAD	Comisión Mundial del Medio Ambiente de la ONU
CVR	Comisión de la Verdad y Reconciliación
DEVIDA	Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas
ECA	Escuelas de Campo
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
ODEINS	Organismo para el Desarrollo Integral Sostenible
PAR	Programa de Apoyo al Repoblamiento
RFUK	Rainforest Foundation UK
SAF	Sistema productivos agroforestales
VRAEM	Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Angela Vilca Aparicio, autora de la Tesis “Encuentros y desencuentros por el valor del cacao: avatares e incógnitas del desarrollo en una comunidad Asháninka del río Ene”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, y que la he elaborado para obtener el título de maestría concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a Flacso Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, octubre de 2024.



Angela Marcia Vilca Aparicio

Resumen

Esta tesis explora una relación: el etnoecodesarrollo y el sistema de valor sobre la tierra, el trabajo y la identidad alrededor de la producción cacaotera en una comunidad nativa asháninka de la selva central: Boca Anapate. Esta misma relación no solo es explicada a través de su historia, comúnmente vinculada al conflicto armado interno que se vivió entre 1980-2000, también está su historia vinculada a la producción de cacao, cultivo significativo en la vida de la comunidad, cultivo que ha presentado avatares e incógnitas que tienen los productores frente a las intervenciones de algunas instituciones del desarrollo privadas y estatales.

Estas disyuntivas no solo son una expresión de un proceso contemporáneo, sino que, tienen un argumento más profundo, contradictorio y complejo. Para entender dicho argumento, consideré necesario abordarlo desde diversos procesos históricos a nivel regional la selva central y local, los cuales demuestran que el etnoecodesarrollo es un correlativo edulcorado de otras formas de control, identificación y legibilidad de la vida productiva y cotidiana del pueblo asháninka ya que, a partir de sus intervenciones a través de sus diversos impulsores han construido imágenes y narrativas amigables de las comunidades que supuestamente merecen ser desarrolladas a través del establecimiento de estándares, dispositivos y tecnologías de producción como es el caso de la ecotecnocracia, es así que, estos mismos impulsores del desarrollo también influenciaron en los diversos procesos de transformación territorial y del tejido social las cuales han permeado en el sistema de valor de diversas comunidades nativas de selva central.

Con esto, sostengo que el sistema de valor de la comunidad Boca Anapate no está en sintonía con el sistema de valor del mercado capitalista y el supuesto sistema de valor del indígena ecológico, todo lo contrario, los productores asháninka de Boca Anapate no son víctimas desafortunadas de las fuerzas del desarrollo capitalista que se entregan al mercado para ser hombres económicos, hambrientos por cubrir sus necesidades, todo lo contrario, han transformado de forma estratégica, compleja y divergente la forma cómo interactúan con mercado y el desarrollo los cuales se demostrarán a través de su propio sistema de valor sobre la tierra, el trabajo e identidad en relación a la producción de cacao en la búsqueda de su propio bienestar.

Agradecimientos

A Lidia, mi gran amiga del Ene.

Introducción

Mi primer acercamiento al pueblo asháninka¹ fue en el 2017 cuando iniciaba mis primeras labores antropológicas siendo historiadora y docente en el Río Ene. De hecho, trabajar con los *enesati*² o asháninkas del Ene, me permitió conocer los vínculos de parentesco con otros asháninkas del Tambo, Perené, Río Negro y Atalaya, diferentes en diversos aspectos: su historia, identidad, organización política, nivel de relación con el mercado, así como sus expectativas sobre el futuro de sus hijos, especialmente, esta última, dado que las condiciones socioeconómicas de la selva central hacen que pocos jóvenes lleguen a profesionalizarse y la mayoría trabaje la tierra, sin embargo, las condiciones territoriales tampoco les son favorables en la subsistencia, así cuando una abuela manifestaba que “la comida está *kapichaji*³ porque la tierra ya no da como antes” (notas de campo, Boca Anapate, 22 de agosto de 2021), este malestar es un ejemplo de cómo las familias perciben la escasez de recursos, el cambio climático, la baja fertilidad y rendimiento de los suelos (Dourojeanni 1987)⁴ como obstáculos para alcanzar un sentido de bienestar. Esta situación ha dado como consecuencia que, algunos comuneros, en su mayoría jóvenes, terminen siendo absorbidos por actividades ilícitas como la tala ilegal y/o el narcotráfico, ya sea como cultivador de coca o mochilero⁵; en el caso de las jóvenes, absorbidas por la trata y la prostitución en algún bar de ciudades principales como Pichari, Satipo y Mazamari.

A medida que la preocupación sobre la tierra y sus posibles consecuencias sobre el futuro eran más visibles, las organizaciones indígenas de la Selva Central han realizado incansables acciones, especialmente, en la cuenca alta del Río Ene, zona donde habitan los *enesatis*, o asháninka *sanori*⁶, los asháninkas que viven como antiguos; “que no están tan intoxicados por la cultura *chori*⁷ y que tienen gran extensión de tierras, esta narrativa, en parte, alejada de la

¹ Según el último censo nacional del 2017, la población asháninka representa al 22,5% de la población indígena u originaria de la Amazonía, por lo que es considerado el pueblo indígena amazónico más numeroso del país. Según este censo del 2017, la población asciende a 118 mil 277 personas aproximadamente. Asimismo, a nivel nacional, 68 mil 667 personas de 12 y más años de edad reportaron tener como lengua materna al asháninka; mientras 55 mil 489 personas se auto identificaron como Asháninka (INEI, 2018a; 2018b).

² Diversos comuneros del Río Ene se denominaban así en diversas ocasiones para enfatizar su pertenencia al territorio.

³ Significa poco.

⁴ El autor señala que, en sistemas de agricultura migratoria, los suelos suelen degradarse más rápido de manera extensiva sumado a esto, la baja tendencia de nutrientes destinados a la agricultura desacelera la recuperación de tierras, teniendo en cuenta que más del 90% del suelo amazónico es considerado apto para la actividad forestal.

⁵ Aquella persona que traslada coca por el espeso paraje de la selva central.

⁶ Verdaderos asháninkas, aquellos que siguen cazando, pescando y vistiendo el traje típico que es la *cushma*, además aquella persona que establece relaciones sociales de carácter moral positivo, asimismo a prácticas que conllevan a un buen vivir.

⁷ Se refiere a los colonos provenientes de los andes.

realidad, los posicionaría en dos ideas extremas: como refractarios del mercado; o, que al estar alejados de la civilización, ahora buscan desesperadamente obtener las ventajas de ésta, a pesar de eso, gran parte de las comunidades del Ene han subvertido dichas posiciones demostrando que, si bien “es evidente que las economías y culturas ‘locales’ no están por fuera del alcance del capital y la modernidad” (Escobar 2010, 131), también mantienen ciertos límites y condiciones para evitar perder su autonomía; asimismo, han demostrado que “pueden ser altamente flexibles al momento de decidir cómo y para qué utilizan [y gestionan] sus recursos naturales” (Ocampo-Raeder 2009, 110) a pesar de que éstas mismas acceden conscientemente a relaciones injustas y verticales de intercambio desigual.

Planteamiento del Problema

Esta investigación se pregunta por la forma en que los productores de cacao asháninka conciben el valor de la tierra, el trabajo y su identidad durante las intervenciones del etnoecodesarrollo con la producción cacaotera. Dichas intervenciones son entendidas como dispositivo de poder que se despliega de diversas formas. Para responder esta pregunta, me interesa en específico, explorar las consecuencias de las intervenciones del desarrollo en una comunidad asháninka del río Ene a lo largo de su historia y cómo ha transformado su territorio y tejido social.

Con la aparición de instituciones del etnoecodesarrollo enfocadas en el cultivo de cacao como medio de sustitución de la coca⁸, por su propensión a la violencia social⁹ a fin de evitar hechos como ocurrieron en el periodo de 1980-2000¹⁰. Las comunidades asháninkas han visto una posibilidad para fortalecer su economía local a través de estas intervenciones, sin embargo, estas instituciones del etnoecodesarrollo han ido construyendo un relato equivocado que los esencializa como “indígenas ecológicos” (Ulloa 2004), lo mismo ocurre con una serie de intervenciones técnicas que intentan salvaguardar su territorio de la deforestación sin que se tome en cuenta diversos procesos históricos y territoriales que evidencian el desplazamiento, la desigualdad e injusticias que se han gestado en nombre del desarrollo.

⁸ Sugiero revisar el trabajo de Kaulard, Anke (2008). *Cacao por coca en Perú: el comercio justo y las redes g-locales*. Paper preparado para presentar en el Congreso LASA 2018. para entender las dinámicas de proyectos institucionales enfocados en la sustitución de cultivos de coca por cacao.

⁹ Esta frase ha sido innumerablemente enunciada por diversos comuneros para referirse al cultivo de coca y al narcotráfico.

¹⁰ Según la CVR (2003), cerca de 10 mil Asháninkas fueron desplazados forzosamente en los valles del Ene, Tambo y Perené, 6 mil personas fallecieron y cerca de 5 mil personas estuvieron cautivas por Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso, y se calcula que durante los años del conflicto desaparecieron entre 30 y 40 comunidades.

Esta avalancha de intervenciones implica la construcción de sujetos arraigados a una agricultura ancestral y ecológica la cual encajaría incuestionablemente en la identidad asháninka que tanto aclama el desarrollo etnoecológico. Con esto, es una realidad que muchas instituciones usan esta nueva nomenclatura del capitalismo para posicionarse en nuevas formas de control en nombre del desarrollo, así como se hizo en anteriores procesos en la selva central en nombre de la modernización y anteriormente civilización y que hoy, sin embargo, esa nueva faceta que oculta su mirada formalista¹¹, desvincula e invisibiliza los procesos históricos de colonización y desposesión territorial, así como la transformación de los tejidos sociales los cuales permean en el actual sistema de valor¹² sobre la tierra, el trabajo y la identidad de las comunidades el cual termina siendo divergente y hasta contradictorio con la noción de las instituciones del etnoecodesarrollo.

Boca Anapate como referencia de la promesa del desarrollo

La comunidad asháninka Boca Anapate¹³ está ubicada en el distrito de Pangoa, provincia de Satipo, en la región Junín. Su ubicación es importante a nivel estratégico dada su cercanía con río Ene el cual la conecta con el Centro Poblado Puerto Anapate¹⁴, de la misma manera, la comunidad se encuentra a dos horas vía terrestre del Centro Poblado Puerto Ene que es zona comercial fronteriza de Junín con las regiones de Ayacucho, Cusco, Apurímac y Huancavelica. Otro aspecto importante es que la comunidad está al margen izquierdo de la cuenca del Río Ene, cuenca que forma parte del Valle de los Ríos Apurímac, Ene y Mantaro-VRAEM (Ver mapa de ubicación de Boca Anapate).

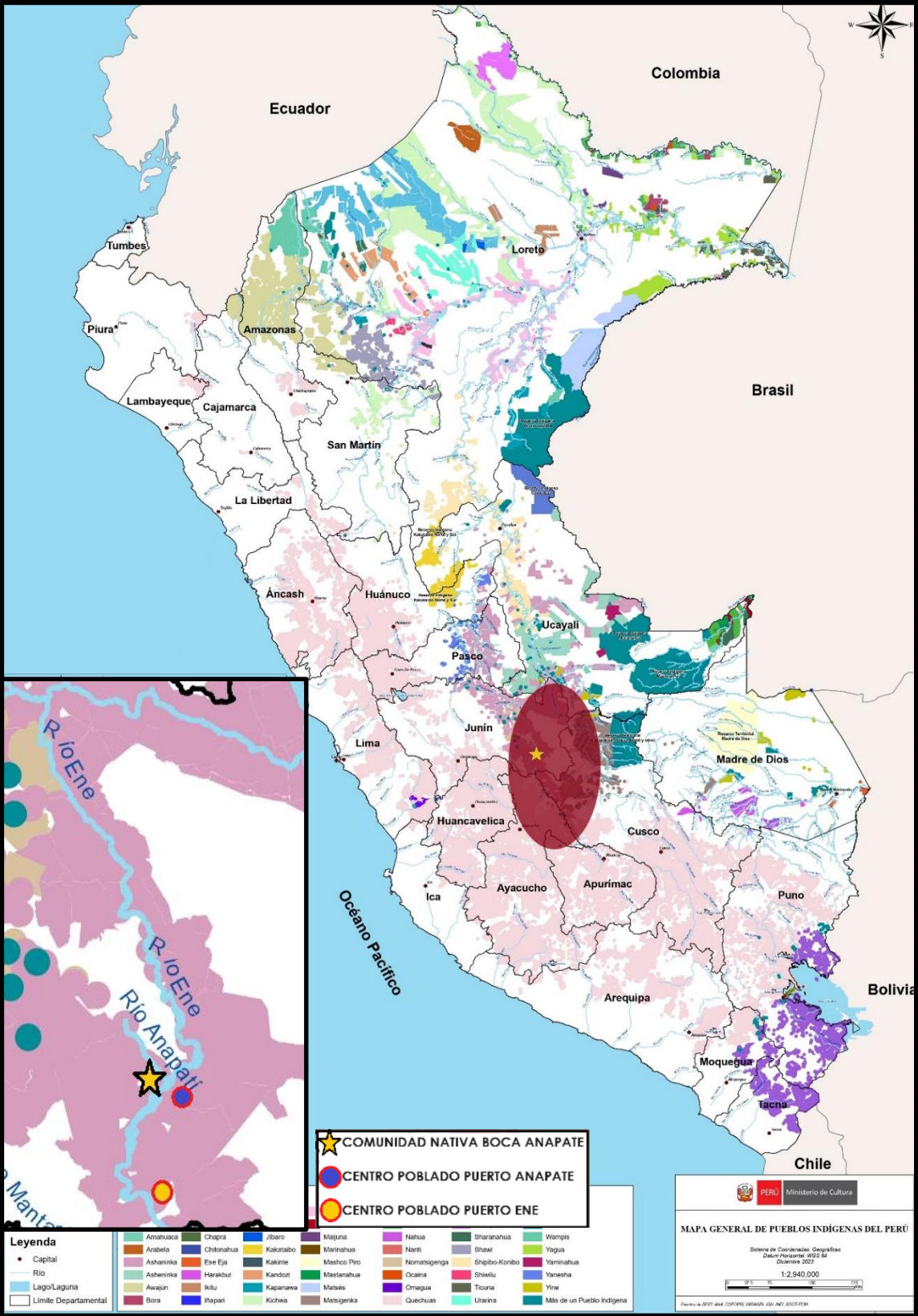
¹¹ Es el horizonte teórico y epistemológico que ha sustentado, en parte, al discurso del desarrollo en la forma cómo se interpreta a las diversas sociedades en el mundo. Los formalistas al ceñirse a la teoría económica neoclásica consideran que el comportamiento económico de los individuos se caracteriza por la encarnación del *homo economicus*, dado que, su racionalidad maximizadora y acumulativa se encuentra determinada por situaciones de escasez de recursos materiales y de necesidades ilimitadas (Polanyi, 1976), asimismo, el formalismo tiene por objetivo cuantificar la satisfacción de las necesidades que subyacen a un sistema específico como el mercado.

¹² El concepto de sistema de valor lo recojo a partir de la mirada de David Graeber el cual lo considera “un proceso de creación mutua, algo producido y reproducido colectivamente” (2013, 222).

¹³ Según la Base de Datos de Pueblos Indígenas (BDPI del Ministerio de Cultura), la comunidad está habitada por aproximadamente 349 personas las cuales están distribuidas en 90 familias.

¹⁴ Según la Dirección Regional Agraria de Junín (DRAJ), Puerto Anapate está habitado por 150 familias provenientes de las regiones andinas sur del país como Ayacucho, Junín, Cusco y Huancavelica.

Mapa I.1. Ubicación de la CC.NN. Boca Anapate en el VRAEM



Fuente: Elaborado por la autora, sobre de la Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios, Ministerio de Cultura (2024).

Cabe precisar que el VRAEM es señalada por el Estado como una zona de emergencia dada sus altos niveles de conflictividad y violencia debido a la presencia del narcotráfico a consecuencia de la producción de la hoja de coca destinada para la elaboración de cocaína y sus derivados, de la misma manera, dicho discurso se ve reforzado por la presencia de diversas guerrillas durante los setenta hasta el noventa como el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru y Sendero Luminoso, este último tomó control del territorio hasta inicios del presente siglo, por lo que la situación geopolítica de Boca Anapate dada su pertenencia al VRAEM, la posiciona como escenario de intervenciones del desarrollo alternativo para reducir el cultivo de coca.

Es así que el Estado e instituciones del desarrollo han visto necesario implementar proyectos de agricultura sostenible como es el cultivo de cacao (Kaulard 2008). De esta manera, las narrativas contemporáneas posicionan al cacao como un cultivo necesario en la economía de las comunidades frente a actividades ilegales, asimismo, es percibido como un cultivo novedoso. Para el caso de Boca Anapate, la producción cacaotera es un pilar fundamental en su economía comunal, no solo por la presencia de los proyectos de cacao, sino que este cultivo tiene un papel importante en la historia de esta comunidad como se verá a lo largo de la presente tesis.

Entre la etnografía y la historia como procesos de reflexión y desaprendizaje durante el trabajo de campo

Mis inquietudes iniciales partieron de mi reflexión sobre mi participación en diversas actividades llevadas por ONGs en la selva central. Entre planes operativos anuales, plazos, metas y diagnósticos, estadías medianas y cortas e informes de gabinete, de esa forma, participé en una serie de intervenciones del desarrollo en el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas, sin embargo, a medida que pasaba más tiempo en las comunidades y comenzaba a forjar vínculos íntimos con algunos comuneros, mi mirada comenzó a tornarse autocrítica. Mi permanencia de algunas temporadas y con esa sensación pintoresca de permanecer en una carpa durante meses, semanas o días, me daba la sensación de repetir la imagen de la carpa en la aldea de Malinowski, “esa imagen mental que funda la idea instituida del trabajo de campo” (Paz Landeira 2020, 3), la cual emergía en algunos momentos una sensación de sentirme ajena debido a mi posición de investigadora, esto resultaba un eje de inflexión en mi quehacer antropológico.

Este eje de inflexión se tornó más aguda cuando comencé a establecer vínculos de amistad y compadrazgo en diversas comunidades (Potsoteni, Tsirotiari, Quempiri y Alto Tincabeni, las dos últimas, productoras de cacao), observaba la complejidad y las tensiones por la tierra. También, cuando me involucrara en algunas prácticas cotidianas en donde la gente suele compartir su vida y sus preocupaciones sobre diversos acontecimientos como los rezagos del conflicto armado interno con el desplazamiento, la pérdida de familiares y la frustración. Este último era más punzante dado que la frustración era dirigida contra las instituciones de desarrollo que usaban la tragedia para imponerles políticas de reparación, proyectos e intervenciones para supuestamente mejorar sus condiciones de vida, sin embargo, habían impactado negativamente en el tejido social comunal y que, a pesar de eso, debían generar estrategias para garantizar recursos y derechos. Esto, no es nada propio de los asháninkas, sino de muchas comunidades indígenas amazónicas y andinas del país.

Para analizar la presencia de la intervención del etnoecodesarrollo, recurrí a la etnografía que intenta ser reflexiva, recurrir a mis observaciones en el trabajo de campo que, inicialmente era establecerme en un espacio y tiempo definido, de hecho, como dije anteriormente, se me había autorizado el ingreso a Boca Anapate por parte de su organización representativa para los meses de agosto y septiembre del 2021¹⁵ los cuales corresponden a la temporada de verano, temporada clave por tres razones: 1. por la baja creciente del río Ene que era más segura para el traslado del cacao hacia los centros de acopio ubicados en el centro poblado Puerto Anapate y de esta manera, presenciar los intercambios con los vecinos de Puerto Anapate así como el seguimiento del circuito de parentesco intercomunal entre familias cacaoteras, dado que en verano las visitas son más frecuentes; 2. porque son meses importantes para la cosecha y fermentado del cacao, especialmente la última que garantiza un proceso más dócil y natural del secado de todas las variantes del cacao, estos meses también representan que haya mayor participación familiar en la producción; y, 3. porque es el periodo otras actividades como la caza y pesca se realiza de forma constante.

Cabe señalar que encontré algunas limitaciones debido al periodo del Covid-19 dado que algunas familias productoras importantes se habían trasladado de forma temporal a otras casas ubicadas en la zona más alejada donde también se abrieron chacras de cacao¹⁶, esto, por temor

¹⁵ Cabe señalar que retorné a la comunidad a mediados del 2022 para visitar a mi ahijado por invitación de mis compadres.

¹⁶ Algunas familias se trasladaron a la zona de Pichiriato, posteriormente se explicará en el capítulo 3 sobre esta zona de producción.

al contagio, a pesar de esto, se visitó a una familia en la zona de Pichiriato la cual estaba ubicada a cinco horas del centro urbano.

A medida que transcurrían los días, progresivamente acompañé a algunas familias fuera de la comunidad, teniendo acercamiento a otros actores como productores colonos, técnicos de DEVIDA¹⁷ y algunos trabajadores externos que habían permanecido ciertas temporadas en Boca Anapate, es así que, mi noción tradicional de hacer campo como “práctica espacial definida y corporizada” (Clifford 1997, 72) había sobrepasado a otros espacios, actores y prácticas los cuales me habían abierto a experiencias cotidianas heterogéneas compartidas por estas personas, en especial, por algunas mujeres fuera de Boca Anapate. De esta manera, comencé a concebir mi movilidad como elemento para aprender de otros espacios con dinámicas diferentes, donde mi proceso de desaprendizaje no solo consistió en trasladarme a algunas chacras alejadas del casco urbano de la comunidad; acompañar a algunas familias de Boca Tincabeni y Yaviro; o acompañar actividades de comercio con los *choris* de Puerto Anapate, también consistió en no dejar de lado mi “frecuentación profunda” (Clifford 1997)¹⁸ a través de mi participación en actividades en las chacras de las familias productoras de cacao como la cosecha y despanque¹⁹ los cuales son desarrollados por las mujeres; acompañé faenas²⁰ como la caza de *ashtas*²¹, preparé masato²², participé en mingas²³, cociné con algunas familias, participé de actividades sociales; así como observé las asambleas comunales, espacios de relación entre “representantes del desarrollo” (los técnicos de DEVIDA, la ONG Cool Earth, funcionarios públicos) con los comuneros, asimismo, frecuenté actividades religiosas para tener en cuenta que ciertos líderes evangélicos tenían algún grado de poder en la comunidad²⁴. Cabe precisar que la observación de estos eventos fue una forma desaprender

¹⁷ Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (DEVIDA) es una institución encargada de conducir la Política Nacional contra las Drogas al 2030, en el caso del VRAEM, ejecuta actividades enfocadas en la erradicación y sustitución del cultivo de coca por cultivos como cacao, plátano y ajonjolí.

¹⁸ Me refiero a esas idas y venidas, fuera y dentro de la comunidad, a esa participación en diversos quehaceres colectivos y familiares, cotidianos, sociales y productivos, esto, en resumen, es lo que Clifford ha llamado la frecuentación profunda.

¹⁹ Sacar la pulpa del cacao.

²⁰ Trabajo comunal planificado por las autoridades comunales.

²¹ Peca de bagres pequeños y consiste en desviar el río con palos y piedras a fin de secar el río para la “caza” con las manos de especies de peces y moluscos pequeños como mojarras y camarones.

²² Bebida fermentada a base de yuca, para muchos pueblos amazónicos, su significado es el de “lubricante social”.

²³ Invitaciones a familiares a trabajar en las chacras, como forma de reciprocidad, a cambio de ayuda en la chacra, la familia anfitriona ofrece masato y alimentos, en su mayoría animales de caza como sajinos, sachavaca, en mi caso, al asistir a un par de mingas, algunas familias invitaban carne de lagarto.

²⁴ La mayoría de las familias son evangélicas, pude asistir a los tres días de “fiestas espirituales”, presididos por *choris* de centros poblados en la zona del Vizcatán del Ene, en estas actividades se desarrollaron discursos políticos y sociales sobre la coca como problema social, la negativa a vacunarse contra el covid-19 y asuntos morales de la comunidad como evitar conflictos entre los comuneros.

ciertos elementos preconcebidos que, si bien no tenían relación con la producción de cacao, me ayudó a comprender un poco más de las dinámicas locales y las perspectivas de las personas sobre sus deseos, decisiones y valores.

También recurrí a elementos de análisis histórico, como mi investigación ya de por sí es descriptiva, consideré en apoyarme en algunas fuentes históricas para entender procesos, por lo que accedí al archivo comunal, el cual tenía dos libros de actas de los últimos diez años; dado que las actas anteriores fueron desaparecidas durante la incursión de Sendero Luminoso a la comunidad. Asimismo, recurrí a la historia oral, especialmente brindada por las abuelas, con esto, quiero señalar que las posiciones dentro de mi profesión inicial como historiadora, existe un gran parte una construcción histórica equivocada sobre los pueblos amazónicos, considerados como pueblos sin historia que, en muchos casos han sido y son deslegitimados por no ser objetivas por lo que las narraciones orales de estos pueblos deben ser abordados por la labor antropológica. Por este motivo, considero que la historia es una disciplina distinta y que puede contribuir a la antropología dándoles una mirada más amplia con esto, también es necesario considerar la contrastación de las fuentes orales para la comprensión de significados, sesgos y entendimientos ocultos. En esa misma línea, Santos Granero (2020) propuso un ejercicio narrativo que es construir una “historia de refugio” donde las microhistorias tienen un importante papel sobre las grandes narrativas, es decir, que las microhistorias son más válidas para aquellos pueblos lejanos a la institucionalidad histórica por lo que se debe resaltar la memoria local y comunal, sin la compulsión y obsesión de estar contrastando constantemente si tales acontecimientos realmente ocurrieron.

Es así que las narraciones orales son parte crucial de esta tesis, más aún cuando estas narraciones provienen de las voces de las mujeres mayores en su propia lengua y contados en espacios cotidianos, tranquilos e íntimos en horas de la noche, cuando los hijos y los esposos descansaban. Este escenario se contrastaba con las entrevistas a los hombres – como responsables de la gestión del territorio, las chacras y las actividades productivas– a quienes se les entrevistó en español y de día, cuando descansaban de la jornada. Durante los dos meses, participé de tres conversaciones extensas con tres abuelas, lamentablemente mi limitado conocimiento del asháninka hizo que recurriera a una intérprete. Las abuelas fueron clave para entender una narrativa diferente a la de los hombres la cual parte de una temporalidad, donde el *peerani*²⁵ fue crucial para comprender el pasado; así como la espacialidad, donde entendí la comprensión territorial de algunos lugares históricos de la

²⁵ Para referirse a un antes lejano o “hace tiempo”

comunidad y del Ene, si bien esto me resultó complejo por esa necesidad de requerir especificaciones de años y lugares, entendí que la historia oral asháninka, al igual que gran parte de los pueblos amazónicos, no requiere de una continuidad de los sucesos y espacios específicos (Miha 2014).

Asimismo, las narrativas sobre la historia comunal traían como punto crucial al conflicto armado interno, hechos que marcaron la vida de muchas comunidades asháninka, inevitablemente, hablar sobre Boca Anapate, era recordar las memorias sobre la pérdida de familiares, del territorio comunal y de oportunidades para un Buen Vivir, la violencia significó falsas promesas del desarrollo de los *kitionkari kamari* o los militantes de Sendero Luminoso y del Estado durante la repoblación la cual traería servicios y derechos a un pueblo arrasado por la violencia, en ese sentido, considero que es necesario reconocer a las memorias del conflicto dentro de los procesos de desarrollo, no solo en la comunidad, sino en el relato del pueblo asháninka.

Finalmente, el resultado del trabajo de campo, el cual trajo consigo reflexiones, reformulaciones y adaptaciones durante mi estadía en Boca Anapate, contribuyó a abrir mi propia perspectiva etnográfica el cual intentó plasmarse durante mi proceso de escritura de aquello que considero un “[...] diálogo, de la relación entre la teoría y la práctica académica; y la teoría y la práctica local que se produce el conocimiento antropológico” (Paz Landeira 2020, 7), el cual me ha servido para exponer las complejidades en torno a las divergencias y convergencias de mi etnografía y la teoría, convergencias que toman dirección propia acorde a mi propia voz para describir mi quehacer antropológico de aquello que consideramos trabajo de campo.

Estructura de la tesis

Mi argumento central es que el sistema de valor asháninka ha pasado por diversos procesos de transformación territorial y del tejido social, producto de las intervenciones del desarrollo como la incorporación de prácticas productivas dentro de la economía de mercado, en el que el desarrollo sería una forma de “mercantilización de la cultura ecológica bajo la influencia de la economía de mercado [...] en la que las estrategias de producción rural son mercantilizadas” (Bedoya y Martínez 1999, 231). A pesar de esta mercantilización, el sistema de valor asháninka se resiste y negocia con el sistema de valor del etnoecodesarrollo. Con esto, considero que el sistema de valor asháninka se sostiene en dos elementos importantes que he identificado: el ser y el hacer, los cuales organizan aspectos de la vida comunal. De

este argumento extrapoló que, durante las intervenciones del etnoecodesarrollo, a través de la producción del cacao, se transformaron diversas formas de valor que determinaron relaciones entre las personas con su territorio las cuales se llevan a cabo a través de prácticas y discursos sobre el trabajo en las chacras, en la forma cómo se produce, y cómo se perciben así mismos, este último discrepa con diversos relatos externos de lo que es la identidad asháninka.

Para esto, haré una exploración histórica y etnográfica que se centrará en exponer las siguientes apartados a lo largo de esta tesis: la intervención del desarrollo en la cuenca del Ene; los procesos de transformación territorial y del tejido social en relación a la producción de cacao donde se tejen relaciones complejas y conflictivas y que han generado un sistema de valor divergente sobre la tierra, el trabajo y la identidad, entendiendo este sistema como producto de un proceso de formación –y reafirmación– de personas. Es así que la estructura será la siguiente:

En el primer capítulo, expondré una aproximación teórica crítica de los fundamentos del desarrollo y etnoecodesarrollo, entendidos como dominios de pensamiento y acción, los cuales influyen en la construcción de las imágenes sobre el productor, la tierra y el trabajo en las chacras, asimismo, esta construcción toma mayor sentido cuando exploramos los valores del productor asháninka en torno a estas imágenes, muchas de ellas son incompatibles y críticas a las intervenciones del etnoecodesarrollo.

En el segundo capítulo, exploraré las intervenciones del desarrollo llevadas a cabo en la cuenca del Río Ene a partir de la bibliografía histórica y testimonios de los comuneros y comuneras de Boca Anapate. La oralidad nos dará luces para explicar cómo las intervenciones del desarrollo han implementado acciones subrepticias de desplazamiento, desposesión y colonización contemporánea en nombre del desarrollo, el progreso y la modernidad los cuales influyen en los procesos de reconfiguración territorial de la comunidad.

En el tercer capítulo, ahondaremos en un análisis del tejido social de la comunidad Boca Anapate a partir del proceso de repoblación y cómo las diversas intervenciones del desarrollo llevadas a cabo en estos últimos veinte años han generado diversas dinámicas de poder en la comunidad, haré una exploración al interior de la comunidad y con diversos actores vinculados al mercado de cacao. Finalmente, en el cuarto capítulo haré un abordaje sobre el valor sobre la tierra, el trabajo y la identidad en relación a la producción cacaotera.

Capítulo 1. Desarrollo y la Teoría Antropológica del Valor en la vida indígena

The problem is that by nature capitalism is indiscriminate and inclined to reduce everything—including human beings, their labor, and their reproductive capacity—to the status of commodities.

—Nancy Scheper-Hughes

En el presente capítulo haré una aproximación teórica que me permite tener como principal argumento que el sistema de valor se fundamenta en su carácter social dado que emerge de las relaciones entre las personas y su territorio. Asimismo, estas relaciones son producto de un correlato histórico. En ese sentido, abordaré a los sistemas de valor a partir de su relación con el concepto de etnoecodesarrollo, entendiéndolo como un elemento teleológico y de poder. Para esto recurriremos a autores que abordan dos temáticas que se relacionan entre sí: el desarrollo y la teoría del valor.

1.1. Desarrollo y etnoecodesarrollo como generadoras de representación indígena

Solemos hablar de desarrollo como una palabra incuestionable, un deseo innegable de recompensa, un asunto de justicia económica y social en el que los países “subdesarrollados” —así como nos anuncian en foros internacionales, en encuentros de instituciones enfocadas en la supuesta ayuda humanitaria— son merecedores de este ansiado desarrollo. En nuestra vida cotidiana, un mundo desarrollado se traduce por medio de la civilización, urbanización, industrialización o progreso los cuales son traducidos en infraestructura, proyectos, más acceso mercado occidental, y así, la lista se hace interminable.

La aproximación teórica puede ser abordada a partir del análisis de Arturo Escobar quien considera al desarrollo como una invención epistemológica que se plasma a través del discurso y la práctica, un “dominio del pensamiento y acción”, (Escobar 2007; 1999; 1997), que confluye en el ejercicio de poder de unos sobre otros. Escobar, a lo largo de su producción crítica sobre el desarrollo, plantea que este concepto esquivo se ha posicionado como régimen de verdad y como una paradójica necesidad *ad nauseam* de modernización que tienen los países subdesarrollados y sus poblaciones dado que el desarrollo marca una línea divisoria y jerárquica entre los países y sociedades, así como sus respectivos sistemas de conocimientos. Dicho ejercicio de poder es abordado como si se tratara de una construcción histórica lineal, inexorable y natural que justifica la necesidad de un tránsito del subdesarrollo al desarrollo, en el que "tarde o temprano, los países pobres se convertirían en ricos, así el

subdesarrollado sería desarrollado" (Escobar 1999, 382). Asimismo, si trasladamos esta noción en las relaciones de poder, éste es unidireccional que va desde lo global a lo local, a fin de que se pueda desarrollar a los sujetos subdesarrollados que habitan lo local o, mejor dicho, lo comunal, como es el caso de las poblaciones indígenas.

En el ejercicio de poder, a través de la supuesta necesidad compulsiva de desarrollar, Esteva (1988) sostiene que el desarrollo ha sembrado sus propias contradicciones a partir de dos figuras, por un lado, el desarrollo como inventor de estándares y categorías que consignan al tercer mundo como espacio que contiene al hambre, la escasez, la pobreza, etc., esos obstáculos del desarrollo los cuales deben ser atendidos por medio de sus intervenciones; por otro lado, este mismo desarrollo está fundado en la incapacidad de responder ante dichos obstáculos debido a que no puede con la carga heterogénea y compleja del tercer mundo con su carga de pluriversos que contiene diversas demandas y reivindicaciones, algunas de ellas "incompatibles o radicalmente opuestas al desarrollo" (Ferguson 1990, 15), las cuales son traducidas en el lenguaje desarrollistas como necesidades y reducidas a "deseos materiales ilimitados que son considerados una ofensa [...] un severo obstáculo del desarrollo" (Esteva 1988, 115), de esta forma, el desarrollo comete un encubrimiento cuyo fin es disolver, o en su defecto, formatear las diferencias disruptivas del desarrollo las cuales están imbricadas a las condiciones de clase, raza, género, etnicidad, etc. En el caso de las poblaciones indígenas, el desarrollo suele simplificar y despolitizar sus reivindicaciones y demandas, por lo que el desarrollo se presenta como un experimento desmovilizador y a la vez teleológico:

En la medida que propone que 'los nativos' serán reformados tarde o temprano, por lo que, al mismo tiempo, reproduce sin cesar la separación entre los reformadores y los reformados [...] por lo que el desarrollo requiere un perpetuo reconocimiento y supuesta eliminación de esta diferencia (Escobar 2007, 100).

De esta manera, la simplificación del sujeto indígena divergente, contradictorio, complejo y diverso es fagocitado y reprogramado por esta máquina desarrolladora para transformarlo en un sujeto racional, pendiente compulsivamente de sus necesidades. Por lo que, para llevar a cabo este proyecto homogeneizador, el desarrollo fue creando discursos e imágenes de los territorios subdesarrollados y los sujetos subalternizados, en ese sentido, la dicotomía desarrollo y subdesarrollo representa una "anormalidad [...] un constructo artificial" (Escobar 1999, 384), así como "una construcción social de la marginalidad de espacios y sujetos simplificados y estereotipados" (Li Murray 1999, 2). Un argumento donde se bifurca al mundo en dos lógicas opuestas: por un lado, los países ricos como pieza clave del desarrollo

que intenta desplegarse por todo el mundo; y por el otro, un mundo subdesarrollado donde los pobres son definidos por su condición de subalternidad como es el caso de las poblaciones indígenas señaladas como carentes de desarrollo, este último ha tenido un efecto sobre los propios indígenas de “autopercepción negativa [...], llegando a dudar del valor de su propia cultura [e identidad]” (Escobar 1999, 385), incluso esta dicotomía ha permeado las subjetividades de algunos sujetos indígenas sobre la necesidad de ser desarrollados y si bien “son conscientes de los lazos de dependencia que lo unen al sujeto ‘blanco’ [desarrollado], [...] en algunos casos, se transforman en cómplices de su propio sometimiento” (De Vries 2010, 96) por lo que del deseo de acceder al desarrollo los orilla a pasar por un proceso de objetivación, clasificación y evaluación para que puedan ser reconocidos e inteligibles a este.

De esta manera, nos adentramos a un escenario perverso, Olivier de Sardan (1995) lo llama “la arena del desarrollo”, este concepto refleja un espacio de encuentro directo e indirecto entre diversos actores como las instituciones del desarrollo²⁶, direccionados desde el norte global hacia el sur donde está gran parte de la población indígena constreñidos a lo local y lo comunal. Los dueños de esta arena con instituciones estatales, financieras, empresas con Responsabilidad Social Empresarial, las agencias de cooperación internacional²⁷, ONGs, grupos religiosos, etc., instancias donde se diseñan y ejecutan ejercicios de poder a través de un andamiaje de intereses desde arriba el cual representa “una proyección de intereses del otro” (Ferguson 1990, 284)²⁸, los cuales son llevados a cabo por medio de diversas tecnologías y dispositivos epistemológicos, técnicos y discursivos, por sus agentes del desarrollo que transmiten supuestos regímenes de verdad.

Es así que, a medida que vamos sumergiéndonos en esta arena pantanosa del desarrollo, gran parte de sus intervenciones son exigentes, especialmente en los territorios indígenas, debido a su diversidad y complejidad estructural en el que existen epistemologías locales las cuales son incomprensibles a los lentes de estas instituciones, por lo que desde su arena, se intentan impulsar exigencias que imponen objetivos, plazos, formas de evaluación, estándares y orientaciones a ejecutar, los cuales son impuestos desde el norte global, especialmente desde

²⁶ Según Ferguson (1990), las instituciones del desarrollo son dirigidas por burócratas que están influidos por los regímenes de verdad los cuales están enraizados en los intereses de sus naciones, clase, y al mismo tiempo, en su propia estructura de conocimiento.

²⁷ Según Easterly (2002), las pretensiones de apoyo humanitario toman mayor importancia en términos de dinero, mercado y comercio por lo que la ayuda técnica y financiera de los países desarrollados ha sido primordial para acelerar el desarrollo de los países subdesarrollados.

²⁸ El autor señala que las instituciones del desarrollo generan objetos y estructuras de conocimientos que le dan forma a los valores las cuales terminan configurando realidades, de esta forma se perpetuaría ciertas relaciones de poder, aunque algunas de éstas puedan ser concebidas o no.

instancias del desarrollo (Bretón 2005; Olivier de Sardan 1995), muchas de ellas subvencionadas por financieras (Delalande et. al. 2019) las cuales intentan encapsular la complejidad y diversidad de los pueblos indígenas en una figura monolítica para amoldar y difundir representaciones de las poblaciones indígenas las cuales son llevadas a cabo por las diversas nomenclaturas del desarrollo: desarrollo sostenible, desarrollo alternativo, etnodesarrollo o etnoecodesarrollo. Para el caso del etnoecodesarrollo, surge de la triada entre lo indígena, el ambientalismo y el propio desarrollo (Martínez Sastre 2015), esta conjugación forzada ha generado diversas formas de representación de lo indígena, su territorio, así como sus aspiraciones y valores.

El etnoecodesarrollo, a diferencia del desarrollo, es una invención epistemológica más sutil y edulcorada, también “una utopía contemporánea de indudable carga etnocida y generadora de campos de significados y significantes” (Bretón 2020, 3), este vástago surge de la reinención de un desarrollo que debe ocultar sus intenciones de poder dado que el desarrollo al ser cuestionado y en algunos momentos desprestigiado ha transitado a lo largo de su historia con diversos nombres, por lo que, para su subsistencia ha construido este andamiaje lingüístico para encubrir ciertas prácticas y discursos dominantes, etnocéntricos, tecnocráticos y formalistas.

Los efectos del etnoecodesarrollo sobre la vida de los pueblos indígenas parten de un esquema de reconocimiento y reformulación de territorios e identidades que conciben al indígena como un espectro cristalizado, arraigado a su territorio y con prácticas ecologistas a fin de que se pueda comprobar su autenticidad, ese buen salvaje del siglo XXI, encargado de sostener el etnoecodesarrollo, un este indígena permitido²⁹, merecedor del desarrollo, “que ha aprendido a ser auténtico y plenamente familiarizado con el medio dominante” (Hale 2004, 19), mientras más se acerca a los preceptos del etnoecodesarrollo, el indígena es ecológico, hiperreal, holográfico y etéreo (Ramos 1992; Ulloa 2004), a la par que se distancia de su Otro: el indígena disfuncional, propenso al conflicto, extractivista, con pocas intenciones ecologistas; ese indígena real, el cual es indescifrable para las instituciones del desarrollo. La relación entre este indígena entra en tensión con el hiperreal en el que “[...] las necesidades [y problemas] reales de los indios reales, dentro de la irracionalidad de relaciones controversiales, desencajan en la arena interétnica [del desarrollo]” (Ramos 1992, 8), con esto, las fuerzas del etnoecodesarrollo intentan invisibilizar la contradicción dentro de la

²⁹ Término recogido de Charles Hale el cual fue tomado prestado de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui nombra una categoría sociopolítica, no las características de nadie en particular. Tomamos

diversidad que tanto enaltecen, es por eso que estas instituciones necesitan al indígena ecológico como sujeto que reivindica una ecoidentidad forzada.

Estas instituciones dependen de un indígena homogéneo a favor de los objetivos del desarrollo que, a pesar de tener voz, no tiene una verdadera participación. Como mencioné anteriormente, estas instituciones construyen subjetividades sobre el indígena bajo el paradigma de valores y estándares occidentales las cuales están presentes incluso dentro de las propias organizaciones indígenas —muchas de ellas subvencionadas por estas mismas instancias— a las cuales se les exigen cumplir ciertos requisitos éticos y morales, haciendo incidencia en los aspectos primordiales del ecologismo, los cuales son impuestos como elementos estratégicos para estas organizaciones puedan establecer alianzas con ONGs ambientalistas, “aunque estas alianzas han traído contradicciones y desacuerdos” (Ulloa 2004, 173).

Es precisamente bajo estas alianzas que se establece un sistema de incentivos económicos, en el que se negocia al cumplir estándares técnicos, ecológicos e identitarios propuestos por el etnoecodesarrollo, específicamente en el ámbito de la conservación, la agricultura sostenible y la gestión territorial. El reconocimiento se da a aquellos con mayor influencia social y cultural³⁰, de este modo, acceden a recursos; a la par que estas instituciones del desarrollo van transmitiendo una imagen centrada en sus logros aparentes (Bretón 2005; Easterly 2002), de esta manera, se naturaliza la autoridad de la ayuda detrás de la imagen del indígena permitido, esto ha significado una estrategia de cooptación que, a la par influye sobre las subjetividades de los pueblos indígenas, sus dirigencias étnicas y las comunidades. Según Bretón (2020), recogiendo a Díaz Polanco (2006)³¹, este etnoecodesarrollo sería un símil del neindigenismo etnófago:

[...] una forma de domesticación de lo indígena en tiempos que busca contenerlo contra las dinámicas del desarrollo capitalista, esta etnofagia alude a la peculiaridad más perversa y sutil [...], el hecho de que los programas sean con frecuencia gestionados y ejecutados parcialmente por indígenas (Bretón 2020, 6-7).

A pesar de esto, muchos líderes indígenas son conscientes de estos mecanismos de control, a la par que participan de toda clase de prácticas, discursos y rituales que apuntalan a los

³⁰ Sahlins, M. señalaba en su ensayo que cuanto mayor sea el éxito de una persona o familia en la economía monetaria, más participa en el orden indígena, es así que el autor señala que “el verdadero problema no es la contradicción entre la economía monetaria y la forma tradicional de vida. los problemas vienen cuando no se puede encontrar suficiente dinero para mantener el modo de vida tradicional” (1999, 17).

³¹ En *Elogio de la Diversidad, Globalización, Multiculturalismo y Etnofagia*. México: Siglo XXI

objetivos del desarrollo (De Vries 2010). En esta misma línea, las organizaciones del desarrollo y empresas con fines de lucro, “portadores de la conciencia conservacionista moderna [...], dispuestos a proteger a los sujetos vulnerables” (Vandergeest y Peluso 2015, 173), no solo configuran una idea del sujeto, también construyen imágenes de su territorio dado que las representaciones del indígena tienen mayor efecto si están arraigados a un espacio comunal, local, natural, imágenes esencialistas del bosque, la comunidad y sus espacios de subsistencia.

Estos planteamientos conservacionistas del etnoecodesarrollo incrustan imágenes de bosques preservados e protegidos por indígenas, lo mismo ocurre con las imágenes de comunidades³² en el que se las suele describir como espacios homogéneos a nivel étnico y cultural, espacios de comunidades estables, solidarias y horizontales “como si se tratara de un espacio inamovible con relaciones limitadas y finitas arraigado a lo local” (Ojha et. al. 2016), de esta manera, se ignora que la comunidad está construida bajo interacciones, intereses y conexiones amplias que subvierten la idea de comunidad solidaria, estos discursos, en su mayoría desde el ámbito global ambiental, representan una forma de hegemonía (McAfee 1999; Nevins y Peluso 2008; Ojha et. al. 2016). Este impulso de preservar la naturaleza para su sostenibilidad se debe dar a través de supuestas intervenciones que controlan y miden las actividades productivas y de subsistencia de los pueblos indígenas. Esto, ha resultado en un proceso de producción de naturaleza y de los propios indígenas, una forma de domesticación de “gente salvaje en lugares salvajes” (Nevins y Peluso 2008, 18) o, mejor dicho, de indígenas habitando su territorio, por lo que se imponen dispositivos y tecnologías sobre las actividades económicas, especialmente en la agricultura.

Es así que, las intervenciones del etnoecodesarrollo dan paso a una serie de intervenciones supuestamente sostenibles y ecológicas en el que el indígena es asumido ecológico, productor o agricultor enraizado a los espacios considerados naturales como el bosque, la comunidad nativa y la chacra los cuales merecen ser controlados a partir de una ecotecnocracia³³ que

³² Recogiendo a Bilhaut y Maceo (2017) construcción de la imagen de la comunidad son también producidas y vendidas por estas mismas comunidades indígenas, muchas de estas también hacen alusión al indígena ecologista que vive en armonía con la naturaleza.

³³ Según Alonso y Sevilla Guzmán (1995) la ecotecnocracia sería la validación del conocimiento técnico para especificar ciertos límites, técnicas, recursos “adecuados”, esto ha implicado que se determine una manera de producir y vivir, por ejemplo, se establecen qué límites de contaminación no son peligrosas; qué métodos pueden ser más eficientes para producir de manera sostenible; se pide determinar niveles máximos tolerables de emisiones de dióxido de carbono, esto en su mayoría está establecido a los países pobres para evitar que éstos degraden el medio ambiente. Asimismo, McAfee (1999) señala que esta misma tecnocracia es un dispositivo de verdad que intenta imponer que lo técnico es eficiente porque “el sur no sabe desarrollar riqueza natural” (135), asimismo, para Walter Mignolo (2007) la epistemología no occidental es fetichizada y postergada a lo local, a la

distingue los conocimientos de los pueblos indígenas que les son funcionales y mercantilizables al desarrollo de los que no lo son; así como las representaciones de la identidad de los indígenas, los cuales son homogeneizados, clasificados, evaluados y estandarizados. A partir de estas representaciones, las instituciones del etnoecodesarrollo es entendido como una bisagra entre la localidad y el mercado global, esto sería una forma de eco-acumulación primitiva –¿por qué no una etno-eco-acumulación capitalista? –. Es así que la autenticidad del indígena y lo que produce generan valores agregados, de esta forma, se “vende la [vida en la] naturaleza para salvarla” (McAfee 1999), teniendo como intermediario al indígena permitido.

El etnoecodesarrollo ha influenciado en ciertas actividades productivas de los pueblos indígenas, en la forma en cómo interactúan con su territorio, en ciertos aspectos de la identidad y en su propio sistema de valor en el que “los únicos valores que cuentan son los valores de esos conocimientos [que solicita el etnoecodesarrollo] y prácticas de personas distintas, que ahora las tienen y las usan” (McAfee 1999, 143). Es así que, el etnoecodesarrollo no solo se basa en un supuesto desarrollismo verde o en el reconocimiento integral de los pueblos indígenas, sino que tiene como premisa la valoración del quehacer indígena, de lo que produce y su conocimiento; a la vez que ignora otros aspectos contradictorios con el desarrollo: los conflictos, las relaciones de poder, así como los bienes, actividades y relaciones no monetizadas, estas mismas que contribuyen a la reproducción física, política y social de la comunidad, de las diversas valoraciones, subjetividades, el sentir, vivir y desear un bienestar no acorde a las expectativas desarrollistas, aquello que es rechazado o invisibilizado. En ese sentido, es importante según De Vries (2010) crear espacios para desmitificar a la lógica de un desarrollo como una oportunidad incuestionable para salvar a las comunidades indígenas, en donde la multiculturalidad y la ecogobernabilidad son la justificación para abrir espacios de un mercado capitalista en el que la identidad puede ser vista como un recurso que puede ser explotado.

1.2. Herramientas teóricas para el abordaje

Para abordar el sistema de valor asháninka, es necesario comprenderlo como una serie de relaciones entre las personas a nivel de sus propias acciones y autoafirmaciones en el que

vez que es devorada por el conocimiento de una eco-etno-tecnocracia para rediseñar una epistemología indígena coherente y funcional a las pretensiones del capital neocolonial.

reducen el valor de la tierra, el trabajo y la identidad como elementos autónomos y disruptores de las imágenes e intervenciones etnoecodesarrollistas.

1.2.1. Teoría del valor en la vida en comunidad

La antropología ha intentado constantemente abordar qué es y qué hay detrás del valor en un sentido no crematístico, explicar o indagar sobre las razones del porqué las personas le dan mayor peso a ciertos objetos, personas, circunstancias y acciones; es decir, una diversidad inimaginable de elementos tangibles e intangibles que derivan a lo largo de nuestras vidas. La teoría del valor señala que las razones del porque las personas crean, desean o se organizan está relacionados con valores³⁴. Los antropólogos o aspirantes a serlo, estamos interesados en entender cómo las diversas sociedades tienen intereses y ambiciones diferentes sobre un mismo elemento, asimismo, conocer por qué esta idea de valor tiene una razón de ser en la construcción de las sociedades en todos sus niveles y tiempos.

La idea de valor es un concepto complejo, divergente, en constante transformación y, ¿por qué no en disputa?, que se evidencia en todas las sociedades. Para algunos autores, el valor es una expresión social, relacional, colectiva e íntima. El valor, es entonces, un proyecto de creación mutua, algo producido y reproducido colectivamente (Graeber 2013; 2018; Strathern 1988; 1987), una construcción social que radica en la acción creativa y colectiva de los actores que se apoyan en la imaginación social. El valor emerge de la imaginación creativa de las personas en sus respectivas sociedades, a través de estas, proyectan relaciones sociales en la medida que persiguen y eligen ciertos valores, es así que las sociedades crean y son recreadas por valores, siempre emergiendo de las personas y retornando a ellas.

David Graeber se adentra más en el concepto y sugería considerar al valor como la importancia que le dan las personas/actores a sus acciones/actos creativos, los cuales adquieren un significado para el propio actor y para el resto, es decir, a partir de lo que hace, se construye el valor de un objeto, una acción, un pensamiento, etc. y de sí mismo; de alguna manera, también uno llega a ser alguien por lo que se hace; es decir, “el valor se convierte [...] en el modo en que las personas se representan a sí mismas en relación a la importancia de sus acciones” (Graeber 2018, 100), de esta manera, el valor subyace en aquella acción la cual crea relaciones tangibles e intangibles. Con esto sugiero que, si bien hay una relación entre la

³⁴ Para Graeber (2013) los valores permean todos los aspectos de los seres humanos: organizan sus vidas, sentimientos y deseos en torno a perseguirlos o promoverlos; sin embargo, a menudo parece que el término puede significar casi cualquier cosa. Narotzky y Besnier (2020) señalan que el valor es un terreno donde las personas negocian los estándares que definen socialmente qué es valioso, opera a nivel institucional (de arriba a abajo) y los significados colectivos (de abajo a arriba).

acción y el valor, lo medular es que los valores derivan de los hechos, en el que “la búsqueda de hechos como tal, sólo puede ser una consecuencia de ciertas formas de valor” (Graber 2013, 237). Las personas realizan una determinada acción porque están en la búsqueda de un valor, sin dejar de lado, que la acción también tiene un valor. Un claro ejemplo es que para los productores asháninka, el cacao producido a partir de sus chacras, su trabajo y ciertas prácticas las cuales constituyen su identidad, su producción obtiene un valor diferenciado el cual es socialmente reconocido, un cacao al que se le atribuye la figura de *kemito sanori*³⁵, es decir, el valor de su cacao radica en el proceso realizado por un productor asháninka en un territorio asháninka, el cual carga con algo más que su historia, esto lo abordaremos más adelante.

En otra línea, Gregory (1997) señala que el valor es un elemento socialmente situado, también son íntimos e invisibles, dado que son formas de “conciencia humana”, esto quiere decir, que las personas son a la vez sujetos y creadores de los valores, esta conciencia guía las acciones e influyen en las relaciones humanas, a partir de un sistema de valores, según el autor:

Los valores son esas cadenas invisibles que vinculan las relaciones entre cosas con las relaciones entre personas. Son invisibles en el sentido de que son, ante todo, formas de conciencia humana que describen lo que es y prescriben lo que debería ser. Como descripciones, aclaran las relaciones entre la reproducción de cosas y personas en entornos históricos, geográficos y sociales específicos; como prescripciones, guían las acciones tomadas para transformar un caos existente en un orden deseado o, lo que viene a ser lo mismo, reformar un estado existente (Gregory 1997, 13).

Asimismo, para que un sistema de valor tenga efecto en la conciencia de una sociedad, debe existir un estándar de valor³⁶. Según Santos Granero (2015, 2009), quien aborda sobre la teoría local del valor y recogiendo a Gregory señala que:

[...] Los valores son el conjunto de comprensiones normativas ideales que caracterizan visiones del mundo o sistemas culturales particulares [...]. En cualquier caso, coincidieron en que el valor no puede determinarse fuera de su contexto cultural y etnográfico, y siempre es relacional, incrustado como está en la totalidad de las relaciones de producción y reproducción (Santos Granero 2015, 14).

³⁵ Significa verdadero cacao, es una palabra propia asháninka y es una designación recogida por las diversas comunidades del Río Ene que componen la asociación Kemito Ene (CARE, 2011).

³⁶ Gregory (1997) la existencia del estándar indica un proceso esencialmente comparativo, es decir, los criterios por los que algo llega a ser considerado valioso, y comparable a otra cosa.

Es así que, si bien se entiende que la conciencia humana, en su diversidad, es creadora de valores, éstos mismos deben ser reconocidos entre las personas de un mismo entorno, tanto a nivel geográfico, histórico y cultural. Diversos autores han desarrollado cómo operan los sistemas de valores nivel de diversas comunidades indígenas amazónicas (Santos Granero 2009; Micarelli 2005; Sarmiento Barletti 2015; Killick 2019; Gow 1989; Londoño Sulkin 2017), todos coinciden en que las diversas representaciones del valor son relacionales entre los integrantes de una comunidad. Asimismo, coinciden que el sistema de valor de los pueblos amazónicos es más complejo, dado que están ubicados en un sitio concéntrico a diversos sistemas de valores, es decir, “ofrece una ventana a los procesos a través de los cuales la modernidad es entendida y apropiada por las personas que viven en sus márgenes” (Micarelli 2005, 161).

A pesar de esto, también es necesario aclarar que dentro de cada sistema de valor existe un rango limitado de valores determinados en una sociedad específica, sin embargo, vale precisar que los seres humanos nunca están atrapados en un único sistema de valores (Cook 2006; Gregory 1997)³⁷, las personas suelen gravitar estratégicamente entre diversos valores y pueden aceptar, despojarse o conjugar los estándares de valores para moverse por diferentes sistemas, incluso aquellos que pueden ser antagónicos. Esto nos lleva a entender que el valor es un acto de conciencia socialmente reproducido, representado y transformado por las sociedades. Finalmente, es necesario repensar qué formas o estándares de valores están presentes en Boca Anapate y cómo éstos gravitan con otros estándares en un escenario de intervenciones del desarrollo.

1.2.2. Valor sobre la tierra, el trabajo y la identidad

Las premisas del etnoecodesarrollo no es sólo ejercer un dominio del pensamiento y acción, también de valorización de ciertos elementos que le puedan ser funcionales a éste, especialmente, cuando hace referencia a los proyectos productivos etnoecológicos, varios elementos entran en juego, los valores como la tierra, el trabajo y la identidad entran en tensión o negociación con otros sistemas de valor.

En primer lugar, abordaremos el valor de la tierra desde la perspectiva de la comunidad, es necesario describir qué dimensiones constituyen dicho valor, qué elementos o formas de valor existen y cuáles empiezan a transformarse. La tierra agrícola es un elemento supremo del cual contiene diversos elementos que le dan diferentes formas de valor en tanto a un marco

³⁷ Dado que las sociedades no son totalidades limitadas sino redes abiertas (Graber 2018, 142)

temporal, su ubicación geográfica y una cultura específica (Gregory 1997; Clapp e Isakson 2019), un claro ejemplo es que para la agricultura asháninka, las chacras no son estáticas debido a sus condiciones edáficas, climatológicas, limnológicas y espaciales, sin embargo, también están las relaciones históricas y sociales las cuales configuran el valor de las chacras, el cual es concomitante al trabajo y la identidad, dicho valor implica que la chacra “adquiere valor como bien mediante el trabajo [...], el cual es diferente de los prados, los bosques y ciertas tierras cultivables. La tierra necesariamente se degrada con el uso y se debe gastar mano de obra para mantener su valor.” (Gregory 1997, 93). Es así que el valor de las chacras en el mundo asháninka está en constante transformación a partir de su apertura, el cierre y su descanso mientras es reemplazada por otra (CARE 2012; 2011; Santos Granero y Barclay 2005; 1992; Rojas Zolezzi 1995). El valor de la tierra, deriva en su propia complejidad, dado que la tierra es heterogénea y dinámica, haciendo que el valor crematístico pueda penetrar con dificultad en ella:

La tierra es tremendamente ilíquida, está rodeada de un sinnúmero de privilegios y ventajas que no tienen precio y que limitan su oferta en los mercados, un valor crematístico, la tierra puede presentarse en múltiples formas y tamaños y los derechos para su control se solapan y enraízan en la historia política y cultura local, lo que dificulta su cotización en el mercado (Clapp e Isakson 2019, 152).

La tierra, en algunos casos, para diversas comunidades indígenas es una no mercancía, de valor incalculable dado que cargan de valoración afectiva a partir de las relaciones de consanguinidad, las cuales tienen un valor no pronosticado por el sistema de valor del mercado que necesita formatear la tierra y darle una lógica con fines financieros en el que el valor de la tierra “puede ser modificado, las fuerzas de trabajo, los artefactos culturales y las costumbres locales, las redes sociales [...], proveen objetivos más directos para las actividades de apropiación” (Harvey 2007, 34). Es así que la reconfiguración de la tierra parte de borrar su historia, transformar sus valores, así como sus significados no mercantiles.

En diversos casos, estos procesos están enfocados en controlar las diferencias cualitativas de cada parcela como la calidad de suelos, su acceso al agua, su ubicación, y cercanía a espacios de comercio, es así que “[...] cuando los bienes se convierten en mercancías, el precio que alcanzan puede ser mayor o menor que el que predecirían las teorías de valoración de mercado” (Gregory 1997, 79), con esto, es necesario aproximarnos al valor de la tierra transformada y habitada por las personas que le dan un valor, por lo que es necesario también relacionarla con el papel del trabajo y la identidad a partir de su valor intrínseco en la

producción de diversos cultivos, específicamente el cacao, dado que la acción del trabajo no solo implica en un fin monetario, sino en las representaciones de la acción en el mundo indígenas, radica en un sentido de relaciones sociales más amplios.

En segundo lugar, sobre el valor del trabajo, existen diversas ideas convencionales sobre su valor como un asunto económico monetario³⁸, desde un enfoque formalista, el hombre es un individuo maximizador, motivado en realizar actividades bajo el paraguas de una economía asalariada, de una manera u otra, “ganarse la vida” (Narotzky y Besnier 2020), en el que el valor del trabajo está asociado a relaciones de mercado en el que las personas venden su fuerza de trabajo a cambio de dinero³⁹. La reinterpretación de Graeber de la teoría del valor sobre el trabajo va más allá, él define al valor como el “gasto de energía creativa” (Graeber 2018, 112) en la producción y el mantenimiento de la sociedad, en esta misma línea, recogiendo algunos presupuestos del marxismo señala que el valor trabajo es una acción creativa de la cual derivan dos formas: por un lado, el resultado de ciertas acciones que se almacenan en objetos, esos bienes materiales que toman ciertos valores de la acción y de las personas; por el otro, un proceso de producción de relaciones sociales, incrustadas en un todo social más grande, esta última es la extensión en la que las personas se recrean a sí mismas y a los demás en el mismo proceso de actuar sobre el mundo:

Si el trabajo consiste en todas esas acciones creativas mediante las cuales damos forma y volvemos a dar forma al mundo que nos rodea, a nosotros mismos y especialmente a los demás; la riqueza material solo existe para promover esa tarea de moldearnos unos a otros como el tipo de seres que creemos que deberían existir y que deseamos tener a nuestro alrededor (Marx 1975 [1873], 32 citado en Graeber 2013, 227)⁴⁰.

El trabajo es así una capacidad de autorrealización creativa con fines sociales, asimismo, los procesos de creación de relaciones sociales como la reciprocidad o el trabajo comunal, en su mayoría presentes en las comunidades indígenas, muchas veces no son consideradas económicas las cuales “a menudo son definidas por la economía convencional como inadecuadas, deficientes o como signos de atraso en el desarrollo” (Narotzky y Besnier 2020,

³⁸ Graeber (2013) señala que el dinero es un valor fetichizado que representa dos cosas: el valor de nuestras acciones creativas (el trabajo), a la par es un medio de reconocimiento social, también una fuente de poder. Es así que el dinero se convierte en un objeto de deseo el cual motiva a los trabajadores a realizar estas acciones creativas cuyo valor representa que es el trabajo dado que, si no se trabaja, no se obtiene dinero.

³⁹ Véase Marx (1975 [1873]), señalaba en que la voluntad de hacer medir los elementos tangibles e intangibles, como la acción creativa es equivalente a una suma de dinero.

⁴⁰ “El obrero no se limita a hacer cambiar solo lo que le provee la naturaleza, sino que al mismo tiempo realiza en ella su fin, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que se tiene que moldear su voluntad” (cfr. Marx 1975 [1873], 130-131).

27). En las sociedades amazónicas, el sistema de valor occidental, no concibe como trabajo a acciones vinculadas a la realización de la persona en relación a otros seres no humanos, como por ejemplo, el trabajo de las mujeres awajún sobre el cuidado de las chacras de yuca, como si se tratara de sus hijos⁴¹, esto es incomprensible para el sistema de valor del trabajo asalariado. Mucho de los proyectos de desarrollo productivo la yuca es considerada un cultivo menospreciado por su baja rentabilidad. Es así que el valor del trabajo en el mundo indígena abre a una constelación de valores que emergen de acciones creativas y cuidadoras: el alimentar, el reforzar las relaciones de parentesco, el trabajar la tierra, pescar, cazar, compartir alimentos, son acciones cuyo valor puede ser monetizado con mucha dificultad dentro de la propia comunidad, dado que todas estas acciones contribuyen a relaciones socio-espaciales, no solo a nivel del individuo que se autorrealiza, la comunidad también se autorrealiza.

De hecho, a partir del trabajo agrícola, se crean valores en potencia porque el valor de la tierra “[...] producir alimentos a través del trabajo agrícola es visto como un valor realizado, a partir de la acción de dar ese alimento a otros” (Graeber 2018, 133). Si bien el trabajo agrícola genera valor de uso y cambio, en algunos casos, estos valores son concomitantes entre sí dado que son parte de la vida social de lo producido y consumido, un claro ejemplo, se evidencia cuando en la comunidad, las familias suelen compartir parte de las cosechas de yuca, plátano o frutas entre parientes o cuando suelen compartir algo comprado producto de la ganancia de sus cultivos.

El valor del trabajo en la cultura asháninka tiene diversas características, su valor social radica cuando es asumido como colectivo como es el trabajo familiar, dado que los parientes cercanos son parte de redes económicas, muchas de estas redes son puentes para el acceso a ciertos recursos, es por eso que, al referirnos al trabajo como acción creativa y creadora de acciones, su significado se sustenta en el propio valor que le otorga la comunidad, el valor del resultado del trabajo familiar, es socialmente bien visto, siempre y cuando, haya sido compartido entre los miembros de la comunidad donde: “el valor es la forma en que nuestro propio trabajo [...] se vuelve real para nosotros, al ser realizado [...] ‘se vuelve real’ de alguna forma socialmente reconocida, una forma que es tanto material como simbólica” (Turner 1995, 150 citado en Graeber 2013, 229)⁴².

⁴¹ Existe una literatura extensa de la relación de trabajo productivo y reproductivo de las mujeres amazónicas en la agricultura.

⁴² Turner, Terence (1995) “Social body and embodied subject: The production of bodies, actors and society among the Kayapo” *Cultural Anthropology*, Vol. 10, No. 2.

Actualmente, diversas intervenciones del desarrollo vinculadas a actividades productivas generan discursos sobre el valor de la tierra y el trabajo desarraigándolos de las propias narrativas de los productores indígenas, y a la par crean o resignifican valores que invisibilizan el valor del significado de esas acciones creativas y de lo que hay detrás: la historia vertiginosa, de la conflictividad territorial, de las relaciones de poder, de la presencia del indígena real, etc. Con esto, el valor del trabajo y la tierra también conjugan en el valor de la identidad del productor dado que no es un elemento aislado, ya que la autorrepresentación de los productores implica la relación sobre lo que se hace, en qué lugar realiza la acción y lo que uno es. En ese sentido, los productores asháninkas se diferencian de otros productores no asháninka o mestizos.

Para los productores de la comunidad, cada etapa de la producción constituye diversas formas de valor, éstas mismas confluyen en el valor del objeto en sí, como ocurre en el caso del cacao asháninka. Sin embargo, en la producción, es el mercado el que extirpa el valor que una vez fue trasladado por la persona: su trabajo y su tierra, incluso esta extirpación hace que los productores “se enfrenten a sus propias acciones y creaciones como si fueran seres extraños” (Graber 2005, 428). De esta manera, el mercado homogeniza el valor de su trabajo y tierra. A pesar de esto, existen tensiones e incluso intentos por resignificar los valores desde los propios pueblos indígenas. Strathern (1988), señala que el valor de la persona radica en su trabajo, como decían también los marxista, las personas deben tener el derecho de decidir qué valor y significado le otorgan a aquello que crean⁴³.

En tercer lugar, si bien la identidad es un concepto poco abordado desde la teoría del valor, los pocos alcances dados por Graeber (2013; 2005) y Strathern (1987) señalan que las personas tenemos diversas clases de identidades potenciales ocultas y que emergen en una situación social y culturalmente dada y se hace visible, dependiendo del contexto. Strathern aborda de manera meticulosa la relación valor-identidad a través de la idea de que las personas no somos seres con una identidad mónica, estamos constituidos de diversas identidades, dado que somos personas múltiples, somos partibles, generamos diversas formas de valor, realizando acciones, a la par que nos vamos definiendo a sí mismos, realizamos una acción con una identidad específica el cual responde a un contexto temporal, geográfico y cultural específicos, de la misma manera, “el valor es construido en la identidad de una

⁴³ Según Kopytoff, I. (1991), los objetos acumulan una historia, un grado de singularidad, en el que ciertos objetos pueden ser más únicos que otros, con ello un valor.

persona que habita varios conjuntos de relaciones sociales en las que está inserta y, en el hecho de que es separables de ellas” (Strathern 1987, 286).

Al otro lado de la orilla, desde el mercado y su sistema de valor han abordado a la identidad a través de su fetichización, esto ha significado una oportunidad para crear valor en el que las personas y sus identidades son “oportunamente fetichizados” (Comaroff y Comaroff 2011), esto proviene de una “fascinación por la alteridad, incluido el valor de lo exótico y extranjero, el poder y el valor de cualquier cosa que parezca provenir desde fuera del sistema” (Graeber 2013, 235), es así que aquello fuera del sistema sería la otredad, la diferencia, esa supuesta autenticidad. El valor de la identidad parte de la diferencia, de la otredad, inclusive de la subalternidad, las cuales componen las identidades y con ellas se realizan acciones que expresan valores.

Frente a lo anteriormente dicho, las personas, en su mayoría, somos conscientes de nuestra propia producción identitaria y que podemos exponerlas a otros, produciendo objetos, discursos, conocimientos, *performances*, cierta estética, algunas mercancías y acciones consideradas culturalmente distintas, esto lo producimos desde nuestra otredad⁴⁴. Producir desde la diferencia es un proceso constante, dado que los valores del creador responden a tiempos y lugares dados. Actualmente, vemos que existen diversos espacios de reconocimiento identitario generado por el mercado y las intervenciones del desarrollo. Para que su sistema de valore reconozca identidades auténticas, éstas deben ser identificadas a partir de ciertos estándares, las cuales intentan ser transformadas en otredades cristalizadas y no contradictorias en el que “las marcas de otredad [...] adquirieron la forma de mercancías escasas y apetecibles” (Comaroff y Comaroff 2011, 97).

En relación a la producción agrícola realizada por indígenas y cómo se articula a estos procesos de valoración identitaria, las intervenciones del etnoecodesarrollo son producto del creciente movimiento del Comercio Justo⁴⁵, el mercado de cierta manera debe aspirar a nuevos valores del mercado, en este caso, la identidad es un nuevo valor que ha sido incorporado en los últimos años como indicador de las instituciones del etnoecodesarrollo, la identidad es así trasladada e insertada en las mercancías las cuales manifiestan etiquetas de la

⁴⁴ Según Comaroff J. y J. Comaroff “las marcas de otredad dejaron de ser indicios devaluados de la diferencia y adquirieron la forma de mercancías escasas y apetecibles, situación exacerbada por la creciente heterogeneidad de los estados-nación y por la implosión de la política de la identidad en todo el planeta” (2011, 53).

⁴⁵ Dolan, C. (2008) señala que el comercio justo recurre a un discurso moral de responsabilizar al consumidor en lugar de las instituciones como agentes de transformación social, para eso, el consumidor debe estar informado de dónde proviene lo que consume, parafraseando a los Comaroff (2011) “se consume identidades”.

otredad para distinguirse del resto de mercancías del mismo rubro, en el que lo orgánico, lo hecho a mano, lo local y otras etiquetas son indicadores identitarios que generan un valor agregado.

La identidad del sujeto a la vez que es resignificada como auténtica ya que el objeto creado de sus manos también se convierte en auténtico. Según Pratts (2008) señala que el término autenticidad debe visibilizarse con información más precisa sobre el proceso de producción, de dónde viene, quién lo hizo, y cómo lo hizo, más aún si son objetos producidos por los pueblos indígenas, es así que el mercado “[...] privilegia [bienes] si tienen un contenido cultural, incluso si este contenido contiene características anteriores a la invasión del capitalismo global, ignorando la creatividad de aquellos cuyas vidas cotidianas se desarrollan en un mundo de consumo ‘masivo’” (Pratts 2008, 64). De esta manera, el valor auténtico de la identidad es expuesta como una cualidad vinculada a lo local, prístino, lo solidario, a fin de que la identidad se presente como un bien que el dinero no puede comprar, haciendo de éste, un bien deseable por parte de un consumidor emotivo.

El valor de bienes diferenciados radica en la representación de las identidades la cual debe ser localizada y que debe rendir cuentas de técnicas sostenibles, uso de conocimientos y prácticas culturales y ancestrales, esto son signos de autenticidad, con esto, se condensaría el valor de una mercancía etnoecológica que expone una exótica imagen del indígena, imagen atractiva al mercado etnoecodesarrollista que “se apropia y enfatiza la singularidad del sujeto, de su cultura local, su identidad, muchas veces con esto se consigue dar un carácter especial que atrae más renta” (Neri 2017, 2015). Es real que gran parte de las transacciones de identidades vinculadas a prácticas culturales están siendo reducidas a dinero y actividades del comercio, sin embargo, eso no significa que las entidades culturales o las personas productoras acepten sin que no obtengan algo a cambio.

1.2.3. Encuentros y desencuentros de valores

En nuestra creación y búsqueda de valores, van emergiendo una diversidad de sistemas de valores que contienen a diferentes sociedades, muchas confluyen, otras son radicalmente diferentes. Lo que para una sociedad puede ser lo más importante —o, al menos, aquello que todo el mundo dice que es lo más importante— para otra, puede tener muy poca importancia (Graeber y Wengrow 2022). Los problemas entre los sistemas valores es cuando son opuestamente diferentes y cuando ciertos valores intentan imponerse como hegemonía, es así que entramos en un proceso de conflicto y negociación con sistemas de valores que

despliegan formas de pensar y habitar un universo, cuando en realidad existe un pluriverso que se mueve endógenamente intentando visibilizarse más.

El desarrollo cuenta con sistemas de valores que impongan una manera de bienestar que el desarrollo aspira⁴⁶, muchos de estos valores son simplificados, genéricos, estáticos, predecibles y medibles, los cuales son identificados por “reglas que determinan que tales actos son universales en la medida en que estas normas pueden aplicarse a un concreto sistema económico” (Polanyi 1976, 159), valores que solo prevalecen en el mercado, de hecho las sociedades que se desarrollan en un sistema de valor formalista, intentan rechazar valores que representen contradicciones, conflictos y relaciones de poder, muchos de éstos, están perennes en sociedades consideradas subdesarrolladas.

Asimismo, el sistema de valor del desarrollo asigna un valor crematístico y extirpa el vínculo entre las acciones y los objetos creados por nuestra acción creativa, incluso terminan siendo seres extraño a nosotros (Graeber 2005), los valores presentes en el sistema desarrollista se enmarcan en una racionalidad maximizadora, sus valores se evidencian en el precio, el cual determina una relación y posición específica en las personas, este valor se encuentra vinculado al comportamiento económico de los individuos los cuales se han convertido en la encarnación del *homo economicus*, dado que, esta racionalidad maximizadora y acumulativa se encuentra determinada por situaciones de escasez de recursos materiales y necesidades ilimitadas (Polanyi 1976), en ese sentido, el sistema de valores del formalismo intenta que el valor sea cuantificado para asegurarnos cierta satisfacción de nuestros deseos.

El mundo contemporáneo es un espacio en el que interactúan y conflictúan diversas formas de acciones creativas, nuevos valores que construyen percepciones sobre el mundo los cuales influyen en cómo quisiéramos que sea. A medida que nos volvemos cada vez más conscientes de la estructura que nos toca habitar, en muchos casos, nos dejamos ser absorbidos, o en otros, podemos resistir realizando acciones creativas para evitar ser fagocitados por ciertos valores hegemónicos.

Finalmente, habiendo presentado estas herramientas teóricas, el objetivo de mi indagación etnográfica intenta explorar cuáles son las narrativas y percepciones sobre el etnoecodesarrollo y el valor de la tierra, el trabajo y la identidad en torno al cultivo del cacao, esto se llevará a cabo en relación a la arena del desarrollo, la cual permea la vida de los

⁴⁶ Se define “bienestar” como “el logro de expectativas socialmente razonables de comodidad material y emocional, que dependen del acceso a los diversos recursos necesarios para alcanzarlas” (Narotzky y Besnier 2020, 24)

productores de cacao, asimismo, exponer cómo se dinamizan estos valores al interior de la comunidad teniendo en cuenta las transformaciones territoriales y su tejido social, habiendo explicado en las páginas anteriores y, sumando a lo que se leerá en las siguientes páginas, valdría preguntarnos: ¿por qué muchos programas desarrollistas son un fracaso en diversas comunidades?

Capítulo 2. Cómo el desarrollo se despliega en la historia y territorio asháninka

En este capítulo se propone hacer un alcance sobre las intervenciones del desarrollo en la cuenca del río Ene desde una perspectiva histórica en la comunidad Boca Anapate, sus intervenciones han significado formas de desposesión y control de poblaciones en nombre del desarrollo el cual ha transitado con instituciones cuyas intervenciones van desde la más agresiva hasta las más sutiles y edulcoradas. Como se señaló en el capítulo anterior, el desarrollo tiene diversos rótulos, algunos buscan la supuesta superación del indígena a través de los procesos de civilización, modernización, progreso y todas las variantes del desarrollo.

El argumento de este segundo capítulo es que los diversos procesos de intervención que se han desplegado en nombre del territorio han provocado transformaciones territoriales y económicas las cuales son el fundamento del actual sistema de valor asháninka el cual debería ser concebido como un sistema heterogéneo y en constante dinamicidad, de la misma manera, abordaré las consecuencias de reconfiguración territorial a partir de las intervenciones externas.

2.1. La promesa del desarrollo en la cuenca del Rio Ene

Graeber y Wengrow (2022), señalan que los estudios hacen una distinción sobre procesos cruciales que marcan un antes y después en la vida de las sociedades indígenas los cuales consideran “una trampa hobbesiana”⁴⁷ que sumerge a sociedades no occidentales a la idea de que estos pueblos se encontraron en constante conflictividad y con estilos de vida considerados precarios, los cuales pasaron de esta etapa a otra debido a un proceso civilizador de naciones-estado durante el periodo de la Ilustración, periodo que ha expectorado supuestos ideales de progreso, libertad y democracia. Frente a esto, los autores señalan que han sido las mismas sociedades no occidentales han contradicho este presupuesto a lo largo de su historia, así, se “desdibujan nuestras distinciones convencionales entre salvajes y domésticos” (Graeber y Wengrow 2022, 333).

La historia del pueblo asháninka, antiguamente conocidos y señalados por los conquistadores como campas, chunchos, antis o pilcozones (Varese 2006), delata la plasticidad y versatilidad de la dinámica social e identitaria de los diversos procesos históricos de asentamiento y movilidad de este pueblo a lo largo de los siglos. Según Rojas Zolezzi (2014; 1994), los diversos grupos residenciales que habitaron gran parte del territorio asháninka han tenido total autonomía del uso de sus recursos, a pesar de que existieran conflictos interétnicos las cuales

⁴⁷ Pinker, Steven. 2012. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. Penguin Group USA.

no detuvieron actividades como la agricultura y el intercambio interfluvial entre las cuencas del Tambo, Pichis, Perené y el Ene que generaban momentos de reciprocidad y fortalecimiento de un tejido interétnico.

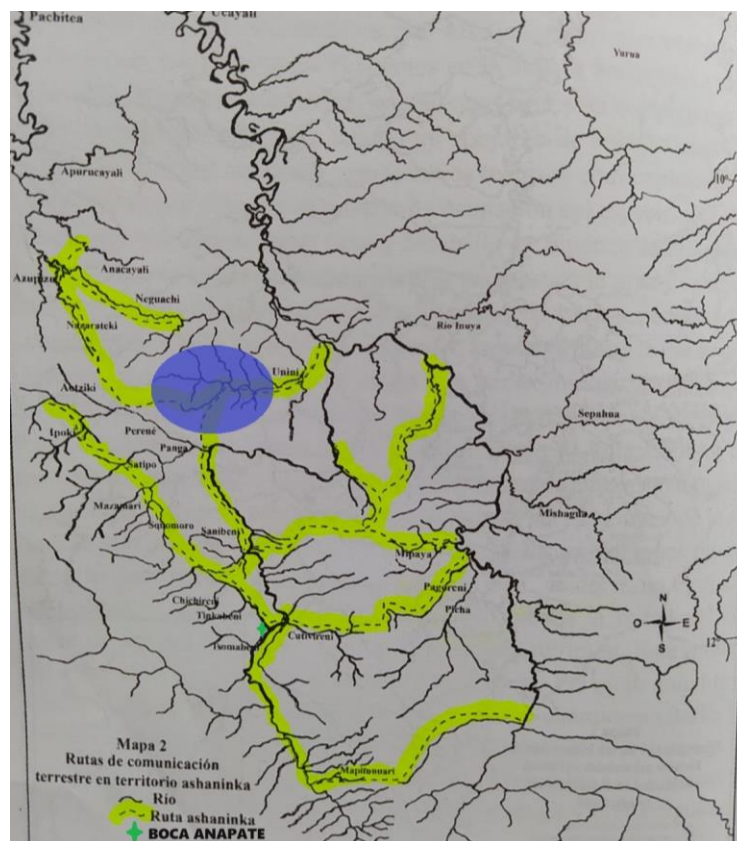
La economía asháninka, al igual que la mayoría de los pueblos amazónicos, desarrollaron una economía mixta sólida, rompiendo el mito de que su economía era únicamente de subsistencia, un claro ejemplo fue la importancia que tuvo la zona del Pajonal en la cuenca del Río Perené, donde se ubicaba el Cerro de la Sal, lugar conocido por ser una zona de intercambio interfluvial de diversos grupos residenciales asháninka, ashéninka⁴⁸, nomatsiguenga, incluso shipibo-konibo, quienes llegaban a través de caminos de conexión para establecer el sistema de intercambio *ayompari* (Hvalkof 1992; Killick 2005; Varese 2006; Veber 2009), este sistema ha servido de referencia para fortalecer redes sociales entre las personas que se hacen intercambio, según Schafer (2023), significó el establecimiento de relaciones amistosas y recíprocas, mientras que para Santos Granero y Barclay (2005) también representaba el aumento del prestigio social.

Graeber y Wengrow (2022) señalan que muchos estudios ven a las sociedades amazónicas como “pueblos sin mercado”, negando la existencia de un sistema de intercambio sistematizado y organizado, para refutar esa idea, ellos toman el ejemplo de los asháninkas⁴⁹, señalando que los arawak (la familia matriz del cual provienen los asháninka), fueron “comerciantes y diplomáticos: forjadores de varias alianzas, [...] a menudo, en busca de ventajas comerciales” (334-336). En esta misma línea, Rojas Zolezzi (2016), realiza una reconstrucción etnohistórica que recoge los pasos del sistema *ayompari* desde varias cuencas de la selva central, entre ellas la cuenca del Ene (mapa 2.1). Asimismo, en este mapa se ubica al territorio de Boca Anapate que coincide y colinda con estos caminos lo que evidenciaría que las personas que lo habitaron tuvieron a disposición esas redes de intercambio entre los diversos pueblos y con otros asháninka de otras cuencas:

⁴⁸ Véase Manfred Schäfer. 2023. *Ayompari, amigos y el látigo. El trueque ashéninka en el entramado social y económico del Gran Pajonal, Perú*. Lima: Pontificia universidad Católica del Perú. Es un trabajo etnográfico e histórico que hace un recuento del intercambio de bienes producidos por los ashéninka con otros pueblos como los asháninka, vale precisar que tanto los asháninka, ashéninka, nomatsigenka, matsiguenka y kakinte son de la misma familia etnolingüística arawak y comparten gran parte el mismo territorio, como la zona de selva central, zona donde se realiza la presente tesis.

⁴⁹ Los autores cuestionan posiciones que colocan a las sociedades amazónicas en un estado de naturaleza en que la amazonía representa un refugio atemporal de tribus solidarias.

Mapa 2.1. Rutas del intercambio *ayompari*



Fuente: Rojas Zolezzi (2016, 74).

Para el caso de Boca Anapate, si bien existen pocos registros históricos formales de su organización social, política y su actividad productiva, se ha podido esclarecer a través de la memoria de los comuneros, especialmente mayores, ciertos procesos históricos. El objetivo de esta sección no es reconstruir el pasado de una manera objetiva, sino partir de la memoria oral compartida por diversas voces de la comunidad, esto nos ayudará a repensar y reflexionar sobre los hechos ocurridos en la comunidad para poder entender las diversas formas de intervención de aquello que se concibe como desarrollo en su territorio. Es así que, gran parte de lo que se reconstruye antes de la llegada de los españoles, a parte de la escasa información etnohistórica, es a partir de las conversaciones, entrevistas y espacios colectivos propios de los comuneros, comuneras y abuelas que dan alcances sobre los procesos históricos y sociales ocurridos en su territorio comunal, las relaciones económicas y de poder. Esta reconstrucción parte del punto de vista y temporalidad asháninka, es decir, es “una fusión de eventos que no disminuye la credibilidad de las concepciones históricas dado que no requiere la continuidad ni la exactitud de la ubicación espacio-temporal de los sucesos” (Miha 2014, 4).

El primer y único relato sobre el territorio de lo que hoy es la Boca Anapate, proviene desde la única abuela, matriarca de la familia con mayor prestigio en la comunidad, quien conocía

parte de la historia de los anapati. Es a través de sus narraciones, aquella noche, entre las diversas mujeres sentadas en una fogata, que conocimos de la posibilidad de que el nombre de la comunidad proviniera de uno de los tantos grupos surgidos de la etnia arawak, según ella, los anapati siempre vivieron en el Ene y solían hacer intercambios con otros asháninkas de la zona del Pajonal donde se extraía sal: “[...] el abuelo de mi abuelo decía que de acá somos los anapatis, habían familias anapati que andaban por caminos, los *ayomparis* para cambiar *kemito* por sal” (entrevista a abuela 2, Boca Anapate, 1 de septiembre de 2021).

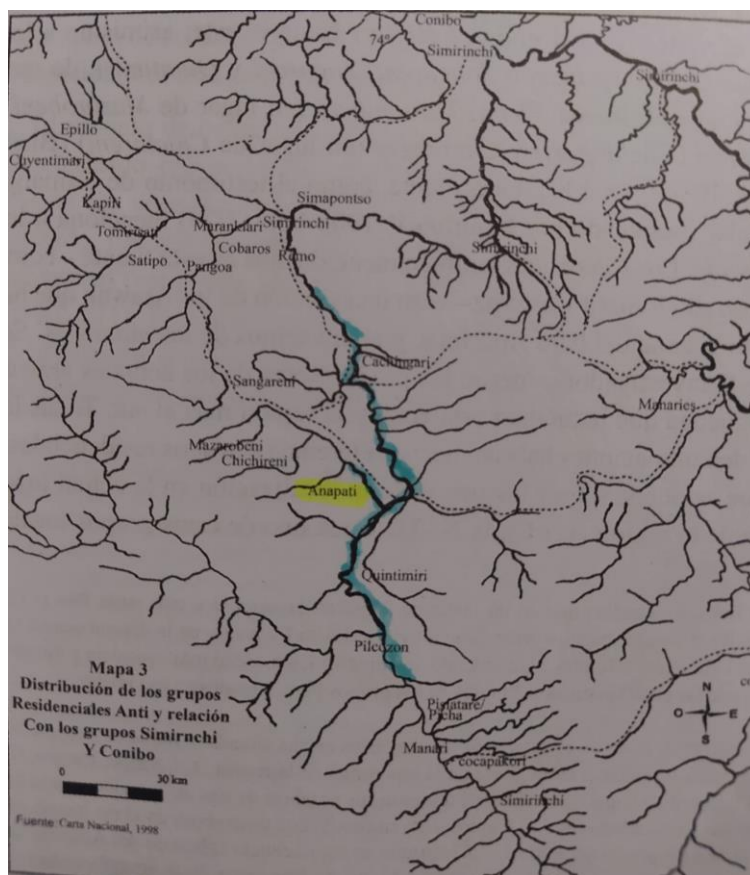
De cierta manera, existen referencias del misionero Manuel Biedma (1981 [1687]) que señalaba que en 1682 existían grupos residenciales como los pangoa, meanearo, pilcozuni y los anapati en el zona sur⁵⁰ que es conocida como la cuenca del río Ene, estos mismos grupos realizaban intercambios entre ellos, lo cual desplegó una importante red comercial entre las cuencas del Pichis, Perené, Tambo, Ene y Ucayali las cuales se articularon a nivel de un intercambio comercial, de la misma manera, autores como Balée (1994)⁵¹, Renard-Casevitz (2002) y Rojas Zolezzi (2016; 1994) dan una explicación más específica y señalan que las primeras poblaciones residenciales que habitaron la cuenca del Ene estaban conformados por diversos grupos, entre ellos los anapati, quienes conformarían a los sati⁵², éstos mismos darían fundación a una parte de las poblaciones Anti, conocidas por conformar parte del Imperio Inca. En el mapa 2.2. se detalla la distribución de los grupos considerados anti a lo largo de la cuenca del Río Ene.

⁵⁰ Sur del actual distrito de Pangoa

⁵¹ Citado por Rojas Zolezzi (2016), en Balée, W. (1994). *Footprints of the forest. Ka'apor ethnobotany. The historical ecology of plant utilization by an amazonian people*. New York: Columbia University Press

⁵² El sufijo sati en las actuales lenguas asháninka y nomarsiguenka significa “la gente que habita en” (Rojas Zolezzi, 2016: 77)

Mapa 2.2. Distribución de grupos residenciales Anti



Fuente: Rojas Zolezzi (2016, 75).

La economía local de los anapati se encuentra relacionada al desempeño de la agricultura e intercambio interétnico de herramientas, ornamentos y diversos cultivos como el maíz, la yuca, el achiote y el cacao. Esta economía mixta se desarrolló de forma dinámica incluso hasta el siglo XVIII, sin que la llegada de los españoles haya interferido de manera total en el intercambio de la cuenca del Ene (Rojas Zolezzi 1994), asimismo, en los tiempos de los acharineitepe, es decir, los antiguos, tiempos en el que las familias de la zona vivían distanciadas en pequeños grupos familiares, existía un alto grado de reciprocidad y cooperación económica para el intercambio comercial (Santos Granero y Barclay 2005; Killick 2005; Pimienta 2006). En el caso de la cuenca del Ene, el cacao ya era un cultivo propio de la zona (Mayer 1971; Rojas Zolezzi 2014; 1994) el cual era intercambiado entre otros núcleos familiares de las cuencas del Tambo y el Ucayali, según cuenta una de las abuelas: “los antiguos de acá se peleaban pero siempre cambiaban *kaniri*⁵³, achiote, *parenti*⁵⁴,

⁵³ yuca en asháninka.

⁵⁴ plátano en asháninka.

*anchíriki*⁵⁵, coca, *kemito*, porque no tenían, sal, algodón” (entrevista a abuela 1, Boca Anapate, 1 de septiembre de 2021). Es así que, muchas familias y grupos en la zona siguieron estableciendo una economía mixta durante la época colonial. Según Peralta y Kainer (2008), este pueblo ha sido comerciante a través de asociaciones institucionalizadas de carácter clánico en el que se intercambiaba cultivos y objetos propios del territorio con otros que no existían en la zona amazónica de selva central, asimismo, los intercambios no solo se centraron en especies materiales, también sirvió como justificación para fortalecer ciertas relaciones de parentesco y de pertenencia colectiva (Rojas Zolezzi 1994; Sarmiento Barletti 2015; 2011; Varese 2006).

Esto nos permite entender que el intercambio asháninka es una forma de reactualización de los vínculos sociales entre los diversos grupos arawak, asimismo, cabe señalar que con la llegada de los invasores españoles y los misioneros franciscanos, se intentó imponer una reducción en el Cerro de la Sal expropiándola (Rojas Solezzi 1994; Tibesar 1950; Ludescher 2001), por su parte, el misionero franciscano Biedma consideró necesario que se cogiese el Cerro de la Sal o se diese a algún particular (Ortiz 1961 citado en Ludescher 2001)⁵⁶. Frente a esto, muchos misioneros emplearon como medio de persuasión la entrega de hachas y machetes de acero, lo que los convirtió en objetos deseables a los ojos de los indígenas dado que “que les mostraron una mayor eficiencia en las actividades de roza y quema” (Rojas Zolezzi 1994, 52), en principio, estas herramientas eran adquiridas a través del sistema de trueque, sin embargo, la intención era la desarticulación de intercambio al intentar imponerse a los misioneros como intermediarios aunque esto fue infructuoso.

En los años siguientes, diversas misiones fueron rechazadas, a pesar de esto, algunos asháninka mantenían algunas relaciones de intercambio con misioneros, especialmente con cultivos como el cacao. El único registro sobre el cacao en la zona del Ene se encuentra en una carta de 1788 dirigida al gobernador de Huamanga por el Padre Manuel Sobreviela: “Toda la zona está poblada de árboles de cacao, mejor que el de Guayaquil [...]” (CARE 2011), a pesar de la existencia de dicha información sin mucho detalle, se tiene mayor visibilidad de la propia narrativa de los abuelos y los mismos fundadores de la comunidad quienes señalaban que el cacao era un cultivo solicitado por los colonizadores, según una de las abuelas que nació en Quempiri señala que “los antiguos decían que los padres

⁵⁵ Son semillas de color negro utilizadas para la elaboración de collares.

⁵⁶ Véase en Ortiz, Dionisio. 1961. *Reseña histórica de la Montaña del Pangoa, Gran Pajonal y Satipo (1673-1960)*. Lima: Editorial San Antonio.

[misioneros] querían el kemito nativo, [...], incluso tenían chacras donde hacían trabajar a los *enesati*” (entrevista a abuela 3, Boca Anapate, 1 de septiembre de 2021), esto se podría contrastar con la presencia de algunos registros históricos sobre la producción del cacao en el Río Ene el cual señala su relación con el establecimiento de haciendas por parte de los misioneros franciscanos (Santos Granero y Barclay 2005; 1995; Mayer 1971; Varese 2006; Veber 2009).

En relación al sistema de haciendas, éste llegó a mantenerse en la selva central hasta fines del XIX, esta vez en manos de caucheros y nuevas élites post guerra con Chile las cuales comenzaron a transformarse en élites regionales (Ludescher 2001; Rojas Zolezzi 1994; Fernández y Brown 2001). En el caso del Perené se emprendieron haciendas por el boom del café, esto iba en paralelo con el caucho que a inicios del XX estaba en declive, por su lado, la agricultura y la industria cafetalera comenzaban a pasar por transformaciones tecnológicas en la zona del Perené, Pichis y Palcazu (Rojas Zolezzi 2014; Santos Granero y Barclay 2005). Este desarrollo agrícola dependía de la fuerza de trabajo indígena el cual no era considerado como un elemento importante dentro del proceso de modernización. Dicha posición avalaba la relación de subordinación a través un sistema de trueque desigual de elementos de la modernización como atunes, pilas, machetes a cambio del trabajo de los indígenas que hacían de todo para obtener esos recursos. Fernández y Brown recogieron el siguiente testimonio en 1888 del periodista H. A. Guillaume que sintetiza lo anteriormente expuesto: “el indígena no teme ni al hambre ni al frío, ignora el significado de los términos riqueza y miseria, y que sólo trabaja para conseguir el objeto que ha visto” (Fernández y Brown 2001, 55), esto haciendo referencia a los artículos como machetes, ollas, escopetas, etc.

Esta situación generó procesos de migración en la selva central con la posterior reconfiguración poblacional. A medida que la expansión de hectáreas de café y otros productos comerciales avanzaban; iban desplazando comunidades enteras, generando movimientos centrífugas hacia las cuencas del río Tambo y posteriormente en Ene, “impulsados por la urgencia de librarse de toda perturbación y confusión [...] con el objetivo de cazar, pescar y trabajar la tierra en paz” (Fernández & Brown 2001), de cierta manera, esta movilidad influyó en la producción, intercambio y asentamiento de las familias para las primeras décadas del XX (Hvalkof 1992; Killick 2005; Mayer 1971; Ordoñez 1985; Santos Granero y Barclay 1995). Es así que, en nombre de la modernización de la selva central, comenzaron los procesos de convulsionada movilidad dando como resultado uniones étnicas entre asháninkas con los yáneshas, nomatsiguengas y machigengas de diversas cuencas, esto

habría consolidado nuevos grupos de parentesco en la cuenca del Ene, en ese sentido, muchos de los comuneros entrevistados señalaron tener familias asháninka de otras regiones.

Algunos abuelos de Boca Anapate recuerdan que diversas familias asháninkas de zonas de Palcazú, Atalaya, Perené y Chanchamayo se trasladaron al lado izquierdo de Río Ene porque “huían de los patrones y otros se quedaron sin tierra, estando acá estaban más tranquilos, sembrando, pescando, viviendo bien” (entrevista Comunero 8, fundador de la comunidad Boca Anapate, 25 de agosto). Estas familias se unieron a las del Ene, conformando grupos más estables, especialmente en la década del cincuenta⁵⁷ quienes comenzaron a formar aldeas⁵⁸ en Quempiri, Yoyato y Cutivireni, asimismo, estas mismas dinámicas de integración dieron origen a Yaviro y Camantavishi, con esta llegada, también se dio una reconfiguración del poder, según Santos Granero y Barclay (1995), algunos asháninkas de otras zonas se convertirían en personajes visibles, esto, con el objetivo de consolidar a la población frente al avance de la colonización en otros territorios asháninka.

Entre la década del sesenta a pesar del gran desplazamiento, el argumento sobre la Amazonía como un espacio vacío se había institucionalizado en diversas políticas durante el gobierno de Fernando Belaunde Terry entre 1963 y 1968, sus intervenciones estatales instaban a generar más inversiones en la amazonía como su proyecto vial de la Carretera Marginal de la Selva, de cierta manera, esto implicó la llegada de colonos que reemplazaron la fuerza de trabajo indígena, a la par que accedían a nuevas tierras en la selva central en nombre del progreso, con esto, la tesis de Belaunde de “la conquista del Perú por los peruanos” (1959) se hacía más agresiva, sin reconocer que existían peruanos en ella, esto representaba una preocupación de muchas familias indígenas por la posibilidad de ser despojadas de su territorio, esto se traducía con el testimonio de un comunero que narra que sus abuelos provenían de la zona del Pichis Palcazú porque el Gobierno quería dispersarlos: “mis abuelos comenzaron a buscar un lugar donde vivir juntos, sembrar yuquita, cacaocito, tener un colegio, vivir tranquilos para defendernos de ese Belaunde⁵⁹” (entrevista a Comunero 7, Boca Anapate, 28 de agosto de

⁵⁷ Cabe precisar que, en esa misma década, el Centro de Altos Estudios Militares proponía la creación de un Instituto de Colonización y Fomento de la Selva Central, sus acciones estarían orientadas hacia dos objetivos básicos: 1. “Incorporación, a bajo costo, de nuevas áreas de alta productividad en los más variados cultivos de mercado interno y de exportación”, y 2. “Absorción y localización del factor humano derivado de la presión demográfica” (CAEM 1958, 4).

⁵⁸ Antes de la reforma agraria de 1974, muchos grupos familiares eran denominadas aldeas por algunos asháninkas, las cuales tomaron la figura legal de comunidades nativas tras su reconocimiento oficial.

⁵⁹ Haciendo referencia al gobierno de Fernando Belaunde Terry en 1963, quien propondría su doctrina de colonización de la amazonía, cabe señalar que también es conocido por el etnocidio cometido contra los matsés del Alto Yavarí en 1964.

2021), de esta manera, las familias instaladas en la zona alta del territorio de Boca Anapate y, algunos de sus parientes en la zona de Quempiri, buscaban un lugar que no solo les garantizara los medios de subsistencia, también medios de comercio, es así que para esa misma década, identificaron la zona de intersección entre el Río Ene y el Río Anapate como espacio estratégico a nivel comercial y ecosistémico, factores favorables para la agricultura y actividades de subsistencia que se siguen practicando hasta el día de hoy:

Un grupo bajó a la zona que hoy es Boca Anapate porque es tierra firme, nos hemos ido juntos ahí y vivimos aquí [...] bueno cantidad de pescado así está el río no faltaba nada [...] no nos faltaba pescado ya pues empezaron, venían mis abuelos y padres mis tíos y venían por acá a abrir la chacra. [...] y también cerquita estaban los colonos al frente en Colonización Santo Domingo [Puerto Anapate] (entrevista a Comunero 8, Boca Anapate, 25 de agosto de 2021).

Con los primeros asentamientos y con una dinámica colectiva sostenida, a fines de la década del sesenta empieza la primera llegada de los misioneros evangélicos a través de profesores bilingües del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) a diversas zonas de la cuenca del Ene para la implementación de programas educativos enfocados en la castellanización, estos mismos profesores llevaron un proceso de formación de élites asháninkas (Fernández y Brown 2001; Fernández 1986; La Serna 2012; Rojas Zolezzi 1994) desplazando a la estructura política asháninka como los curacas, asimismo, estos docentes comenzaron a adquirir tierras destinadas a la producción agrícola las cuales sirvieron como un medio para imponer nuevos valores del trabajo relacionado con la ética protestante, esto “llevó a la aparición de un embrión de diferenciación económica” (Rojas Zolezzi 2016, 155). La memoria de los comuneros más antiguos afirman que diversas familias representativas de diversas comunidades se dedicaban al cultivo de cacao, incluso antes de la conformación jurídica de Boca Anapate en 1976 como comunidad nativa tras la Reforma Agraria⁶⁰, es así que el cacao era cultivado de manera táctica por muchas de estas familias quienes generaron redes de intercambio comercial con comerciantes itinerantes. Un claro ejemplo es cómo se realizaba el intercambio: “[...] los colonos ahí iban a llevar sus cositas, le llevaba entonces hacía trueques con *kemito*, le daba a cambio como traía anteriormente traía ropa, *cushma* y eso llevaba su cacaocito les llevaba” (entrevista a Comunero 11, ex jefe de la comunidad post retorno, Boca Anapate, 27 de agosto de 2021). De la misma manera, otras narrativas están presentes como el siguiente testimonio:

⁶⁰ En el caso de la Amazonía se dio con la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de la Selva y Ceja de Selva, de 1974, modificada en 1978.

La historia de mis abuelos decía que antes no había tantos civiles, puro asháninka y para ese tiempo había cacao, cacao criollo y había esa mazorca criolla es, no había antes injerto nada, [...] o sea antes no había tecnificación por acá cerca y sabes siempre estuvo cacao. Por qué el cacao es bueno... es rentable si quieres comprar tu *cushma*, tu truzá, ellos [mis padres] empezaron sembrando así otro medio cuadrada, otro medio cuadrada y de ahí empezaron a venir los comerciantes. Pero antes no les daban a mis abuelos económicos [dinero] a cambio de cacao recibían sus cositas (entrevista a Comunero 18, Boca Anapate, 5 de septiembre de 2021).

Según Peralta y Huamán (2001), el intercambio se realizaba a través de intermediarios que navegaban por el río Ene quienes entraban desde Puerto Ocopa por el río Perené y llegaban hasta el final del Río Ene, es así que los intermediarios o regatones vendían productos manufacturados a las comunidades (machetes, anzuelos y sedales de pesca, escopetas, municiones, ollas de aluminio, telas, ropa, sal, medicinas y útiles escolares) y a la par, compraban cacao, café y ajonjolí. Ya con la llegada de la Reforma Agraria y su posterior Ley de Comunidades Nativas, el proceso de reconocimiento formal de Boca Anapate generó dos procesos que van en dos direcciones: por un lado, la instalación permanente e institucional de las familias a través de “la tierra es para quien la trabaja” lema del Gobierno de Velasco, lo cual dio como consecuencia a dinámicas políticas y territoriales los cuales significaron un proceso de despojo⁶¹. En el caso de Boca Anapate, se estableció una diferenciación sobre el acceso a la tierra dado que los principales productores de cacao comenzaron a establecer dinámicas de poder más visibles al interior de la economía comunal en el que se gestaron nuevas relaciones de intercambio lo cual sustituyó al regateo por la venta del cultivo, aunque era un comercio desigual pero necesario para la economía familiar, así de esta forma, el cacao tomaba más protagonismo en la economía local.

Por otro lado, la personalidad jurídica y los derechos sobre el carácter inalienable de la tierra, hizo que los indígenas pudieran participar de procesos políticos más sostenidos (Chirif 1975; Chirif y Mora 1977) donde se negaban a la entrada de colonos debido a los procesos de desposesión en otros territorios asháninka, por lo que los asháninkas del Ene eran reticentes a

⁶¹ Diversos autores como Varese (2006); Santos Granero y Barclay (2005, 1995); Chase Smith (1983) cuestionan el proceso de reforma agraria dado que significó un proceso de despojo institucional que fragmentó el territorio el cual era considerado integral sin límites por los pueblos asentados en esos territorios que pasaron a ser reconfigurados en nuevos modelos espaciales limitados, de hecho, hacer estos territorios legibles y estáticos para un Estado considerado “revolucionario” marcó un precedente para el despojo ejercido por los gobiernos consecutivos.

la presencia de éstos que llegaban de forma acelerada a su territorio⁶². En el caso de la comunidad, el asentamiento colono más cercano era Colonización Santo Domingo, actual centro Poblado de Puerto Anapate, según lo recordado, “comenzaron a llegar más *choris* a Colonización, abrieron chacras de cacao, otros nos compraban y estafaban” (entrevista a Comunero 18, Boca Anapate, 5 de septiembre de 2021), es así que las relaciones entre los asháninka se volvían cada vez más conflictivas con los colonos, especialmente a fines de la década del setenta debido al fuerte flujo de migrantes, según Rojas Zolezzi señala que:

El río Ene había soportado desde el año 1979 un fuerte flujo de migrantes, en su mayoría de origen ayacuchano, que en el año 1980 al producirse invasiones de los territorios reconocidos o titulados por el Estado [...] Los colonos dedicados al cultivo del cacao se dedicarían luego al cultivo de la coca, situación que se agudizaría con el ingreso de Sendero Luminoso en la zona hacia inicios de 1980 (Rojas Zolezzi 1994, 282).

Según Ordoñez (1985) y Salazar (1984), los colonos se organizaron en cooperativas productivas en pleno auge de presencia estatal a través del Proyecto Especial Pichis Palcazú-PEPP, asimismo, con la aparición de algunas instituciones religiosas y ONGs comenzó a introducirse una producción más tecnificada del cacao en la comunidad, sin embargo, según uno de los abuelos, este camino a una mejor producción fue obstruido tras la inserción del PCP-Sendero Luminoso (SL) en la comunidad en 1986 (CVR 2003; Espinosa 1994)⁶³, este hecho, considerado por algunos comuneros como los tiempos del *kitionkari kamari*⁶⁴. Según los testimonios de diversos comuneros señalan que SL comenzó reproducir un discurso de desarrollo, una “promesa del progreso” (Villapolo 2003), esto hizo que muchos de los comuneros participaran dentro de sus acciones, así explica el ex jefe de la comunidad quien narra la llegada de este grupo subversivo y esas falsas promesas lo que conllevó a la participación de muchos comuneros dentro de esta organización:

[...] nosotros no sabíamos qué significaba Sendero Luminoso. Mi abuelo tampoco sabía eso [...]. Bueno, nosotros el año 86 los senderos le dijeron a mis abuelos: “si van ustedes con nosotros vamos a tener nuestro propio bote, carro, helicóptero, avión”. Mis abuelos pensaban que es cierto, hay que seguir para visitar a nuestros familiares con carro y ya no a pie, era una mentira, pero así nos fuimos. En el 89 me llevaron hasta el monte, ahí ya no conocía sal, ni

⁶²Según Benavides (1992) hasta inicios de los ochenta, el valle del Ene estaba comenzando a ser habitado por colonos provenientes de Ayacucho y Apurímac, para 1983, los colonos pasaron a construir el 47% de la población local.

⁶³ Según Rojas Zolezzi (2016) señala que Sendero Luminoso había instalado dos bases cercanas a la comunidad llamadas Vietnamito y Nueva Saigon.

⁶⁴ Significa demonio rojo, se les denomina así a los militantes del PCP-Sendero Luminoso.

pescado, ni yuca, ni vestimenta, nada. Todos los hombres, varones, mujeres ya no tienen su calzón y los varones ya no tienen su calzoncillo. [...] Eso es lo que yo contaba la historia de esta comunidad y bueno mis abuelos todos se han muerto, por la violencia mi padre también se ha muerto y creo que 85 personas murieron por la violencia en esta comunidad (entrevista a Comunero 11, Boca Anapate, 27 de agosto de 2021).

Es de esta manera, que se les ofreció un proyecto de un supuesto desarrollo en un escenario donde la incertidumbre y la violencia eran una realidad, en muchos casos, los comuneros y comuneras se dieron cuenta que habían sido engañados y obligados a permanecer en una situación de esclavitud, también se les prohibió desarrollar cualquier posibilidad de seguir cultivando cacao o cualquier cultivo que pueda generar ingresos monetarios (Rojas Zolezzi 2016; Sarmiento Barletti 2011; Villapolo 2003; Fernández y Brown 2001), esta misma sensación de impotencia de que SL también significó un freno para el desarrollo local dado que, “[...] si esos senderos, esos *kitionkaris* nunca hubieran venido, qué cosa no hubiéramos sido, sembrando cacao lindo, capaz mejor que los *choris*” (nota de campo, Boca Anapate, 18 de agosto de 2021).

Asimismo, la inserción de los subversivos y la representación de un proyecto imaginado, así como la percepción de que cierto bienestar frustrado se representa con la propia desarticulación social y familiar producto del desplazamiento. Gran parte de la comunidad se refugió en otras comunidades con presencia militar, denominados núcleos poblacionales⁶⁵ como Puerto Ocopa y Cutivireni (CVR 2003; Espinosa 1994); mientras que otros fueron asesinados y secuestrados por los subversivos. Los comuneros que escaparon del cautiverio se refugiaron en la comunidad de Cutivireni, la memoria relacionada a esa comunidad está cargada de anécdotas de tensión por la escasez de tierras para el cultivo y de recursos de ayuda por parte de las instituciones como la Cruz Roja, algunas iglesias y ONGs. Algunos comuneros de Boca Anapate accedieron a una pequeña parcela para la producción temporal de cacao y yuca, sin embargo, algunas chacras fueron quemadas por los comuneros anfitriones:

Mi padre sembraba cacao en Cutivireni, el presidente de Cutivireni decía que él estaba afiliado con los tíos [senderistas], [...] a nosotros nos decían: ‘tú eres tuco’⁶⁶. [...] mi papá hacía su chacra así, sembraba ahí su yuca, sembraba cacao, al final la gente de Cuti [Cutivireni] quemó esa chacra, Mi papá decía: ‘¿por qué me queman mi *kemito* si es para mantener a mi familia?’,

⁶⁵ Campamento de refugiados asháninkas, estos fueron impulsados por las Fuerzas Armadas.

⁶⁶ Es una denominación dirigida a los militantes de Sendero Luminoso.

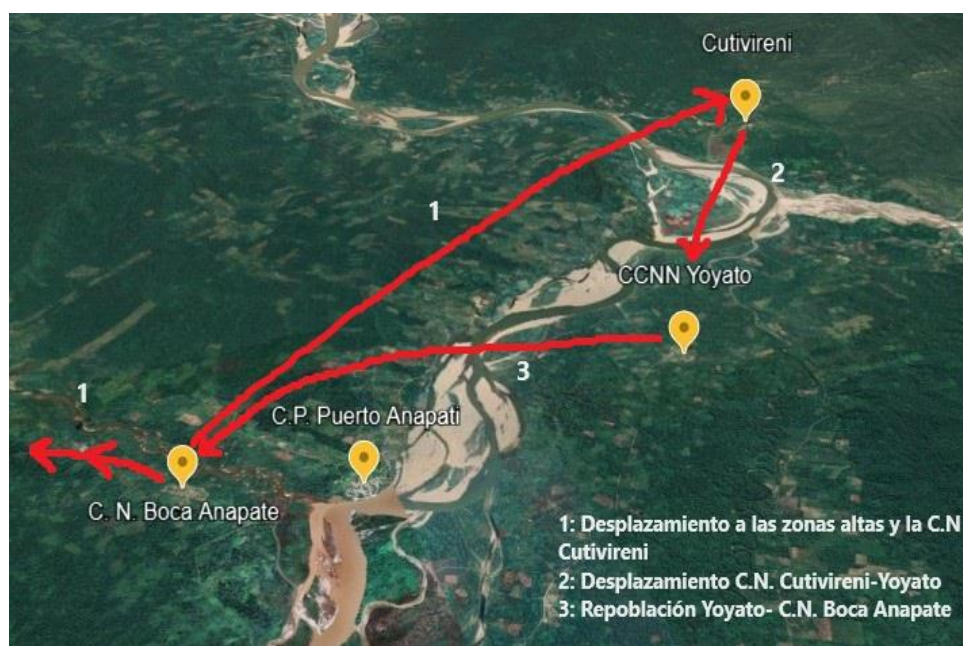
quemaron pe, mi papá entonces dijo: ‘Nos vamos a ir a Yoyato repoblar nuevamente para ir a nuestros orígenes acá en Boca con el cacao’, yo estaba aún chibolo verdad, yo sé todo eso, yo quería contar, me agarro mi corazón que duele (entrevista a Comunero 1, Boca Anapate, 29 de agosto de 2021).

Esto hizo que gran parte de los comuneros de Boca Anapate se trasladen a la zona de Yoyato y así cultivar cacao sin éxito alguno debido a las precarias condiciones edáficas y limnológicas de la zona:

Nosotros hemos salido de los senderos, nosotros de frente hemos ido a Cutivireni, hemos estado a lo largo de cinco años, cinco años hemos estado en Cutivireni, [...]; en otra comunidad no se puede, ni siquiera hemos sembrado ni cacao para sostenernos más porque nos prohibían sembrar cacao, porque es su terreno de ellos, porque eran cantidad gente. [...]. Y ahora, cuando fuimos a Yoyato, anexo de Kempiri, nos dieron chacra, pero cacao no crecía, el agua no valía, era agua empozada, de esa agua tomábamos, ¡feo era esa agua! (entrevista a Comunera 15, Boca Anapate, 25 agosto de 2021).

Con lo detallado, la escasez, la falta de acceso a la tierra, los procesos de desplazamiento y violencia, se vinculan al cultivo del cacao dado que la memoria de los comuneros evoca una sensación de impotencia y desprotección económica en diversos episodios donde se les negaba cultivar tanto para subsistir y generar economía monetaria, de esta manera, “se vivía mal, pelea por la chacra, por la ropa regalada” (entrevista a Comunero 2, Boca Anapate 04 de septiembre de 2021) porque no existían elementos necesarios para la subsistencia como la tierra la cual generaba los medios vitales, sino hasta emocionales. No será con el proceso de repoblamiento en el 2005, que los comuneros antiguos y sus hijos, impulsaron el retorno a Boca Anapate para el restablecimiento de una economía comunal dinámica. En el mapa 2.3 se observa el proceso de desplazamiento de los comuneros de Boca Anapate entre 1986 hasta 2005.

Mapa 2.3. Desplazamiento de los comuneros de Boca Anapate entre 1985-2005



Fuente: Elaborado por la autora, sobre la base de Google Earth (2023)

Cabe señalar que el proceso de repoblamiento, especialmente promovido por el Estado a través del Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR) generó nuevos conflictos por el territorio, dado que, durante el conflicto, diversos territorios que fueron titulados en 1974, quedaron abandonados, por lo que el PAR no solo fue un periodo de retorno de asháninkas a sus comunidades de origen, sino de la llegada de migrantes andinos quienes se instalaron en el lado derecho de la cuenca del Ene. Ya durante la década del noventa en adelante, el PAR, el Programa del Millón de Campesinos⁶⁷, y la Ley de Promoción de la Inversión Privada en el Desarrollo de actividades económicas en las tierras del territorio nacional y de las comunidades nativas y campesinas⁶⁸ generaron desposesión, especialmente esta última ley la cual fue impuesta por sectores agrarios y de la industria forestal argumentando que era una medida para fomentar el desarrollo frente a la crisis provocada por el conflicto armado interno (Chase Smith 1983). Uno de los puntos más controversiales de esta ley era su artículo 5 el cual señalaba que, si las tierras cedidas por el Estado eran abandonadas, podían retornar a su control y posteriormente ser vendidas a particulares. Otros autores (Peralta y Huamán 2001; Rojas Zolezzi 2016; Veber 2009) asocian que gran parte de estas acciones estatales tuvieron

⁶⁷ En Diario El Peruano, N° 18260, Lima, 9 de junio de 1997. El objetivo de este programa era generar condiciones mínimas de retorno y reinserción de desplazados que no querían regresar a sus comunidades, muchos de estos campesinos terminaron por instalarse en zonas de la selva central que era consideradas un vasto territorio con poca población.

⁶⁸ Ley 266505

un efecto potencializador en la economía cocalera y otras actividades ilícitas. Esto representó un serio problema para las comunidades desplazadas que habían dejado sus territorios por la violencia, es así que inició un proceso de reconfiguración territorial a lo largo de la cuenca del río Ene. Acá unos relatos sobre algunos comuneros de Boca Anapate que explican el contexto de reconfiguración territorial:

[...] El jefe me dijo mejor vamos a ir porque van a entrar las invasiones producidas por ese PAR, ese pues, repoblación. Pero también había miedo por esos senderos, algunos se quedaron en Yoyato, no querían venir acá decía que ‘allá hay terrucos’. Pocos hemos venido, 20 no más personas, poco ya casi un año, dos años, recién está viniendo la gente a abrir su chacrita (entrevista a Comunero 4, Boca Anapate, 5 de septiembre de 2021).

[...] en ese momento ya querían venir acá a instalarse los invasores colonos [...] ya estaban ya pensando que no hay ya su dueño anterior, lo que estaban pensando, que ellos [los subversivos] ya nos han exterminado, ya nos han matado (entrevista a Comunero 2, 4 de septiembre de 2021).

Es importante tener en cuenta que el conflicto armado interno y las posteriores intervenciones estatales influenciaron no solo en la vida de los comuneros sino en la reconfiguración territorial y productiva de Boca Anapate, especialmente cuando se han llevado a cabo en nombre del desarrollo, entre promesas e intervenciones verticales que no contemplan el significado de un bienestar que gravita entre lo material, emocional y simbólico.

2.2. Etnoecodesarrollo cacaoero en la cuenca del Ene

Hasta hace algunos años, el cacao era un cultivo poco atractivo a la economía nacional, a inicios del presente siglo, el mercado cacaoero ha dejado de concentrarse en Costa de Marfil en África e Indonesia en Asia, actualmente el mercado cacaoero se ha expandido hacia otros territorios latinoamericanos, específicamente amazónicos, existen diversos ejemplos como los kichwa del Ecuador y en Perú con los awajún de Amazonas y San Martín. En la última década el mercado del cacao se ha concentrado en las regiones de selva central donde habitan los asháninkas de la región Satipo.

En relación a los asháninka del Ene, se conoce que diversas ONGs (Rainforest UK, Cool Earth, DAR) e instituciones estatales como DEVIDA, tienen como paraguas principal al desarrollo alternativo que se despliega a través de intervenciones enfocadas en combatir o disminuir actividades ilícitas como el cultivo de coca (Kaulard 2008, Pastor Armas 2021), también están otras instituciones con el mismo paraguas vinculado a un desarrollo indígena y ecológico en torno a la producción del cacao. Estas instituciones del desarrollo también han

construido imágenes de los asháninka como defensores y protectores del bosque con identidades inmutables, como agricultores primigenios que recurren a técnicas ancestrales que no irrumpen en la transformación del bosque; y en otros casos, “pueblos desatendidos pero cuidadosos con el planeta”⁶⁹, esto hace referencia a representaciones simplistas y generalizadas de lo que se concibe como el asháninka hiperreal⁷⁰, estas representaciones “positivas son asumidas como procesos unificados y homogéneos” (Agrawal y Gibson 1999, 633).

Algunas de estas representaciones desarraigan a los asháninka de una identidad compleja, divergente con capacidad de negociación y transformación constante, un asháninka que toma decisiones híbridas entre lo individual y colectivo sin que ambas sean excluyentes, esto también responde a un contexto de deuda histórica donde la desigualdad, discriminación, escasez y desposesión siguen reproduciendo y acumulando dicha deuda. Asimismo, la presencia de estas instituciones ha influenciado en algunas prácticas productivas, especialmente ciertas técnicas fueron reemplazadas por otras más sostenibles que contradicen la vida del asháninka contemporáneo dado que algunos comuneros consideran necesario seguir produciendo como lo han venido haciendo.

Existen otros agentes externos que no son considerados parte del desarrollo etnoecológico (esto se explicará en el siguiente capítulo), mantienen relaciones comerciales con los asháninka de manera informal, la presencia de estas personas provenientes de Puerto Anapate, quienes son denominados intermediarios han estado presentes en una parte importante de la historia de Boca Anapate y han surgido de la misma economía cacaotera, también al igual que los productores de la comunidad, son productores cacaoteros con un mayor rango de productividad en relación a la extensión e intensidad de producción, estos intermediarios también son considerados actores con diversas valoraciones a partir de la mirada de los comuneros, por un lado, para unos, su presencia es necesaria debido a la ausencia temporal de algunas instituciones del desarrollo, como ocurrió durante la Covid-19. Esta relación se mantiene hasta el momento y sigue siendo dinámica e importante para aquellos comuneros no beneficiarios de los proyectos de desarrollo cacaotero, incluso de algunos que sí son beneficiarios. Por otro lado, también la presencia de éstos es cuestionada debido a la memoria histórica de Boca Anapate que son vistos como aquellos personajes que engañaban a los

⁶⁹ Frase utilizada por ONG para referirse al pueblo asháninka del Ene.

⁷⁰ Hago la conjunción con el “Indio Hiperreal”, este concepto fue propuesto por Alcida Ramos (1992) que explica los discursos del indígena permitido propios de las ONGs defensoras del territorio y el desarrollo.

productores asháninka durante el comercio de cacao, asimismo, son relacionados con los agentes que provocaron el obstáculo del desarrollo durante el conflicto armado interno, dado que muchos de los subversivos venían de Puerto Anapate.

Actualmente la comunidad, a pesar de ser testigo de las diversas transformaciones territoriales y económicas, mantiene un gran dinamismo productivo y comercial el cual transcurre por la presencia de diversas instituciones, especialmente, asociadas al cultivo de cacao y el cual es experimentado por gran parte de los agricultores cacaoteros que no se han resistido a establecer relaciones de mercado a diversas escalas, sea a nivel internacional a través de Kemito Ene o con los intermediarios de Puerto Anapate. Finalmente, Boca Anapate tiene un papel importante en la producción de cacao vinculada a la historia económica y territorial del Río Ene ya que el cacao fue un factor necesario para forjar actividades comerciales y de intercambio más sólidas (Cárdenas 2000; Peralta y Kainer 2008; Santos Granero y Barclay 1995; Veber 2009). Actualmente, el territorio es el canal para el cultivo de cacao, cultivo que representa una entrada que sostiene las actuales intervenciones de un etnoecodesarrollo que busca forjar supuestas nuevas formas económicas sostenibles nada ajenas a la agricultura asháninka, esto se relaciona con Rojas Zolezzi (1994) cuando afirma que el pueblo asháninka ha generado estrategias económicas sostenibles a nivel del uso de recursos para la reproducción de las comunidades y nivel de actividades de subsistencia las cuales son atractivas para el desarrollo.

2.3. (Re-des) organizando la tierra: reconfiguración del territorio comunal

Identificar las dinámicas del acceso a la tierra y cómo éstas se han ido (re-des) organizando en torno al cultivo del cacao ha implicado un desafío en la presente etnografía, de cierta manera, el retorno a la comunidad en el 2005 marcó un hito en la configuración y distribución de la tierra en adelante, sin que esto implique que la expansión del cultivo del cacao se detenga. Los comuneros impulsores del retorno, tanto fundadores de la comunidad e hijos, éstos mismos fueron actores de una incipiente economía cacaotera en las décadas del sesenta y setenta garantizaron y gestionaron el proceso de (re-des) organización del territorio y las chacras, gran parte de ellas se instalaron en función al cultivo de cacao como base comercial y la yuca como cultivo de subsistencia, pero también significó una respuesta a potenciales invasiones por parte de los colonos de Puerto Anapate:

Un pata [un hombre] dice que quería entrar una invasión a Boca Anapate y justo mi viejo era presidente dijo: ‘vamos a hacer nuestra chacra allá va a entrar invasión que donde vamos a entrar nosotros. Vamos a ir directo a nuestros orígenes a nuestra tierra’, de ahí nos hemos

sacado 2005. [...] Mi papá hizo gestiones, solicitó combustible a las comisiones de paz [CVR]⁷¹ y defensoría del pueblo ha hecho todo y ha traído todito calamina, gasolina, traje a la gente para acá. [...]. Cuando llegamos a Boca, había cacao de los antiguos pues, había pe, pero ya están grandes ya gigantes pe, ajá. Se ha visto pues uffff cantidad de cacao había (entrevista a Comunero 1, Boca Anapate, 29 de agosto de 2021).

A diferencia de otras comunidades de la Amazonía, Boca Anapate no se refundó a partir de un reordenamiento de lo que alguna vez eran las comunidades durante la Reforma Agraria, la cual también había generado tensiones territoriales y desigualdad de poder; tampoco se reconstituyeron a partir de nuevos establecimientos ordenados de parcelación esperados por el Estado a través del PAR el cual buscaba simplificar y facilitar sus intervenciones de desarrollo como se dio en el caso de las comunidades campesinas y centros poblados como ocurrió con los vecinos colonos de Puerto Anapate, sino que, Boca Anapate se estableció a partir de una distribución más autónoma acorde a sus propias necesidades que van desde garantizar mejores condiciones de seguridad frente a la presencia de actores vinculados al narcotráfico, invasores colonos y el potencial ataque de los subversivos hasta las necesidades más prácticas como la producción de cultivos comerciales; asimismo, Boca Anapate se redefinió para establecer nuevos derechos de propiedad comunal. Según Li Murray (2002; 1996) sostiene que en comunidades que pasan por procesos de reconfiguración territorial constante, los pioneros, al referirse a los primeros habitantes de un territorio y que tienen poder, generan condiciones de acceso territorial más dinámicas dirigidas a sus parientes y vecinos para el cultivo de productos necesarios con el objetivo de garantizar nuevas formas de comunidad.

Es así que, las familias fundadoras y las familias de otras comunidades que se integraron durante el proceso de repoblación⁷², establecieron un nuevo orden a partir de la propia autonomía según sus propias dinámicas internas de gestión territorial las cuales inexorablemente, tenían que ver con las redes de parentesco, en ese sentido, las familias más antiguas decidieron gestionar el uso de algunas chacras que fueron abandonadas por la

⁷¹ Hace referencia a la Comisión de la Verdad y Reconciliación, fue una institución transitoria encargada de elaborar un informe sobre el conflicto armado interno en el Perú durante el periodo entre los años 1980-2000.

⁷² Se identificó que algunos de los nuevos comuneros de la repoblación vinieron de las zonas de Atalaya en Río Tambo, Huantachiri, Cutivireni así como aquellos que vivían en los anexos como Chanchacopiari y Marankiari para establecer familias con las mujeres de Boca Anapate, muchas de ellas hijas y hermanas de las familias fundadoras, esto debido a que el pueblo asháninka es una sociedad matrilocal. Asimismo, cabe precisar que los derechos de posesión de la tierra en las comunidades asháninkas son más flexibles y abiertas a diferencia de las comunidades campesinas. En Boca Anapate se identificó que uno accede a la tierra siempre y cuando la trabaje y cumpla con los deberes estipulados en el Estatuto comunal ya sea participando de las faenas comunales y las asambleas de la comunidad, así como el cumplimiento de códigos de buena conducta.

incursión de Sendero en 1986, las cuales estaban ubicadas a la entrada de la comunidad; y aquellas nuevas que se abrieron destinadas a las familias antiguas y las nuevas durante dicha repoblación.

Para la instalación de las chacras antiguas y nuevas, se dio a partir de un acuerdo comunal entre las primeras familias, lideradas por las más antiguas, quienes decidieron que las chacras, en su mayoría de un cuarto de hectárea, estén destinadas al cultivo de yuca, específicamente para la subsistencia durante el proceso de retorno; posteriormente, con el establecimiento del nuevo estatuto comunal, se decidió que cada comunero tenga derecho a 15 hectáreas como máximo dependiendo de la capacidad del comunero para trabajarlas⁷³, a pesar de eso, el promedio de uso son de 2 hectáreas para la producción de cacao, yuca, plátano, ajonjolí, etc. según el testimonio de una comunera:

Cuando llegamos a Boca, hemos abierto chacra, yuca siempre para comer, cacao para sobrevivir para comprar cosas, mi esposo que es de Boca me cuenta que, con la repoblación, todo era desordenado, pero así funciona, hemos recibido como 15 cuadras (has.) según estatuto, pero en sí se usa lo que cada comunero se compromete a producir, así hemos vivido (entrevista a Comunera 15, Boca Anapate, 25 agosto de 2021).

Actualmente, el promedio de parcelas destinadas al cultivo de cacao, yuca y plátano se ha mantenido constante dado que mayoría de los comuneros trabaja entre una hectárea a una hectárea y media -las cuales fueron abiertas a través del sistema de roza y quema⁷⁴ (Gasché y Vela 2011; Ocampo-Raeder 2009; Peralta y Kainer 2008; Rojas Zolezzi 2014; 1994; Weiss 1995) mientras se mantiene entre media a una hectárea de purma⁷⁵ con el objetivo de establecer ciclos de rotación y descanso. En este caso, las purmas son consideradas por la comunidad como espacios de reserva frente a la deforestación, según la narrativa de algunos comuneros, son espacios proclives para la reforestación de ciertas especies maderables, de esta manera, se gestionaría la fertilidad de suelos. Sin embargo, algunos comuneros consideran las tierras de reserva como espacios productivos para el cultivo de cacao, si bien son espacios pequeños, están pensadas para ser utilizadas a corto y mediano plazo.

⁷³ Traigo a colación la posibilidad de que los procesos de monetización, el restablecimiento de la comunidad ha transformado la relación entre los comuneros con la tierra, dado que me traigo a colación la frase "la tierra es para quien la trabaja" acorde de la capacidad de cada comunero por trabajar las hectáreas que considere pertinente.

⁷⁴ Es un sistema de apertura de chacras, esta práctica permite que las cenizas generen un enriquecimiento de los suelos, de esta manera se provee fertilidad a la chacra.

⁷⁵ Son las chacras que fueron utilizadas por un periodo de 5 años en promedio, son las chacras de descanso las cuales son consideradas espacios para la conversión de zonas bosquesinas.

Asimismo, a pesar de que la chacra sea un medio de producción material, no deja que sea un medio de reproducción social y relacional entre las diversas familias tanto antiguas como aquellas que se han ido incorporando en los últimos años. También, según los comuneros no hay un sentido fijo de propiedad, hay movilidad de chacras de acuerdo a diversos aspectos sociales como el matrimonio, el fallecimiento de un familiar o por simple decisión de sentirse más cómodos en un espacio donde se pueda vivir bien. Aunque cabe señalar algunas familias están establecidas de manera más estables debido a la producción de cacao, “antes nos movíamos de acá para allá, pescando, sacando yuca, cazando *maniro*⁷⁶, lindo era, ahora, nos quedamos acá sembrando porque ya no hay como antes” (entrevista a la abuela 1, Boca Anapate, 1 de septiembre de 2021).

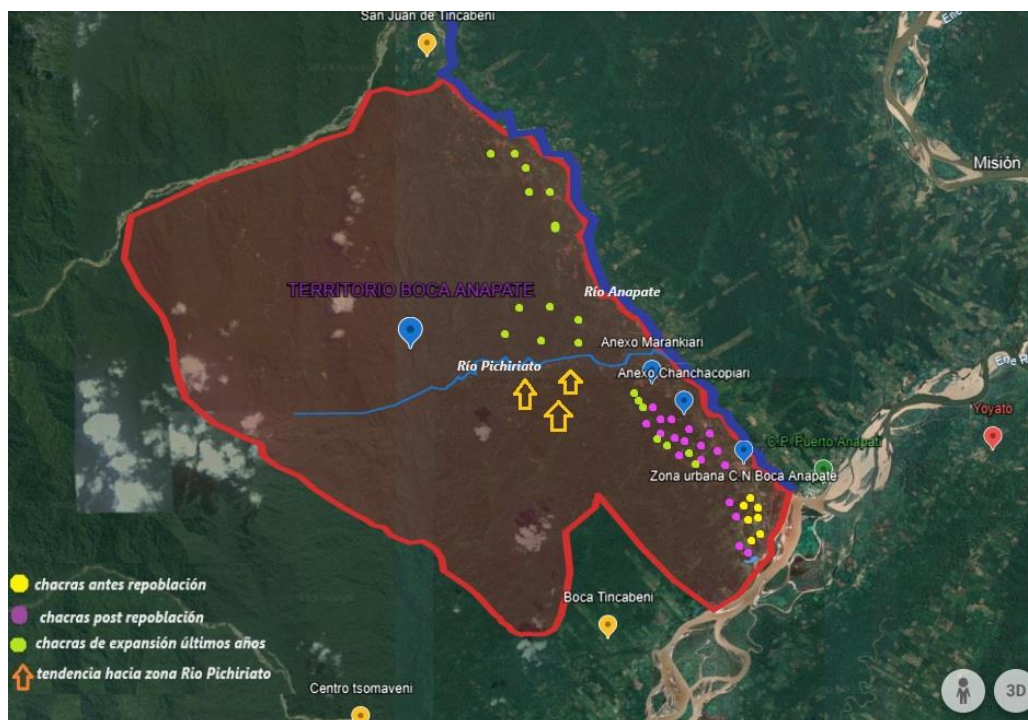
En ese sentido, las chacras deben ser comprendidas como un factor que establece un sistema de relaciones que están en tensión y sintonía, un *push and pull* y que se transforman constantemente debido a diversas condiciones no solo edáficas, ecológicas, sociales, también deben tener presente las condiciones culturales y materiales vinculadas al sentido de bienestar, estas últimas propician una dinámica territorial a que “la tierra, la fuerza de trabajo y las redes sociales puedan ser modificadas [constantemente]” (Harvey 2007, 34). Actualmente, esta misma dinámica ha establecido nuevas relaciones en torno a las emergentes posiciones de poder económico entre las familias al interior de Boca Anapate, las cuales están determinadas por recursos materiales y simbólicos acumulados a lo largo de las trayectorias de vida familiar (Narotzky y Besnier 2020).

Frente a lo dicho anteriormente, cabe agregar que en la comunidad se mantienen relaciones de parentesco que sostienen expectativas sobre el buen vivir que van más allá de lo material. Durante las visitas a las diversas familias, algunos señalaron la preocupación sobre el futuro del territorio, así como su importancia como fundamento del ser asháninka, dado que “sin tierra, sin chacras, sin producir, no somos asháninka, no podemos compartir, no es como el *chori* que tiene locales, carro o casa” (entrevista a Comunero 3, Boca Anapate, 16 de agosto de 2021), es así que la tierra y las chacras también son medios que buscan fortalecer el tejido social comunal. Es así que, frente a la escasez de recursos, la baja productividad de la tierra, así como la intervención de los diversos procesos históricos en los últimos cincuenta años, una de las salidas para la búsqueda del bienestar ha sido la apertura de nuevas chacras de

⁷⁶ venado

cacao las cuales han ido extendiéndose en el territorio comunal, lo cual responden a formas de (re-des) organización económica como se observa en el siguiente mapa:

Mapa 2.4. Crecimiento de las chacras en los últimos 25 años

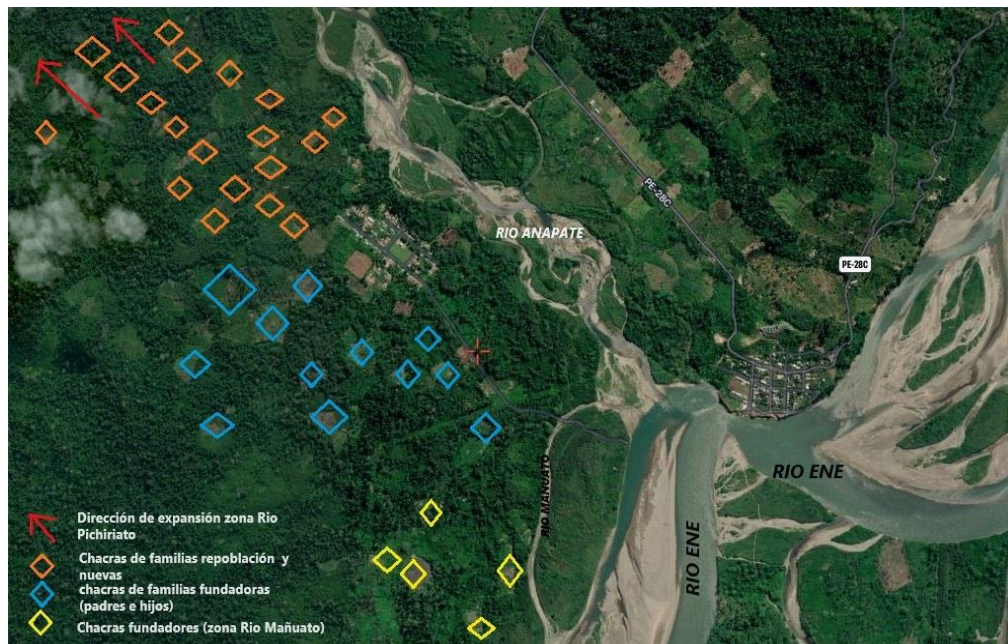


Fuente: Elaborado por la autora, sobre la base de Google Earth (2023).

El mapa señala la transformación del territorio en el que las primeras familias se instalaron en la parte contigua del Río Ene, y que, tras la desestructuración comunal y el proceso de repoblación post conflicto armado interno se comenzaron a instalar más adentro, conformando un núcleo urbano, asimismo, ya en los últimos años, con la escasez de recursos en esa zona, y la tendencia de concentración de chacras cercana al casco urbano, se ha generado otra tendencia de apertura de chacras en dirección hacia parte más alejada donde hay más recursos de subsistencia para la caza y la pesca, esta zona es cercana al río Pichiriato. Asimismo, es necesario dar mayor explicación sobre las zonas de producción que actualmente están activas. En este caso, durante el campo, los comuneros señalaron tres espacios de producción los cuales están vinculados a las necesidades actuales, también estos espacios dilucidan el tejido social a nivel de parentesco, edad y género. Los espacios son: i. las chacras cercanas al centro urbano que son las de mayor concentración e intensidad (donde están los hijos de los fundadores y familias post repoblación); ii. la zona del Río Pichiriato que son un espacio de expansión y herencia para las nuevas generaciones; y iii. la zona contigua al río Ene, que es la quebrada Mañuato (que es un afluente del Ene) la cual está ubicada en la parte

alta de la entrada de la comunidad. En el siguiente mapa se grafica la ubicación de algunas chacras en relación a los tres espacios identificados:

Mapa 2.5. Distribución de las chacras de los tres espacios identificados



Fuente: Elaborado por la autora, sobre la base de Google Earth (2023).

La primera zona identificada es la zona cercana al casco urbano está representada como el espacio de mayor movilidad comercial debido las vías de acceso para el traslado de cacao dada su cercanía al Río Anapate y Río Ene, así como la existencia de caminos que conectan a la salida de la comunidad, asimismo, es necesario precisar que, parte de las chacras en esta zona pertenecen a las familias más representativas de la repoblación y de aquellas que progresivamente se han incorporado debido a las relaciones de parentesco y matrimonio con las mujeres de las familias fundadoras de Boca Anapate. También, se ha evidenciado la intensidad y concentración en el uso de la tierra en el que los comuneros han encontrado dificultades para la extensión de más hectáreas de cacao:

Ahorita con el momento cuando crece el pueblo, puede o va a haber una contradicción entre nuestros asháninkas, porque chacra por acá, chacra por allá ¿Dónde se va a ampliar su chacra? Por eso yo también estoy preocupado por mi hijo, más que mi nieto, mi nieta, voy a dejar ahí. Cuando llegue el momento, no sabemos qué día, qué fecha nos morimos; mejor para dejarle a mis nietos, así es (entrevista a Comunero 11, Boca Anapate, 27 de agosto de 2021).

Si bien esto ha implicado un problema en la dinámica productiva, los comuneros han encontrado más alternativas y estrategias de expansión para hacer frente a la escasez de tierra en la zona urbana, esto se compagina con la presencia de proyectos productivos que han ido

ganando terreno en la dinámica económica comunal, con esto, es inevitable que los comuneros busquen otros recursos para seguir produciendo cacao y otros cultivos comerciales, sin embargo, también son conscientes que, en los próximos años la situación de la tierra en la zona urbana será una problemática a corto y mediano plazo ya que “la tierra se cansa y ya no va producir como antes” (notas de campo, Boca Anapate, 5 de agosto de 2021). Esto representa una de las constantes preocupaciones en Boca Anapate, es así que, frente a la necesidad de seguir produciendo cacao en un periodo de escasez y concentración de chacras que son una realidad; y donde el aumento poblacional implica la demanda por más recursos para acceder a bienes materiales y bienes que les garantice el bienestar, los comuneros progresivamente han comenzado a abrir nuevas chacras en la zona más lejana de comunidad la cual toma más de cinco horas en llegar, esta zona está ubicada cerca al Río Pichiriato.

Es así que la segunda zona identificada es la del Río Pichiriato, cuando se decidió visitar la zona, fue para conocer la chacra de la pareja más joven de la comunidad (E. de 15 y K. de 14), durante el trayecto, se evidenció la dificultad del acceso, sin embargo, se observó la presencia de animales para la caza, esto contrasta con las narrativas de los comuneros cuando afirman que la zona de Pichiritato cuenta con mayores recursos de subsistencia, “un lugar donde se puede vivir y comer bien así como los *kanoja sati*⁷⁷” (entrevista a Comunero 7, Boca Anapate, 28 de agosto de 2021), además de ser un espacio provechoso para la expansión de un cultivo más sostenido de cacao. En esta zona, algunas familias que cuentan con chacras en la parte urbana, también han comenzado a abrir chacras de cacao a pequeña escala. Asimismo, algunos comuneros han empezado a rozar pequeñas hectáreas para los hijos que están pronto a establecer familias, como en el caso de E y K. En ese sentido, la expansión de chacras se centra en la herencia en proyección a una futura economía comercial en Pichiriato, sin embargo, también es visto como un territorio que les puede ofrecer un bienestar de sostenibilidad económica y reproducción social a las nuevas generaciones.

[...] cada heredero de nuestros padres nos da diferente terreno, por ejemplo, mi papa me da, me ha ayudado, él piensa en mí, de mí mismo y como piensa ‘como ya va a tener su esposa todo, ya le voy dar una chacrita’. A mí me acaban de dar, siempre te dan cuando te juntas, a mi esposa también le dieron chacra, tenemos arriba en Pichiriato, ahora tenemos un cuartito de chacra de cacao (entrevista a Comunero 6, Boca Anapate, 30 de agosto de 2021).

Yo, cuando yo era estudiante le dije a mi papá que me hiciera una chacra en Pichiriato ya sabía que me iba a ir más allá, mi meta era terminar quinto y ya a veces no teníamos los recursos

⁷⁷ quiere decir, lugareños de las alturas.

suficientes para estudiar entonces mis pensamientos eran terminar mi quinto y luego trabajar la chacra, ahora estoy metido en cacao (entrevista a Comunero 10, Boca Anapate, 7 de septiembre de 2021).

Con esto, Pichiriato no solo se ha transformado en un potencial espacio de reserva económica, actualmente, algunas familias han comenzado a establecerse temporalmente debido a que la zona cuenta con recursos de subsistencia para la caza, la recolección y la pesca.

La tercera zona de cultivo de cacao está ubicada en la parte alta entre el Río Ene y Río Mañuato, dicha zona está conformada por chacras pertenecientes a algunos abuelos fundadores de la comunidad y por algunas familias que se han establecido recientemente. El acceso a la zona Mañuato es difícil debido a que no existen caminos de conexión con la zona urbana, sin embargo, tiene mayor cercanía con el Río Ene. Asimismo, se identificó que los cultivos se encuentran ubicados en espacios de pendiente alta por lo que es visto como un espacio inestable debido a su tendencia a la inundación y a potenciales deslizamientos de tierra los cuales afectarían al cultivo del cacao, según lo establecido por el técnico de DEVIDA quien realizaba en ese entonces el monitoreo de algunas chacras de cacao de la comunidad, señala las características de la zona:

[...] son suelos muy diferentes que aquí [chacras de la zona urbana], aquí ya no es el mismo tipo de suelo, en un suelo plano tú puedes manejar lo que quieras lo que quieras hacer. Aquí [en la zona de Mañuato] es suelo pendiente, tu laboras sí, un par de meses, un par de años después viene la lluvia y empieza a lavar todos los fertilizantes que estaban y ya pierdes cultivo (entrevista a Técnico de DEVIDA, Boca Anapate, 10 septiembre de 2021).

Sin embargo, a pesar de estas condiciones explicadas por el técnico, los abuelos y las pocas familias en esa zona siguen cultivando no sólo cacao, también yuca y plátano. Cuando se le preguntó a uno de los abuelos por qué siguen trabajando chacras en un territorio con difícil acceso y con pocas condiciones edáficas para el cultivo de cacao, él me respondió: “[...] es más tranquilo trabajar acá porque tengo cerca al río, aquí pesco, planto mi cacaocito sin tanta prisa” (entrevista a Comunero 8, Boca Anapate, 25 de agosto de 2021).

Esto nos lleva a reflexionar sobre las interpretaciones de las decisiones que se toman no solo sobre la vida económica y el lugar donde se produce, sino de la misma sensación de bienestar que toma distancia de ciertas racionalidades formalistas en base a las supuestas pérdidas en zonas poco provechosas. Con esto, la (re-des) organización del territorio está enlazada a objetivos arraigados a la búsqueda de diversas formas de bienestar que rompen con los estándares de valores sobre las formas de producción (esto se explicará posteriormente), entonces cabe preguntarse, ¿a qué significado de prisa se refiere el abuelo que pueda contrariar a la búsqueda del buen vivir en la comunidad?

Foto 2.1. Apertura de nueva chacra en la zona Mañuato



Fuente: Foto de la autora.

En ese sentido, las dinámicas expuestas anteriormente, representan un proceso de transformación amplio y heterogéneo a nivel de las relaciones de parentesco y a nivel etario, por lo que supone que el territorio está compuesto de espacios socialmente reconocidos que se transforman a partir de tendencias de concentración y expansión (Harvey 2007; Smith 1990) las cuales responde a estrategias de adaptación a los cambios sociales, económicos y ambientales que se han ido viviendo el Río Ene, asimismo, éstas parten de una agencia selectiva a partir de la búsqueda de bienestar.

Finalmente, en cuanto a la historia del territorio, la presente etnografía expone una tendencia de movilidad progresiva de extensión de chacras hacia la zona Pichiriato la cual cuenta con

mayores recursos de subsistencia, esto es una salida a la concentración e intensidad en el espacio urbano que es percibido como una preocupación sobre el futuro de la tierra en el que “los nativos [comuneros] temen más por la pérdida de sus hijos y su futuro, mas no de su ‘cultura’” (Gow 1991, 285-286). Actualmente, se está desarrollando un movimiento de ocupación centrífuga en zonas con mayor distancia alejadas de los centros de comercio de cacao como Puerto Anapate o el propio casco urbano donde se concentra la presencia de las instituciones de desarrollo. En el siguiente apartado abordaremos cómo esta configuración territorial histórica también ha generado nuevas formas de reproducción social dentro y fuera de la comunidad.

Capítulo 3. Un supuesto etnoecodesarrollo desplegándose en el tejido social de Boca

Anapate

El cacao nos cambió, tenemos más actividades, menos tiempo, ya no somos como los abuelos, hay más necesidades, antes era todo comunal, ahora es más individual.

—Abuela de Boca Anapate

El argumento del presente capítulo señala que los procesos del etnoecodesarrollo a partir del cultivo de cacao generaron transformaciones territoriales y cambios en el tejido social en Boca Anapate. Estas transformaciones han influenciado en las diferenciadas percepciones sobre el desarrollo las cuales se encuentran vinculadas a diversos factores como las dinámicas de poder por acceso a recursos, el género y la edad que no dejan de ser injustas entre los diversos actores que participan del mercado cacaotero. Es necesario tener en consideración que la reproducción económica y social de la comunidad van de la mano con las transformaciones de las relaciones sociales con actores dentro y fuera de la comunidad.

3.1. Dinámicas en el tejido social y conexiones con actores del etnoecodesarrollo cacaotero

Como se explicó anteriormente, las transformaciones territoriales llevadas a cabo en la comunidad han originado nuevos modos de relación entre los comuneros con el territorio y entre ellos mismos. Uno de los aspectos importantes sobre la reconfiguración de las relaciones sociales en contextos de desarrollo son identificados por Escobar (2012) con la “distribución cultural” para identificar cómo el vínculo del poder cultural y social, a través de valores y prácticas culturales, crean o propagan desigualdades que se hacen más evidentes en la era capitalista. En esta misma línea, en relación a las desigualdades en el contexto agrario, está Li Murray (2002; 1996) quien estudió a diversas comunidades de productores de cacao en Indonesia en el que da alcances sobre los cambios en la vida cotidiana y las relaciones sociales, por lo que propone el término “diferenciación agraria”⁷⁸ para exponer cómo las actividades productivas, especialmente de cultivos comerciales, gestan grupos diferenciados a partir de los accesos desiguales a recursos de producción, así como de prestigio generados por estímulos externos.

El papel de las familias pioneras de la repoblación, esas mismas que ya habían participado de la producción incipiente del cacao antes de la fundación de la comunidad, establecieron tejidos sociales más sólidos durante el proceso de (re-des) organización territorial del 2005 el

⁷⁸ Término recogido de Ben White. 1989. “Problems in the empirical analysis of agrarian differentiation”, in G. Hart, A. Turton and B. White (eds.) *Agrarian transformation: Local processes and the State in Southeast Asia*.

cual fue un mecanismo para establecer una distribución de tierras y nuevas formas de tejido social híbridas, las cuales han marcado relaciones de poder y de orden social. Asimismo, estos procesos de reconfiguración con la instalación de chacras en las últimas décadas no solo han establecido nuevos términos de relaciones económicas entre los productores con instancias y actores externos, también ha significado cambios sociales y culturales que conforman las diversas representaciones de ser comunero y ser ciudadano las cuales son intermitentes a nivel de la vida comunitaria y cotidiana; como las relaciones políticas y económicas expresadas en las interacciones con los sujetos foráneos sea el Estado, las ONGs y los *choris*, esto nos conlleva a entender que la comunidad no es un espacio geopolítico legalmente definido con integrantes homogéneos en relación armónica, sino que dentro y fuera del espacio comunal, se establecen tejidos sociales particulares que se han expresado a través de redes económicas y de poder que han generado relaciones desiguales de género, de edad y de acceso a la tierra las cuales han abierto más brechas en el contexto del etnoecodesarrollo.

Con lo expuesto, Begosi (1998) señala que en hogares más integrados al mercado establecen relaciones que podrían ser señaladas de inequitativas, irracionales o conflictivas pero también se debe entender que en realidad representa un esfuerzo consciente de adaptación en escenarios de escasez por los recursos de subsistencia, crisis económica y expoliación territorial las cuales son factores que determinan la búsqueda de un bienestar que está presente en las expectativas que tienen las familias y los más jóvenes sobre las posibilidades que les ofrece el cultivo comercial de cacao las cuales se plasman en diversas formas de articulación con actores e instituciones vinculados a espacios globales (Cárdenas 2000; Kaulard 2008), no solo a nivel de participación económica o de derechos fundamentales de los pueblos indígenas, también de la búsqueda del buen vivir, el cual carga sobre sí valores que gravitan entre un sistema indígena y mestizo, por lo que nos permite comprender que existe una diversidad de estrategias individuales y colectivas complejas que son adoptadas mejorar su bienestar, el de sus parientes y futuras generaciones (Narotzky y Bernier 2020). En ese sentido, “es importante aprender a ver las prácticas culturales, ecológicas y económicas basadas en el lugar [y la historia] como fuentes importantes de visiones y estrategias posibles para la reconstrucción de mundos locales y regionales” (Escobar 2012, 142), también cabe señalar que las estrategias producto de la reconfiguración del tejido social se volvieron más visibles en los últimos años. Con el proceso de reconstitución económica post Covid-19, el crecimiento poblacional y la violencia posconflicto armado interno, han hecho que la

reproducción social sea aún más cuidadosa y selectiva cuando se producen procesos de negociación e interlocución con agentes e instituciones externas.

Es así que, se identificó que los hogares de Boca Anapate seleccionan conscientemente los procesos de integración al mercado que desean lograr, sin embargo, también saben que eso implica establecer relaciones de producción y de trabajo injustas con algunos actores de mercado y de desarrollo quienes han establecido ciertos estándares de acceso a recursos materiales y simbólicos los cuales establecen relaciones asimétricas (Escobar 2010; Smith 1990). Con lo señalado anteriormente, es innegable que diversas narrativas sobre el territorio, las relaciones comunales y bienestar, propuestos por muchas instituciones de desarrollo, se encuentran enmarcadas en su supuesto escenario de armonía, horizontalidad y de sujetos que preservan el territorio por el bien de la humanidad (Li Murray 1996), posiciones que están comenzando a ser desestabilizadas. Si bien la presente etnografía no es un factor incuestionable sobre estas esencializaciones, sí es una aproximación que desencaja, en parte, las narrativas del desarrollo etnoecológico sobre las comunidades que participan en sus intervenciones.

3.1.1. “El cacao nos cambió”: transformaciones del tejido social de Boca Anapate

Existen diversos estudios de caso de cómo las intervenciones de la economía cacaotera transforman la vida de los pueblos indígenas (Godoy 2001; Li Murray 2002; 1999; 1996; Peralta y Huamán 2001). Específicamente sobre los cambios en las comunidades asháninka productoras de cacao, Araujo (2019) elaboró un análisis para la cuenca del Río Tambo en el que explica que el desarrollo cacaotero incrementó la expansión de la frontera agraria trayendo como consecuencia que la relación entre los propios comuneros sea más compleja debido a la escasez de recursos de subsistencia. Para el caso del Ene, se conoce que, en los últimos años, la vida en las comunidades ha cambiado en relación a la producción de cacao como cultivo comercial. Este escenario ha traído consecuencias directas que tienen que ver con la configuración de la vida material de los comuneros en torno al trabajo y la tierra para la obtención ingresos monetarios y así acceder a recursos antes no accesibles. También hay consecuencias indirectas e intangibles como las expectativas de un bienestar que no se consigue con dinero o cualquier recurso material, especialmente estas expectativas están entre los más jóvenes quienes consideran que el futuro comunal podría estar vinculado al acceso a una educación técnica o superior, sin que eso implique desvincularse de la comunidad a través del acceso a una chacra que les garantizaría un bienestar que no se consigue en las ciudades.

También, uno de los mensajes más recurrentes era la contrastación entre el modo de vida de los abuelos con la forma como se vive hoy, esto no es referencia a que tanto o el pasado son tiempos de buen vivir, sino que nos aproximaba a entender y complejizar que los modos de vida del asháninka del Ene responden a cambios territoriales y sociales y, frente a estos escenarios, como cualquier sociedad, las sociedades se adaptan y usan estrategias para vivir mejor o resistirse a tener una vida menos vivible, pasan por tomar decisiones que tienen que ver con las intervenciones del desarrollo, como los programas sociales, las negociaciones con su organización CARE para el ingreso de ONGs, así como la presencia de diversos agentes económicos externos. A medida que iba entrevistando, conversando y observando situaciones particulares, identificaba un abanico de percepciones, discursos y prácticas en torno a las transformaciones del tejido social que se expresaban a través de dinámicas poder, esto me lleva a suponer que existe una diferenciación y matices al interior de la comunidad sobre la vida cotidiana, las estrategias de relación social y económica para la obtención de un cierto bienestar y futuro seguros, los cuales son complejos y divergentes.

Los asháninka de Boca Anapate enfatizaron la importancia de su historia territorial, su entorno natural y sus prácticas culturales y cotidianas que fundamentan las actuales relaciones económicas, sociales y políticas entre sí mismos y con agentes externos para así explicar las transformaciones en su propio tejido social. En primer lugar, quienes enfatizaron con mayor incidencia estos cambios fueron los abuelos que, si bien son los principales actores ya que cuentan con mayor claridad sobre los procesos económicos, territoriales y sociales, tienen menos acceso a los recursos de producción de cultivos comerciales, así como una limitada participación en los programas de desarrollo.

Los relatos de los abuelos señalaban que los procesos económicos vinculados a los cultivos comerciales han dado un salto significativo, dado que “ya todo es dinero con los *kirinkos*⁷⁹ y *choris*; antes los antiguos compartían y cambiaban lo que producían entre hermanos” (entrevista a abuela 3, Boca Anapate, 1 de septiembre de 2021), esto podría traer a colación que históricamente las familias Anapati solían intercambiar cacao, *cushmas*⁸⁰, *tsaratos*⁸¹ por sal o cualquier otro producto a través del sistema de intercambio *ayompari*; hoy lo hacen a través de contratos o convenios verticales con plazos e indicadores específicos con instituciones del etnoecodesarrollo. Cabe señalar que, las intervenciones del etnoecodesarrollo

⁷⁹ Hace referencia a los gringos, a las personas extranjeras.

⁸⁰ Es el traje tradicional de los asháninkas, es una túnica tejida de algodón que va hasta los tobillos.

⁸¹ Es un bolso tejido de algodón la cual sirve para trasladar objetos.

no consideran una transición histórica y cultural, dado que no se tiene en cuenta que, hasta hace unas décadas, el intercambio asháninka era más dinámico en el que intercambio era más flexible y que ahora, “todo es *kireki*⁸²” (entrevista a Comunero 6, Boca Anapate, 30 de agosto de 2021), estos procesos estaban destinados a satisfacer sus necesidades culturales con productos que no estaban a disposición en su territorio. Tampoco considera los cursos de vida que se relacionan a la división del trabajo en el que la frontera del cultivo del cacao tiende a ser dinámico acorde a procesos físicos y biológicos del productor en el que la edad y el género son importantes, en ese sentido, para producir cacao, se debe incurrir en una fuerza de trabajo y movilidad de ciertos recursos los cuales son desiguales entre los abuelos, las mujeres y, en un caso particular, los más jóvenes.

Frente a lo explicado, en primer lugar, es importante tener en foco a las relaciones intergeneracionales las cuales se establecen y expresan en relación al acceso a la tierra, el sostenimiento, las habilidades y valores que ponen en relieve las complejidades de la reproducción social a diferentes escalas, de hecho, se identificó que existen percepciones y relaciones diferenciadas a nivel generacional dado que los abuelos tienen consideraciones más críticas que los más jóvenes en relación a las actividades vinculadas al cultivo de cacao.

Los abuelos productores de cacao, los cuales están ubicados en la zona de Mañuato, señalan que los procesos de producción son más complejos para las personas mayores, uno de los abuelos señaló que: “ya el cuerpo no da, acá con mi chacra voy a morir, como asháninka produciendo me voy a ir” (entrevista a Comunero 8, Boca Anapate, 25 de agosto, 2021) para hacer referencia a que las chacras que trabajan actualmente, serán las últimas debido a la limitada capacidad de desplazamiento que tienen los adultos mayores para abrir nuevas chacras, especialmente en zonas más lejanas como Pichiriato que tiene mayor presencia de chacras pertenecientes a los jóvenes y adultos; también son conscientes de que los estándares de calidad y cantidad impuestos por DEVIDA o Kemito Ene no pueden ser cubiertos por su labor en el campo, a pesar de eso, siguen cultivando debido a que el valor del trabajo y la autonomía de muchos adultos mayores son resaltados dado que están contempladas dentro de la agricultura asháninka la cual es importante y necesaria para vivir bien (CARE 2012). Cabe resaltar que el bienestar de los abuelos no se reduce a estar produciendo, también se resalta mucho al descanso y el ocio, eso lo abordaremos más adelante.

⁸² significa dinero.

Asimismo, se observó que estos abuelos viven y producen solos, en pocas ocasiones han convocado a sus familiares para realizar *ayni*⁸³ y sostienen que los tiempos del *atsamete*, es decir los tiempos del “vamos a trabajar” han sido reemplazados por el *nontsamete* que quiere decir “yo trabajo” esto hace relación a una acción individual, infiriendo que el trabajo colectivo como el *ayni* y la *minga*⁸⁴ ha disminuido con los años y que, actualmente lo que cohesiona a la comunidad está relacionado a los proyectos productivos o cualquier programa social. Cabe destacar que la palabra proyecto carga una concepción colectiva vinculada a actividades provenientes de ONGs, programas sociales u otras instituciones que tienen fines económicos remunerativos que pueden favorecer a las familias de la comunidad. De la misma manera, los abuelos y abuelas consideran que los proyectos vinculados al cacao han fomentado el uso de nuevas especies comerciales como el CCN51⁸⁵ el cual ha reemplazado al cacao nativo o criollo: “ahora todo es *kemito* de afuera, solo porque da cantidad, ya no se usa el criollito que es más rico” (entrevista a Comunero 8, fundador de la comunidad, Boca Anapate, 25 de agosto, 2021). Frente a lo explicado, los abuelos enfatizan con reticencia ciertas intervenciones del desarrollo dado que existen ciertas condiciones que los limita a participar, así como los cambios en el trabajo colectivo a nivel productivo.

En otra línea, los jóvenes de Boca Anapate difieren de los abuelos, si bien han ido obteniendo chacras como forma de herencia –cabe precisar que los jóvenes que entrevisté son integrantes de las familias más representativas de poder en la comunidad–, tienen otras expectativas en torno a la presencia del desarrollo. Muchos de ellos han identificado otras alternativas al desarrollo como la educación a través de la migración temporal a las ciudades más cercanas como Satipo, Pangoa, Mazamari o Atalaya para estudiar en la escuela secundaria, institutos o la universidad Sede Sapientiae en el distrito de Atayala⁸⁶. Actualmente, los comuneros ven a la educación como un instrumento para defenderse de la sociedad (CARE 2012), no solo para que respeten sus derechos ciudadanos e indígenas, también para obtener conocimientos técnicos productivos los cuales son valorados por las instituciones del desarrollo. Especialmente aquellos que aspiran a este proyecto de vida, son jóvenes de las familias representativas de la comunidad, asimismo, serían la primera generación que ha proyectado

⁸³ Es el trabajo de reciprocidad entre parientes.

⁸⁴ Trabajo colectivo entre todos los individuos de una comunidad, especialmente sobre los espacios y bienes comunales.

⁸⁵ De las siglas Colección Castro Naranjal: Tipo 51, es una variante del cacao caracterizado por su tolerancia a las enfermedades, su alta productividad y calidad.

⁸⁶ La UCSS de Atalaya, Ucayali, es la primera universidad católica en el Vicariato Apostólico de San Ramón que acoge estudiantes de comunidades nativas, especialmente, asháninka, kakinte, nomatsiguenga, shipibo-conibo y yine.

iniciar sus estudios superiores para llevar a cabo dinámicas que gravitan entre la ciudad y su comunidad, o entre la escuela y la chacra. Por lo que considera importante el papel que tienen las chacras de cacao dado que son el medio que los vincula con Boca Anapate, además de que son vistas como un recurso económico importante frente a un eventual fracaso en sus planes de vida en las ciudades. Actualmente, muchos de los jóvenes, incluso antes de iniciar una familia, aprenden de sus padres, las actividades cacaoteras:

Mi hijo ve como oportunidad la chacra para su futuro, él [comunero 5], se va temprano, va a motear [podar], se alista y se va al colegio, luego llega, su chacra ya empezó a dar cacao, después ya tú has visto, nos has acompañado, has visto cómo vende a intermediario, ahora ha ganado algo de 300 soles [80 UDS] [...] Él ya se compra su ropa lo que él quiere pues. Igual él está aprendiendo a solear⁸⁷ (entrevista a Comunera 15, Boca Anapate, 25 agosto de 2021).

De la misma manera, recogemos la mirada del comunero 5, de 13 años, me muestra su chacra la cual está ubicada en la zona central. Él es el más joven de su comunidad en producir una chacra de cacao, aunque recibe ayuda de su madre para el podado y la cosecha, está orgulloso de sus primeras ganancias, me dice que trabajar la chacra es un esfuerzo temporal, y que tiene varios planes, al igual que su pariente que ha salido a estudiar, quiere tener más oportunidades para su bienestar, a pesar de eso, considera que el cultivo de cacao le ha ofrecido acceso a un celular, ropa y a futuro acceder a una moto.

Otra mirada es de E. de 15 y K. de 14, pareja que tiene una casa y una chacra en la zona de Pichiriato y si bien no participaron de las entrevistas, afirman que el cacao ha cambiado la percepción de muchos padres sobre la expansión de nuevas chacras para los jóvenes, anteriormente, los padres solían ceder purmas en zonas con mucha concentración de tierra. Actualmente, la zona de Pichiriato representa no solo un espacio donde se puede obtener una chacra, también significa ya no lidiar con conflictos y tensiones por la escasez de tierra en la zona central, ellos consideran que la chacra en la zona de Pichiriato les brindará un cacao bueno, orgánico sin pesticidas.

⁸⁷ Poner el cacao al sol.

En segundo lugar, la transformación del tejido social pasa por un factor de género a través del papel que cumplen las mujeres en las actividades productivas y comerciales. En el sistema tradicional asháninka, el funcionamiento del sistema de complementariedad está definido a través de la división sexual del trabajo. Las mujeres participan de las actividades como la horticultura y el cuidado; mientras que los hombres tienden a tener un mayor control sobre las actividades productivas y comerciales (Rojas Zolezzi 2014; 1994). Según Araujo (2019), una buena mujer se diferencia del resto por su relación con la yuca, especialmente a través de la preparación del masato, a pesar de que su consumo es importante dentro de la vida asháninka, su producción no es valorada. El tejido social en Boca Anapate, se ha mostrado en tensión en los últimos años a partir de los proyectos productivos enfocados en el cultivo del cacao los cuales han generado un efecto en el modo de organización entre hombres y mujeres al interior de los espacios productivos domésticos y políticos en el ámbito local. Cabe señalar la identificación de elementos de desigualdad como la falta de acceso a la tierra dado que las mujeres no pueden acceder a ésta a no ser que sean viudas, madres solteras o separadas.

Foto 3.1. Dibujo de madre sobre el papel de las mujeres en la comunidad



Fuente: Foto de la autora.

Con la presencia de los diversos proyectos productivos en los últimos años, si bien las mujeres no participan de manera directa, consideran que existe un cambio importante en la comunidad en relación a los ingresos monetarios de sus esposos para adquirir ollas, sartenes, medicinas, telas e implementos para la elaboración de sus *cushmas*, sin embargo, a pesar de eso, ellas sienten que son marginadas de éstas actividades dado que los hombres son los beneficiarios directos. De la misma manera, su exclusión a ciertas actividades productivas, se

debe en parte a que el propio estatuto comunal no las reconoce como dueñas de una chacra, otras dificultades en su participación en estos espacios es el poco uso del español para comunicarse y su limitada participación política dentro del ámbito comunal. Si bien, las actividades comerciales han influenciado en la división sexual del trabajo, la presencia de mujeres en los espacios de decisión de estas actividades es minoritaria.

El papel que cumplen dentro de la producción de cultivos de subsistencia como el cultivo de yuca es vista como una actividad poco importante a comparación con la producción de cacao; si bien los hombres consideran a la yuca como un cultivo necesario para la reproducción social y económica, dado que “sin yuca y masato no se puede trabajar bien” (entrevista a Comunero 13, Boca Anapate, 9 de septiembre de 2021); no es reconocido dentro de los proyectos de desarrollo debido a que no forman parte de la cadena de valores del sistema comercial contemporáneo. A pesar de eso, las mujeres de Boca Anapate participan de las actividades de cosecha y despulpado que son consideradas complementarias dentro de la cadena productiva; mientras que los varones se encargan de las actividades que requieren más esfuerzo físico como la apertura de la chacra con la técnica de roza y tala; el chuponeo o la poda, el injertado o el abonado.

Foto 3.2. Actividades de las mujeres en el proceso cacaotero



Fuente: Foto de la autora.

Es importante detallar que el cultivo de cacao en Boca Anapate ha hecho que las mujeres participen de manera asalariada en las actividades de cosecha y despulpado del cacao en las chacras de los colonos. Durante el campo se identificó que muchas de las mujeres han optado

por trabajar temporalmente en Puerto Anapate, aunque laboran largas horas por un salario mínimo. Se observó que las mujeres de la comunidad suelen partir en grupo muy temprano y regresan al anochecer, ellas suelen trabajar largas jornadas en chacras de gran extensión donde se les retribuye 40 a 50 soles por día (10-15 UDS), a pesar de eso, ellas consideran que la producción de cacao les da oportunidades laborales frente a las limitaciones de participación económica en el ámbito comunal.

[...] ¿Quién no va a querer plata cuando te ofrecen chamba [trabajo]? se tiene que trabajar cuando hay plata, uff gente cantidad se amontonan, como ese día cuando hemos ido algo creo de 12, 13 mujeres de acá la comunidad, hemos ido a chancar cacao. [...] Mira cómo hemos trabajado uff cantidad de gente en las chacras ahí pe él [el dueño] ya fumiga, fumigan ellos, uff, se necesita manos para terminar las hectáreas, uh tremendo es [la chacra de los colonos] (entrevista a Comunera 15, Boca Anapate, 25 agosto de 2021).

También cabe resaltar que muchas de las chacras de los colonos son fumigadas constantemente, por lo que nos preguntamos sobre las potenciales consecuencias de la fumigación en la vida de las mujeres de Boca Anapate, también de los jornaleros, muchos de ellos asháninka quienes no cuentan con equipos de protección. Según mis notas de campo, hice un acercamiento de cómo la producción de cacao *chori* se vincularía al riesgo a la salud en torno a las condiciones de trabajo de las mujeres indígenas que laboran en las chacras de los colonos:

L. partió muy temprano, pensé que volvería ese mismo día, todas volvieron en la noche menos ella, le pregunté a su vecina que había regresado de la jornada en Puerto Anapate, ella me respondió: ‘ella se queda porque dice que no quiere gastar pasaje y tiempo que muy poco es lo que le pagan’. Después de dos días me encuentro a L., de paso recordé que muchos comuneros me decían que los *choris* siempre usan herbicidas, y aproveché para preguntarle sobre qué pensaba ella al trabajar todo el día en chacras fumigadas, con herbicida y tantos tóxicos y si el dueño les brindaba algún equipo de protección, ella solo respondió: ‘entonces tendré que morir’, no solo pienso en ella, también en el resto de mujeres asháninka y mestizas. La narrativa del uso del herbicida me preocupó por el posible impacto en la salud de los trabajadores (Nota de campo, Boca Anapate 04 de septiembre de 2021).

Si bien existen cambios sustanciales en la vida de las mujeres de Boca Anapate con la aparición de proyectos productivos vinculados al cacao, éstos están centrados especialmente en la participación masculina. Es evidente que las intervenciones de los proyectos de desarrollo cuentan con presencia mayoritaria de varones ya sea en las actividades de DEVIDA o Kemitto Ene. En el caso de las mujeres productoras de cacao reconocidas, ellas están

vinculadas a las familias con poder y representación política a nivel local, sin embargo, son pocas. A pesar de estas condiciones, muchas de las mujeres han generado estrategias de obtener ganancias, aunque las expone a un trabajo precario e inseguro.

También es necesario señalar que las mujeres participan con mayor visibilidad de los programas sociales estatales vinculados al sostenimiento familiar como: Cuna más⁸⁸, Qali Warma⁸⁹ o Juntos⁹⁰, sin embargo, sienten que no tienen mucha incidencia sobre cómo podría darse intervenciones más efectivas en su comunidad: “muchas solo recibimos leche, mensualidad y atún de los programas sociales pero nadie nos pregunta lo que realmente necesitamos” dijo una de las comuneras (nota de campo, Boca Anapate, 1 de septiembre de 2021), a pesar de que exista cuestionamiento a estas intervenciones por parte de las mujeres, muchas participan de estos espacios por la importancia de ser identificadas como beneficiarias. También cabe señalar que, si bien en el discurso y las imágenes presentadas por las instituciones del desarrollo y los programas sociales las posiciona como mujeres empoderadas y protectoras del medio ambiente, aunque en la práctica, ellas consideran que son invisibles para estos espacios dada su participación real donde no pueden tomar decisiones de gestión económica y comercial.

En tercer lugar, a diferencia de los abuelos, los jóvenes y las mujeres también se establecen relaciones de poder entre los productores de cacao participantes de los programas productivos e intervenciones del desarrollo, esto va dependiendo del grado de participación en el mercado. Godoy (2001) señaló que una mayor integración al mercado y el comercio, generalmente, favorece a algunas personas seleccionadas en la comunidad, ya que son vistas como las más calificadas. En su mayoría son los hombres que tienen más probabilidades de beneficiarse de las relaciones de mercado. A partir de eso, se identificó que aquellos comuneros con mayor integración al mercado toman decisiones deliberadas y cuentan con estrategias de negociación e interlocución al recurrir a su propia cultura y a herramientas externas (conocimientos técnicos, capacidad de comunicación dentro de los estándares valorados por la sociedad occidental, etc.), esto significaría, “un esfuerzo consciente por tener una gama más amplia de opciones de adaptación a partir de una base más amplia de capital cultural” (Begosi 1998,

⁸⁸ El Programa Nacional Cuna Más tiene como objetivo mejorar el desarrollo infantil de niñas y niños menores de 36 meses de edad, en localidades en situación de pobreza y pobreza extrema.

⁸⁹ Programa del Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (Midis) que garantiza la alimentación de los estudiantes de colegios públicos del país durante todos los días del año escolar, de acuerdo con sus características y las zonas donde viven.

⁹⁰ Programa que promueve a las mujeres gestantes, niñas, niños y adolescentes de los hogares más pobres, con su participación y compromiso voluntario, accedan a la salud preventiva materno-infantil y a los servicios de escolaridad sin deserción.

142). Los niveles de participación en el mercado entre los productores expresan que las relaciones pueden ser complejas y estratégicas ya que en algunos casos, el interés colectivo supera al individual en el que la cohesión comunal y las redes de parentesco van más allá de los límites de la comunidad como es el caso de la defensa de su territorio comunal frente a intereses que atenten contra la colectividad (eso lo veremos más adelante), y; en otros casos, se generan correlaciones de poder y negociación interna entre algunas familias de Boca Anapate, específicamente entre las familias con mayor poder cuando se presentan escenarios de acceso a ciertos recursos los cuales son canalizados por estas familias y son quienes toman decisiones a través de los cargos representativos que ostentan ya sea en los espacios de representación comunal; o espacios de representación institucional a través de Kemito Ene.

En los últimos años, los líderes de la comunidad y algunos actores clave de Kemito Ene pertenecen a las redes de poder. Han tomado un papel más visible cuando se debe responder ante otras instancias que promueven y ejecutan programas sociales; proyectos productivos y otros espacios donde hay de por medio recursos. Asimismo, las redes de poder les permiten aprender y fortalecer habilidades que son reconocidas por las instituciones del desarrollo y por el resto de comuneros, por ejemplo, que se tenga la capacidad de intermediación entre la comunidad y las agencias externas del desarrollo. Para la comunidad el saber comunicarse es importante para los asháninka ya que “exigen que el hombre destinado a ser jefe demuestre su dominio de las palabras” (Clastres 1978, 137), es así que el dominio de la palabra es una expresión de poder y reconocimiento al interior de la comunidad. Para los asháninka, la palabra expresa conocimiento, más aún en un escenario habitado por los externos, usar la palabra implica defenderse, si bien antes con los *ovayeriis* y los *pinkatzari*⁹¹ defendían el territorio a través de las acciones; hoy también lo hacen por medio de la palabra ante los externos. La palabra es un arma frente a diversas instituciones que le dan prioridad a lo que se dice en relación con lo que se hace, “para el gobierno se tiene que hablar bonito, tu castellano, bonito, le metes tu asháninka, vas con tu *cushma*, tu corona, así con las palabras se pueden conseguir cosas” (entrevista a Comunero 12, Boca Anapate, 13 de septiembre de 2021), asimismo, otros consideran que la presencia de algunas ONGs⁹², las cuales son canalizadas través de su organización CARE, ha sido clave en la formación de ciertos conocimientos los cuales son asumidos como herramientas de negociación y formación, en el que “los adultos y

⁹¹ Significa jefe o líder para los asháninka, es reconocido por su papel no sólo político sino porque carga características culturales y simbólicas importantes como buen cazador, pescador, que sabe dar buenos consejos, que es valiente frente a externos, buen guerrero.

⁹² Durante mi campo, se identificó la presencia de Rainforest Foundation UK (quien financia Kemito Ene), Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR) y Cool Earth.

más jóvenes no solo aprenden lo técnico con las Escuelas de Campo (ECA)⁹³, sino sobre derechos de los asháninka, territorio, ahora la palabra sirve para defendernos” (entrevista a Comunero 6, Boca Anapate, 30 de agosto de 2021). Argumentar sobre temas vinculados al ambiente, territorio, lucha contra el narcotráfico, educación, salud, etc. en espacios con instituciones que garantizan estos derechos es una forma de reconocimiento institucional. Las estrategias como hablar el español y asháninka con fluidez, enfatizando la identidad y recurriendo a aspectos considerados técnicos influyen en afianzar recursos de estos proyectos de desarrollo.

Otro aspecto importante dentro de las redes de los productores, es la orientación que tienen los hogares para acceder a ciertos recursos que les pueda garantizar una mejor producción de cacao: motores para el traslado fluvial de cacao; gasolina, aspersores, moto guadañas, abono y otras herramientas. Asimismo, estas familias acceden a otros elementos para establecer comercios dentro de la comunidad, también radio, parlantes y televisores con cable satelital, especialmente estos dos últimos son considerados elementos que han generado estatus en la comunidad y les han servido para generar espacios de cohesión social. Un hecho visible era que cada noche, algunos comuneros y jóvenes venían a la casa de una de las familias más representativas para sentarse alrededor del televisor, tomando masato, para ver los partidos de fútbol y las noticias nocturnas. A la par siempre se opinaba de política y economía nacional, de paso se aprovechaba para consultar otras cuestiones sobre la comunidad como las visitas de algunos funcionarios, técnicos de DEVIDA o Kemito Ene. De la misma manera, este prestigio no restringió otros elementos importantes, además de su relación con el mercado externo, estas familias dependen del comercio interno ya que necesitan del intercambio recíproco, si bien es una actividad que se realiza usualmente entre parientes, se sigue dando de diferentes formas, por ejemplo, el intercambio de especies de cacao y otros productos de caza o pesca:

[...] estas semillas de CCN51, ganso, nos ha dado un paisano de Yoyato, él nos ha traído, nos ha regalado, yo he regalado, pero también estamos acostumbrados a que, si necesito y no tengo semillas ni gallinas, las tengo de mi cuñado o de mi sobrino (entrevista a Comunero 13, Boca Anapate, 9 de septiembre de 2021).

⁹³ Las Escuelas de Campo (ECA) son espacios de asistencia técnica donde se brindan talleres de cómo implementar el Sistema Agroforestal y el control de plagas de cacao, estos espacios son actividades promovidas por Devida para brindar información técnica sobre cultivos de cacao, en ella se aprende a poder tratar algunas plagas y enfermedades de la planta de cacao, a poder preparar fertilizantes e insecticidas naturales, o a resolver algunas dudas técnicas sobre la producción.

Es de esta manera que, dentro del mundo asháninka algunas prácticas culturales son valoradas por la comunidad como la reciprocidad y la participación colectiva como por ejemplo mitayar⁹⁴, pescar y realizar mingas aunque estas sean consideradas actividades que han ido disminuyendo en estos años. Durante mi participación a un *ayni* en la chacra de una de las familias con más poder, se evidenció la participación de otras familias de la comunidad, la finalidad de estas actividades era establecer relaciones de apoyo mutuo, mientras tomábamos un descanso, uno de los comuneros enfatizó el papel de las mingas en los tiempos de la producción de cacao: “si hablamos de cacao nos apoyamos, por ejemplo, si el señor me invita me voy a ayudar y cuando yo hago mi trabajo me vienen a ayudar así estamos devolviendo trabajos” (entrevista a Comunero 3, Boca Anapate, 16 de agosto de 2021).

Otro tema fundamental que está vinculado a la diferenciación entre los comuneros es su relación con el tiempo y las actividades productivas: los productores de DEVIDA y Kemito participan mayor tiempo en las actividades comerciales de cacao; mientras que aquellos distanciados del acceso a recursos recurren a actividades de subsistencia. Un caso, es el de una familia asháninka de Atalaya, asentada lejos de la comunidad, señalaba que diversos padres de familia “no anapatinos” suelen dedicarse a la caza y pesca. Según el jefe de familia señaló: “el tiempo es diferente, nosotros trabajamos solamente 3 horas o 4 horas, de ahí ya buscamos necesidad de comer, ¿no? seguimos cazando, pescando, el resto tiene más trabajo y menos tiempo [...]” (entrevista a Comunero 7, Boca Anapate, 28 de agosto de 2021). Es así que el tiempo que determina diferencias entre comuneros, sin embargo, no quiere decir que las familias más importantes hayan dejado de lado las actividades de subsistencia, sin embargo, lo hacen de manera más selectiva cuando tienen el tiempo para realizarlo, a diferencia de los comuneros más lejanos a la actividad cacaotera.

⁹⁴ hace alusión a cazar.

Foto 3.3. Caza del día del comunero 7: ¡hoy comemos lagarto!



Fuente: Foto de la autora.

Con lo detallado, la presencia las intervenciones han generado cambios al interior de la comunidad con mayor énfasis entre las familias que acceden de manera diferenciada a recursos. Las familias con mayor poder cuentan con un abanico de prestigio. Está claro que la producción y comercio de cacao no solo han marcado una diferenciación económica, política, y de legibilidad, también ha transformado las expectativas de diversos actores en la comunidad como las mujeres que, al no ser reconocidas como beneficiarias, aprovechan el trabajo en las chacras de cacao de los colonos para obtener ingresos; también los jóvenes que han identificado que la educación y la producción de cacao son medios para una seguridad en sus vidas a pesar de que exista la probabilidad de que una parte de su proyecto se frustre⁹⁵.

De la misma manera, se ha identificado de manera sustancial, la relación entre los productores de cacao, específicamente los varones quienes gravitan dinámicamente entre lo comunal y lo individual con mayor autonomía, en el que unos dependen de los aspectos más formalizados e institucionalizados de las relaciones interpersonales; mientras que otros dependen de ciertas actividades de subsistencia, sin que esto implique que no participen del mercado. En la tabla

⁹⁵ Se conoce la experiencia de diversos casos de estudiantes asháninkas del Ene becados que han desertado en la educación superior y técnica debido a que las estructuras de la educación intercultural en diversas universidades no han sido eficaces y tolerantes para ceñirse a los procesos cognitivos de los estudiantes.

3.1. se identifican marcadores que diferencias a los comuneros que tienen mayor acceso a ciertos recursos, de aquellos que tienen más dificultades:

Tabla 3.1. Indicadores de diferenciación entre los comuneros de Boca Anapate

Baja participación en el mercado / Baja intensidad/extensión del uso de la tierra: Familias con pocos elementos brindados por los proyectos del desarrollo (ancianos, jóvenes y mujeres con acceso a tierra) de Boca Anapate	Alta participación en el mercado / Alta intensidad/extensión del uso de la tierra: Familias con mayor poder y acceso a recursos del etnoecodesarrollo de Boca Anapate
Tienen 1 hectárea aprox.	Tienen entre 2 a 3 hectáreas aprox.
Cultivan en poca proporción cacao y en mayor proporción yuca, plátano, papaya y achiote.	Es heterogéneo, el cacao es cultivo principal, en segunda instancia yuca, plátano, ajonjolí, achiote y especies forestales.
Principalmente se dedican a las actividades de subsistencia, producen poco cacao, en algunos casos como jornaleros en las chacras de los <i>choris</i> .	Se dedican a la producción y comercio de cacao y en menor proporción a las actividades de subsistencia.
Venden sus productos esporádicamente.	Venden periódicamente el cacao y ciertos productos esporádicamente.
Participan de programas sociales (Juntos, Pensión 65, Cuna más), participan de venta independiente.	Acceden a programas sociales y participan en los proyectos productivos (Kemito Ene, DEVIDA) y venta de cacao independiente.
Compra de alimentos básicos para el hogar, ropa, medicinas, etc. Herramientas para el cultivo y actividades de subsistencia tijeras, machetes, anzuelos, redes.	Compra de alimentos y electrodomésticos para el hogar, herramientas para cultivo y actividades de subsistencia e implementos para la producción de cacao (motoguadaña, abono, gasolina, mantenimiento de peque-peque, aspersores, sacos y cajones de fermentación, secadores solares, etc.), asimismo, se cubre educación superior de los hijos fuera de la comunidad.

Fuente: Elaborado por la autora.

El cuadro explica ciertos determinantes que han sido recogidos en campo, los cuales no son definitivos, sin embargo, hace una aproximación al número de hectáreas, tipo de cultivos, las actividades que realizan, su participación en programas sociales, así como el acceso a ciertos insumos por la ganancia de su trabajo. Finalmente, cabe destacar de manera general lo propuesto por Varese (2006) en el que los asháninka mantienen redes sociales flexibles y abiertas en el que el interés individual y colectivo no se contradicen y sin que esto implique

alguna ruptura sea con la familia o con la comunidad. Según el autor se debe a que dentro de la cultura asháninka los hombres están acostumbrados a moverse con frecuencia dentro del espacio grupal y fuera de ella, esto se ha hecho más visible debido a “las experiencias y contactos con gentes extrañas, que lo inducen al desarrollo de juicios más personales y menos grupales” (Varese 2006, 41), esto implica que el papel de productivo y comercial del cacao han establecido transformaciones en las desigualdades y formas de solidaridad social, así como las valoraciones subjetivas las cuales se dinamizan de manera intermitentes entre lo colectivo y lo individual.

3.2. Divergencias de las intervenciones y las conexiones con actores del etnoecodesarrollo cacaotero

Para una mejor explicación de cómo son las interacciones entre la comunidad con diversos actores e instituciones formales e informales del desarrollo cacaotero, lo debemos abordar a partir de la propia narrativa de los comuneros quienes son los participantes de estas mismas redes de comercio y de negociación que se han venido dando en los últimos años. Para esto, primero quiero abordar a las instituciones del desarrollo en Boca Anapate.

Antes del conflicto armado interno ya existían diversas instituciones interesadas en promover la economía local a través de cultivos comerciales como el cacao. La memoria local presenta a diversas ONGs vinculadas a programas de desarrollo productivo que tuvieron una presencia fugaz. Durante mis temporadas de visita al Ene, era común escuchar a algunos comuneros, dirigentes, incluso investigadores referirse a la corta duración de estas instituciones, en otros casos, llegué a escuchar de manera recurrente que el Vraem es un cementerio de proyectos. Los comuneros de Boca Anapate han visto desfilar diversos programas estatales y privados, en algunos casos, estos proyectos han sido percibidos como fracaso dado que no se han ceñido a la realidad cultural ni geográfica del sitio. También, los proyectos productivos de cacao no se han mantenido ajenos a esta situación, especialmente, los comuneros recuerdan al Proyecto Especial Pichis Palcazú, la Asociación para la Conservación del Patrimonio de Cutivireni (ACPC) y al Organismo para el Desarrollo Integral Sostenible (ODEINS), “todas ellas son recordadas como instituciones que promovieron el desarrollo comunal pero que no resistieron a los asháninka” (notas de campo, Boca Anapate, 7 de septiembre de 2021):

[...] antes de Kemito, estaba ACPC, ODEINS, Pichi Palcazu. Vinieron instituciones públicas, Sierra Exportadora era de la muni [municipalidad] en convenio con alguna entidad pública. ACPC nos ayudó en repoblación, se ayudó en la crianza de aves, con el cacao nos dieron herramientas, machetes, cavadoras, lampa, pico, pena fracasaron, da cólera porque lo que se avanza se abandona. En estos últimos años, estuvo Foncodes⁹⁶ con sus proyectos de pollos y cacao, tampoco funcionó, todo quedó abandonado. Ahora estamos con Kemito y DEVIDA (entrevista a Comunero 20, Boca Anapate, 7 de septiembre de 2021).

Foto 3.4. Local abandonado de Foncodes



Fuente: Foto de la autora.

Como se ve en la imagen que este fracaso es representado con el abandono de la infraestructura, el cual es una expresión del fracaso que contempla la poca pertinencia territorial. Un local abandonado, alejado de la comunidad que servía como establo de pollos y que estaba proclive al ataque de algunos animales. Esto representa el poco conocimiento que algunos técnicos tienen sobre la realidad amazónica, este tipo de fracasos es un fragmento de la memoria que se tiene del desarrollo contemporáneo. Actualmente, los proyectos vinculados

⁹⁶ Fondo de Cooperación para el Desarrollo Social, es un proyecto del Ministerio de Desarrollo e Inclusión Social (MIDIS) y gestiona proyectos de desarrollo productivo e infraestructura económica y social.

a la producción de cacao provienen de Kemito Ene y DEVIDA, ambas intervenciones han sido clave en los últimos años para el fortalecimiento de la producción cacaotera, pero con algunas percepciones críticas que se abordarán a continuación.

3.2.1. Kemito Ene: ¿una alternativa al desarrollo?

Kemito Ene nació en el 2010 en la comunidad de Boca Anapate, inició con más de 40 socios, según la narrativa de algunos comuneros antiguos, nace a través de la iniciativa de los familias pioneras de Boca Anapate, esto surge como una demanda y reivindicación de diversas comunidades frente a los engaños de los *choris* quienes les compraban cacao por bajo precio por lo que fue importante agruparse para negociar mejor⁹⁷ dado que, “hace muchos años se cultivaba cacao y nos engañaban con plata, nuestros cultivos no mejoraban, queríamos una mejora porque las necesidades han crecido” (entrevista a Comunera 15, Boca Anapate, 25 agosto de 2021), esto significó un imperativo para abrirse paso en el complejo e inequitativo mercado del cacao. Dentro de sus 28 artículos de constitución, el 3° definía objetivos principales como: “producir y comercializar cacao y café orgánico de origen asháninka a mercados exigentes y mejorar las condiciones de vida de los socios” (CARE 2011, 15). Asimismo, cabe resaltar que, para ese entonces, ya se habían establecido relaciones con Rainforest UK (RFUK), la sociedad alemana de Cooperación Internacional-GIZ y el proyecto de Conservación de Bosques Comunitarios-CBC como bases financieras que impulsaron esta iniciativa.

Para el momento del campo, periodo que correspondía a la etapa de recuperación económica post segunda ola de la Covid-19, los procesos comerciales en la comunidad se detuvieron temporalmente debido a su relación con la economía internacional del cacao, sin embargo, los productores de Boca Anapate nunca dejaron de producir a pesar de que la percepción de Kemito Ene estaba pensada desde la incertidumbre. La información sobre Kemito Ene se analizó desde dos aspectos: el primero en relación al discurso sobre Kemito Ene en la comunidad la cual era la idea de promesa del desarrollo; el segundo, es en relación a sus intervenciones las cuales derivaron de las adaptaciones e inserción de técnicas propuestas por los proyectos que la financian. Ambos aspectos se hilvanaron a través de la memoria comunal reciente que detallaba cómo fue el inicio de su Asociación, hoy Cooperativa Agraria, Kemito Ene, la cual es considerada la hija de Boca Anapate.

La promesa de la hija

⁹⁷ Acta de constitución de la Asociación de Productores Kemito Ene. Boca Anapate, 9 de diciembre de 2010.

El campo discursivo hace alusión al contraste del pasado y el presente: entre ECAs, la construcción de un centro de acopio en la comunidad, las secadoras, los cajones de fermentación, la casa de intercambio de cacao con algunos recursos; la chacra comunal de cacao, así como las constantes visitas de extranjeros representantes de RFUK los cuales fueron descritos como eventos importantes de hace unos cuantos años. Así como existió alguna vez Foncodes dejando de recuerdo su local; los comuneros señalan que lo mismo ocurre con Kemito Ene, como se demuestra a través de su infraestructura que relata un potencial abandono: un local abandonado que representa la presencia intermitente de la “hija de Boca”. En la comunidad se observa infraestructura de producción para el cultivo y post cosecha (fermentación y el secado) el cual era destinado al uso colectivo, ahora está abandonado. Lo que actualmente se ve en la comunidad es que las familias representativas cuentan con una infraestructura individual.

Foto 3.5. Secadora comunal Kemito Ene (iz.) y secadora familiar (der.)



Fuente: Foto de la autora.

La comparación de los dos secadores representa la idea de abandono de la “hija”, de la misma manera, esta hija no dejó a algún responsable que pueda acompañarlos en la producción y comercio de cacao, la percepción de no continuidad contrasta un pasado en el que “al inicio bonito era, venían técnicos nos hablaban en asháninka, nos decían cómo combatir las enfermedades, todo eso, nos abandonaron” (entrevista a Comunero 19, Boca Anapate, 20 de septiembre). Esta misma imagen también responde a acciones individuales de las familias con mayores recursos para seguir con la producción de cacao, también se ha visto que las familias que cuentan con pocos recursos que cultivan cacao, suelen secarlo en el piso, asimismo, se evidenció que muchos productores prefieren tener su espacio individual para evitar conflictos

con otros comuneros por lo que muchos optan generar sus propias herramientas para la post cosecha.

Esta imagen marca un antes y un ahora, las cuales están impresas en narrativas sobre las causas del nacimiento de Kemito Ene el cual consistía en el acompañamiento técnico, infraestructura, la entrega de herramientas y la facilitación de los canales de comercio para participar en la economía internacional por lo que para los productores de Boca la continuidad de Kemito Ene se han transformado en una promesa, al igual que la intervención de las instituciones estatales: “Kemito Ene parecía Pichis Palcazú, la diferencia era que nos enseñaban en asháninka”. (entrevista a Comunero 7, Boca Anapate, 28 de agosto de 2021)

Otro aspecto identificado sobre Kemito Ene, está vinculado a la desconfianza que tienen los productores de la comunidad con su equipo técnico el cual está conformado, en su mayoría, por hermanos asháninka, muchos de ellos con cargos en su organización. Ellos son quienes participan directamente con los representantes RFUK y otras instituciones. Algunos comuneros consideran que la conexión entre los asháninka de la comunidad y los más preparados se ha quebrado debido a la presencia de recursos que son proporcionados por las instancias del desarrollo los cuales intentan corromper a los más formados. Como resultado, se han vuelto cómplices de la inoperancia de Kemito Ene en su comunidad con el abandono de sus intervenciones, en su lugar, este abandono es reemplazado por la imagen de comunidades beneficiarias del etnoecodesarrollo la cual robustece el prestigio no solo de los financistas, también el de los asháninkas que lideran estas intervenciones.

Como sabemos, el etnoecodesarrollo sería una forma de “mercantilización de la cultura ecológica bajo la influencia de la economía de mercado [...] en la que las estrategias de producción rural son mercantilizadas” (Bedoya y Martínez 1999, 231), esto se contrasta con que, “sin los asháninkas de la comunidad que producen cacao, así como otros hermanos que producen sus productos, no existirían proyectos, el mundo está conociendo nuevos cultivos” (entrevista a Comunero 23, Boca Anapate, 23 de septiembre de 2021). Lo expresado es un ejemplo de cómo los nuevos procesos comerciales han identificado nuevos cultivos nativos y los más conocidos como el cacao y el café han tenido mayor visibilidad en la escena del mercado con responsabilidad social, los cuales toman los preceptos del etnoecodesarrollo, preceptos edulcorados que intentan diferenciarse de aquellas intervenciones que han generado explotación, expoliación y precariedad laboral, a pesar de eso, la médula de las consecuencias del etnoecodesarrollo termina siendo un proyecto más para los comuneros de Boca Anapate quienes han criticado la ausencia de su cooperativa:

[...] Imagínate cómo quedará en el futuro acá porque acá no apoya [Kemito Ene], pero en Satipo dicen que nos apoya, allá en el extranjero también informa eso, dicen que les vendemos cacao. Pero en realidad tenemos, pero Kemito no nos compra, qué van a decir en el congreso [de Kemito Ene], si no nos quieren comprar, pero nos piden aportes, tú has escuchado de otros comuneros, te han comentado que dicen: para qué pagar si no nos compran [...] necesitamos el cacao para vender para comprar para nuestros hijos, no esperemos a Kemito, para qué vamos a dejar amontonado, por eso lo vendemos a los intermediarios (entrevista a Comunero 20, Boca Anapate, 7 de septiembre de 2021).

Ahorita está yo diría pésimo ahorita no hay ahorita quién compre nuestro cacao ¿no? más creo que se dedican a comprar en otro sitio [...], creo que ahí tiene su centro de acopio por ahí me he enterado, la presencia de Kemito no viene ya desde que comenzó pandemia hasta ahorita no viene [...] porque años atrás había fondo lo que es de la cooperativa y los que eran encargados de Kemito Ene, los gerentes nos perdían plata, a veces se extraviaba el dinero por eso a veces ¿no? aquí en Boca como se puso como que medio ¿no? a veces no quería confiar en ellos por esas razones nosotros ya los abandonamos nosotros ya quehaceres en su chacra (entrevista a Comunero 3, Boca Anapate, 16 de agosto de 2021).

De la misma manera, parte de la desconfianza radica en a los comuneros se les exige un pago mensual para mantenerse afiliados a Kemito Ene; a pesar de que no estén presentes en las actividades productivas, esto ha traído algunos conflictos dado que la respuesta de los representantes de Kemito Ene hacia Boca Anapate ha sido la exigencia del cumplimiento de este pago, de cierta manera, esta exigencia ya no es respetada muchos de los productores que se niegan a pagar el monto como forma de protesta y descontento hacia Kemito Ene. A pesar de todas, las preocupaciones que se concentran en la interrogativa del retorno de Kemito Ene a Boca Anapate; así como la desconfianza por la ausencia de un mercado que pueda garantizarles una ganancia justa, gran parte de los comuneros consideran que “si bien una hija se ha portado mal, hay que darle una oportunidad” (entrevista a Comunero 11, Boca Anapate, 27 de agosto de 2021), esto se contrasta con el deseo y la imposibilidad de que el desarrollo llegue a cumplirse a través de las capacitaciones, el acompañamiento y entrega de insumos para que puedan hacer frente a escenarios inevitables producidos en los últimos años.

Los comuneros saben que cultivar cacao no es fácil, necesita un seguimiento técnico que contemple el tiempo, las condiciones climatológicas, el control de plagas y enfermedades, sumada a las condiciones de ambientales y de conflictividad producida por los incendios forestales, la deforestación y el narcotráfico. Frente a eso, consideran importante la presencia de Kemito Ene y su organización representativa CARE para enfrentar estas condiciones que

afectan la vida de las comunidades. Es decir, si bien existen cuestionamientos y malestar por la ausencia de Kemito Ene; no contradice que los mismos comuneros demanden la presencia de sus espacios representativos, así como la recomposición de los espacios productivos que fueron abandonados en los últimos años.

3.2.2. Exigencias de DEVIDA en la vida productiva cacaotera

Durante el campo, se identificó a la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas o mejor conocida como DEVIDA⁹⁸. Esta instancia estatal, presente desde el 2019 y tiene como objetivo acompañar técnicamente la producción de cultivos alternativos y la reforestación. No fue esta el 2020 que comenzó a realizar intervenciones más sostenidas con la presencia permanente de un técnico quien hacía el acompañamiento a los productores en campo, también era la persona responsable de las capacitaciones que se imparten en castellano), así como del seguimiento y medición de la producción como kilaje, el uso de hectáreas, uso de especie de cultivos y técnicas utilizadas.

Para el momento del campo, DEVIDA contaba con más de 60 familias inscritas y dentro de ellas existió un grupo de familias que también participaba en Kemito Ene. La presencia de DEVIDA fue percibida por los comuneros como un programa que imponía metas fijas en torno a los tiempos de producción, el tamaño de las chacras por hectáreas producidas; así como el seguimiento de beneficiarios capacitados. El cumplimiento de estas metas era determinante para atribuir una compensación económica a través de bonos que oscilaban entre 200 soles (60 UDS) a 500 soles (139 UDS) mensuales dependiendo de la capacidad del productor. Asimismo, los comuneros consideraban que la principal función de esta institución era fomentar las actividades productivas enfocadas en el cacao, mientras que la reforestación era vista como una actividad complementaria.

Otro aspecto importante valorado sobre DEVIDA era su constancia, acompañamiento y la entrega de herramientas, estas prácticas frecuentemente eran comparadas con las intervenciones de Kemito Ene que se mantenía ausente, sin embargo, a pesar de esa posición positiva sobre DEVIDA, señalaron que sus intervenciones eran exigentes pero limitadas esto se debe a que no se generaban espacios institucionales para el comercio del cacao, ya que el comercio quedaba a la libertad del productor, de la misma manera, esto se replicaba con otros

⁹⁸ Es una agencia estatal adscrita a la Presidencia de Consejo de Ministros encargada coordinar y cumplir los objetivos de la Estrategia Nacional de Lucha Contra las Drogas, entre sus diversas actividades, la parte productiva se centra en la erradicación y sustitución del cultivo de coca por cultivos productivos, especialmente el cacao y plátano, así como la reforestación de ciertas especies forestales

cultivos fomentados por esta institución como el plátano dado que algunos consideraban que su producción se echaba a perder por la falta de un mercado: “mira señorita, acá nos pagan por campanas de plátano y todo se pudre, se echa a perder, pena, pena da” (entrevista a Comunero 19, Boca Anapate, 20 de septiembre).

Con relación a la exigencia de DEVIDA, se ha identificado que para esta institución era importante la cantidad, la exclusividad y constancia de los beneficiarios, esto respondía a que, en diversas experiencias en otras comunidades se evidenciaba que las chacras de algunos comuneros estaban intervenidas por varios proyectos productivos los cuales exigían diversos indicadores y parámetros de calidad, tiempos y metas diferentes que los productores no podían cumplir:

No se puede trabajar en dos proyectos, no vamos a poder trabajar. Cuando hay peones ahí sí, ¿no? yo te mando acá, tú vas a trabajar mi chacra, tú acá, para que hagan más limpio chacrita. Si vas a entrar a dos proyectos no vas a poder, viene el ingeniero vamos para acá, vamos para allá uh no vamos a poder limpiar. El otro tu chacra, el otro te va a dar tu tarea para el otro, pa quince días más, regreso ya está tu chacra plantado, tu cacao, tu plátano, tu maíz, no vas a poder sembrar también (entrevista a Comunero 4, Boca Anapate, 5 de septiembre de 2021).

Frente a este escenario, los comuneros son conscientes que la existencia de diversos proyectos paralelos es problemática ya que comprometerse con más de un proyecto sería una labor compleja debido a los acuerdos que se tienen con cada proyecto, a pesar de eso, hay algunos comuneros que son beneficiarios de DEVIDA y Kemito Ene. Frente a esas dificultades, se decidió que el presente año DEVIDA firme un convenio con Kemito Ene, esto ha implicado expectativas entre los comuneros de Boca Anapate. Sumado a esto, la presencia de RFUK, que en los últimos años ha sido uno de los principales financistas de Kemito Ene, sigue negociando ciertos parámetros. Una de las narrativas de RFUK ante instancias internacionales es la supuesta necesidad de que los productores necesitan de la ecotecnocracia para un manejo más sólido de su territorio:

Para mantener la productividad y la capacidad de captura de carbono, estos territorios requieren de un manejo adecuado que mantenga la fertilidad del suelo a la vez que evite la deforestación. Sin embargo, las comunidades no tienen metodologías efectivas de promoción de las capacidades técnicas y productivas [...] que eviten el uso alternativo y poco sostenible de los suelos; resultando en actividades ilícitas, destrucción de la biodiversidad y deforestación. (Rainforest Foundation UK y Banco Interamericano de Desarrollo 2017, 1).

Asimismo, existe una percepción de los promotores del etnoecodesarrollo sobre los productores indígenas, dicho discurso no es nada diferente del resto de técnicos de otras instituciones del desarrollo como DEVIDA, en esta línea, DEVIDA considera que la dinámica asháninka –a partir de ciertos estereotipos- es una oportunidad, pero también una dificultad dado que su producción sin tecnificación necesita de su presencia:

A los asháninkas tú los puedes reunir, en una reunión o una coordinación es más rápido de juntar el asháninka que a comparación de un colono, es más unido. En cambio, el colono es un poco difícil de juntarlos y poco tiempo tienen ellos, en cambio, el asháninka, tiene un poco más de tiempo del que puede disponerse, ahí los ves tomando masato [...]. Si tú los lideras bien; aprenden hay que enseñar a los asháninka, tiene que aprender a producir como las técnicas que DEVIDA propone porque su debilidad es el tema de producción, para algunos es la falta de costumbre del hábito de tecnicismo, del procesado, del secado, su dificultad es el tema de negocio, comercio, ellos producen, pero no saben a dónde vender, lo tienen que vender sí o sí a puerto Anapate y vender al mejor precio que se les da (entrevista a Técnico de DEVIDA, Boca Anapate, 10 de septiembre de 2021).

La presunción de una falta de tecnicismo productivo de los asháninka a quienes se les debe enseñar para producir según sus estándares, no ha sido nada diferente del resto de instituciones. A pesar de eso, la percepción que se tiene sobre DEVIDA es apreciada en comparación con Kemito Ene, a pesar de que tenga menos tiempo que ésta. Según lo afirmado en campo, se debe a la presencia permanente de un técnico que visita las chacras de los comuneros ubicados en dos sectores (la zona central y Mañuato) para hacer el control de los avances es significativo, asimismo, valoran que el técnico colono comparta ciertos aspectos de la vida asháninka de las familias beneficiarias y no beneficiarias, sin que esto implique que exista ciertos cuestionamientos al modelo productivo desarrollado por DEVIDA:

Muchos aún desconfiamos de DEVIDA, pero es lo que hay, mejor que *Kemito*, el inge [refiriéndose al técnico] me dice que ‘vas a trabajar, vas a tener tu cacao, por mi vas a tener tu cacaocito, te vamos a apoyar’ dice, y ya pues conmigo el inge [ingeniero] se ha hecho mi amigo todavía (entrevista a Comunero 9, Boca Anapate, 1 de septiembre de 2021).

De esta forma, se percibe como un aspecto positivo el vínculo directo del técnico con las familias de Boca, significativamente la idea de presencialidad ha marcado una diferencia, especialmente con Kemito Ene, la cual es asumida como una instancia con mayores recursos dada su coordinación con RFUK. Esta noción marca una idea de que los grandes proyectos con mejores fondos provienen de los extranjeros, sin embargo, su presencia puede ser problemática en parte porque generaría conflictos por los recursos, no solo al interior de la

comunidad sino con sus representantes asháninka que trabajan en las oficinas de Satipo. Es así que, a partir de esa percepción, sumada a las intervenciones de Kemito Ene, se han generado otras narrativas en campo que permanecen simultáneamente como es con RFUK. Como se explicó en el segundo capítulo, mientras en la comunidad se establece un discurso en tensión y problemas más profundos; RFUK expone un discurso por medio de lineamientos cuantitativos que gravitan en especificaciones formalistas propuestas por el proceso de financiarización del desarrollo.

3.2.3. Ecotecnocracia en las intervenciones del etnoecodesarrollo

El análisis de las prácticas del etnoecodesarrollo se concentra en ciertos parámetros que pueden ser cuantificados y analizados desde el propio lenguaje de las instituciones, van desde los registros de indicadores que contiene la entrega de equipamientos, el número de asistencia técnicas realizadas, hectáreas instaladas, el número de producción, incluso otros elementos como el seguimiento de técnicas sofisticadas como sistemas de ordenamiento territorial, técnicas agroforestales para la implementación de ciertos cultivos y especies forestales, todo esto, a fin de que se garanticen intervenciones que no vulneren el ecosistema, dado que de esa manera no habría contradicciones entre la agricultura comercial y el medioambiente.

Con esta premisa, Kemito Ene y DEVIDA intentaron en su momento implementar técnicas con ciertos parámetros ambientales, a la par, buscaban disminuir ciertas prácticas y formas de administración inadecuadas o irracionales de los recursos naturales. Un claro ejemplo es que DEVIDA ha tenido una posición más incisiva frente a otras metodologías de gestión del territorio y sus recursos:

El limitado conocimiento sobre el uso y la conservación de los recursos naturales en los terrenos de las comunidades nativas, se debe a diferentes causas las que motivan el uso irracional y la degradación de estos. La extracción forestal se realiza en algunas comunidades de carácter extractivo selectivo, lo cual está produciendo la erosión y el empobrecimiento de los suelos y la pérdida de la biodiversidad, que dificultan la regeneración natural, lo cual está ocasionando la eliminación progresiva de la cobertura boscosa; todo esto debido a la débil y limitadas capacidades de conocimiento y técnicas en el manejo y conservación de sus recursos naturales y las prácticas inadecuadas de la población rural en su afán de ampliar sus áreas agrícolas, practicada por una agricultura migratoria (Araujo 2019, 57).

Con este tipo de diagnóstico similares, los técnicos comienzan a implementar y legitimar actividades vinculadas a la ecotecnocracia⁹⁹ las cuales se han llevado a cabo con la implementación de sistemas productivos agroforestales (SAF)¹⁰⁰ que permiten controlar el uso de la tierra, condicionando formas de usufructo, estos SAF se llevaron a cabo por medio de las capacitaciones a través de las ECAs, dichas actividades se justificaron dado que “ las comunidades del Ene están buscando nuevas formas de diversificar sus fuentes de ingresos, incursionando en actividades más sostenibles” (RFUK 2011, 13), por lo que uno de sus objetivos es la implementación de metodologías como la ecotecnocracia la cual busca una “conversión del cultivo del cacao en SAF más sustentables para que lleguen a ser financieramente sostenibles” (Delalande et. al. 2019, 84). Esto sería una forma de capitalismo verde que busca internalizar e institucionalizar las demandas del mercado de cacao a través de su ecologización.

En esta misma línea, parte de las intervenciones de RFUK, a través es Kemito Ene, buscaba “empodera[r] a los pueblos indígenas a administrar sus tierras y recursos” (RFUK 2011, 6) ya que el objetivo es:

reducir la deforestación y emisiones de carbono al tiempo que aumenta la productividad y resiliencia de las comunidades asháninka [...], efectividad que abre nuevas vías para movilizar capital privado para beneficiar los medios de vida locales protegiendo la selva tropical (RFUK 2019, 13).

Frente a estas aseveraciones sería preguntarnos si la relación de la maximización de cultivos con la conservación del territorio es una coherencia o un oxímoron en el contexto del desarrollo en Boca Anapate. Con esto, cabe enfatizar que esta ecotecnocracia no ha sido horizontal dado que entre las palabras más frecuentes usadas por los actores de desarrollo son: enseñar, empoderar, capacitar, entre otros conceptos.

Durante el campo, las capacitaciones en las ECAs y las asistencias técnicas son valoradas por los comuneros dada la vulnerabilidad del cacao debido a los cambios drásticos en el clima, sumado a que sus etapas de producción son más complejas que otros cultivos como el plátano, la yuca o el ajonjolí. Para los técnicos y los responsables de Kemito Ene señalaron que las etapas de producción de cacao determinan la calidad para que pueda ser llevado al mercado

⁹⁹ Son dispositivos de validación del conocimiento técnico para especificar ciertos límites, técnicas, recursos “adecuados”, esto ha implicado que se determine una manera de producir y vivir.

¹⁰⁰ Son tecnologías del uso del suelo, donde el cultivo agrícola principal (cacao y/o café) es usado en las mismas unidades de manejo en combinación con plantaciones (caoba, cedro, etc.). El objetivo es reducir la expansión de nuevas chacras.

internacional, por lo que las ECAs son fundamentales en el manejo de cultivo, cosecha y post cosecha, de la misma manera, cabe resaltar la importancia del tipo de especie de cacao, dado que determina la técnica de la poda, el deshierbe, el tiempo de fermentado y secado, asimismo, la calidad depende mucho de la especie debido a que cada una es característica en aroma, sabor y calidad. Según lo establecido por el Presidente de Kemito Ene sostiene que la importancia de las capacitaciones a los productores hace ellos generen una producción más tecnificada a fin de que el cacao sea de calidad para el ingreso al mercado internacional:

Los productores no sabían que la fermentación le da calidad, ellos cosechaban y ahí mismo lo tendían, el cacao no tenía ese sabor, con las capacitaciones, con el mercado que tenemos, hay una exigencia de entregar cacao de alta calidad, por eso se ha venido capacitando a los productores para que puedan obtener un grano de buena calidad y aroma, entonces, eso es lo que hemos logrado (entrevista a Presidente de Kemito Ene, Satipo, 27 de septiembre de 2021).

Asimismo, las capacitaciones han generado cambios substanciales en la forma de producción y comercio. En primer lugar, en relación a la incorporación de otros cultivos, a diferencia de Kemito Ene, DEVIDA había intentado establecer condiciones de producción de ciertos cultivos secundarios como el plátano y especies forestales como cedro, caoba y bolaina ya que la relación producción-reforestación hace que se simulen acciones más ecológicas dado que “los árboles supuestamente activos protegen a los pobres de la crisis ecológica y del mercado” (Li Murray 2002, 425). Si bien una de las premisas del etnoecodesarrollo es el sistema agroforestal que recurre a cultivos como el cacao, el café, la vainilla, etc., en convivencia con algunas especies forestales, los productores se han resistido parcialmente a adaptarlo.

Durante el campo se evidenció que el técnico de Boca Anapate concentraba sus esfuerzos infructuosamente en fortalecer el cultivo de especies forestales, sin embargo, sus capacitaciones se centraban más en el cacao. La difusión de la reforestación solo se sostenía con la entrega de semillas a los beneficiarios, esto generó poco interés en los productores dado que no se les brindaba mayor capacitación sobre la reforestación, otros consideraron que la producción de especies forestales implicaba otro trabajo y más esfuerzo. Si bien los objetivos de las intervenciones implican fomentar la idea de que la reforestación de ciertas especies beneficia a los plantones de cacao porque le da sombra, desde la noción del esfuerzo y tiempo era inviable para algunos agricultores dado que “plantar un árbol toma tiempo, diez años, 20 años” (entrevista a Comunero 3, Boca Anapate, 16 de agosto de 2021), por lo que consideraron que, en su lugar se plante plátano dado que es un buen proveedor de sombra

temporal y porque crece rápido. A pesar de eso, se evidencia que los platanales no le generan ganancia debido a la carencia de un mercado en la zona.

Parcialmente, consideraron no excluyente la idea de reforestar otras zonas, siempre y cuando sean parte de otros proyectos de reforestación las cuales deberían ser remuneradas y que no tengan relación con las actividades agrícolas. En otros casos, señalaron que sería mejor que las mujeres y los jóvenes participaran de dichas actividades. Asimismo, algunos comuneros beneficiarios de DEVIDA señalaron que más allá de acciones de compromiso ecologista, plantar especies forestales se percibe como un elemento ajeno ya que estos proyectos son asociados a los objetivos de los proyectos de desarrollo por lo que se percibe como una obligación de afuera para adentro de la comunidad: “como asociado de DEVIDA, se me ha obligado a sembrar cedro” (entrevista a Comunero 22, Boca Anapate, 23 de septiembre de 2021).

En segundo lugar, los sistemas agroforestales al ser el centro de las intervenciones, estos son identificados como una medida ecotecnocrática vinculada a procesos de biogenética. La implementación de ciertas especies de cacao ha transformado el proceso de producción y post cosecha al que estaban acostumbrados los productores. En un inicio identificó que los productores tenían como principal especie al cacao criollo o nativo: *kemito sanori*, sin embargo, mientras iba a las chacras y se consultaba a los productores, señalaban otras especies: CCN 51, ganzo (VRAE 99), VRAE 15, Sandoval, corazón (Bellavista), en el que cada uno contaba con características diferentes dada la forma y color de la mazorca, el sabor y contenido de agua del mucílago. Para los abuelos productores, la aparición de nuevas especies de cacao es resultado de transición en el mercado de cacao ya que había dado origen a la aparición de otras especies foráneas que son propagadas por los proyectos productivos a través de entregas de plántones las cuales desplazaron parcialmente al *kemito sanori*.

Según lo establecido por el técnico de DEVIDA, el CCN51 es el cultivo comercial por excelencia, dado su alto rendimiento y su alta resistencia a las enfermedades y plagas, similares características tienen las especies como VRAE 99, VRAE 15, las cuales son cultivos trinitarios¹⁰¹, producto de la actividad biogenética. Actualmente, los productores de Boca

¹⁰¹ Según la tesis Prado Maciso (2019) en *Caracterización agronómica y morfológica de fruto y semilla de cuatro clones promisorios de cacao (Theobroma cacao L.), Kimbiri, Cusco*, realiza un estudio descriptivo de caracterización agronómica y morfológica del cacao de cuatro clones, en el caso del VRAE 15 y VRAE 99 son un producto de la modificación biogenética que entrecruza el cacao criollo y forasteros como el CCN51 que es también industrial. Su trabajo permite entender el proceso biogenético de algunas especies de cacao que son cultivadas en la zona de estudio de mi tesis.

Anapate tienen una diversidad de especies de cacao, sin embargo, es real que la proporción de producción entre el cacao asháninka y las otras variantes no es proporcional. Para los comuneros, el *kemito sanori* es pequeño, tiene un sabor fuerte, su mucílago contiene más agua, sin embargo, para muchos técnicos implica un problema dada su escasa cantidad de fruto y el tiempo de fermentación, esto, a diferencia del resto de variantes comerciales debido al tamaño de sus granos y por el poco grado de humedad que permiten un fermentado y secado más rápido.

Es evidente que el CCN51 puede ofrecer un cacao de alto rendimiento, sin embargo, en su producción prospera un sistema de monocultivo, según Prado Maciso (2019) existe una omnipotencia de esta variante la cual desplaza a otras que en un futuro podrían desaparecer. Asimismo, la ausencia de Kemito Ene ha sido un problema, dado que la respuesta por hacer más equitativa la producción de especies ha sido débil, incluso los productores no cuentan con información sobre técnicas de trasplantando, propagación y cuidado del *kemito sanori* debido a que es un cultivo más vulnerable. Al inicio de Kemito Ene, esta especie tenía un papel importante dentro del proceso productivo ya que a diversos comuneros se les había capacitado sobre los procesos diferenciados según cada variante y la importancia de la separación de especies de cacao era importante dado que representaba para una mejor venta, sin embargo, la ausencia de la “hija de Boca Anapate” y la presencia de DEVIDA, ha puesto en reversa el papel del *kemito sanori*:

[...] como kemito no viene, ahora se lleva cacao a Puerto Anapate para venderse, pero se da con la sorpresa que su cacao era igual que el cacao de los colonos a nivel de precio y que separar y mezclar, le van a pagar lo mismo [...] Pero de qué te sirve si igual le van a pagar mezcle o no mezcle igual le van a pagar cuando se van a Puerto Anapate [...] el mismo precio le van a pagar, mejor le hago pe ya lo cosecho, como ellos dicen ¿no? mejor le cosecho CCN [CCN51] hoy día y mañana estoy tendiendo y que sean un buen sequito nada más, que sea un buen seco e igual me pagan. No, o sea que el sacrificio no lo van a reconocer [...] entonces no reconocen que llevo lo mejor, el mejor cacao, mejores aromas, él [intermediario] no te va a reconocer porque ellos, los intermediarios ellos lo revenden a Machu Picchu que vienen ellos también lo revenden (entrevista a Comunero 2, Boca Anapate, 4 de septiembre de 2021).

Con esta explicación, frente a la ausencia de espacios de comercio que no garanticen procesos diferenciados que prioricen a las especies locales, hace que cultivos propios del territorio como en el caso del *kemito sanori* pierdan relevancia en relación al crecimiento de otras especies comerciales que complementan la acelerada producción de cacao que lo posiciona como monocultivo en los últimos años. A pesar de eso, algunos productores siguen

resistiéndose a cultivar otras especies y mezclarlo con el cacao asháninka a pesar de que en otros mercados no valoren al cultivo, es así que “se produce lo que se puede y se vende donde hay” (nota de campo, Boca Anapate, 07 de septiembre de 2021).

Foto 3.6. Cosecha de cacao donde se observa diversas especies



Fuente: Foto de la autora.

En tercer lugar, se evidenció aspectos sobre la gestión del territorio. Durante las asambleas comunales, se evidenció la existencia de instituciones ecologistas que cuestionaron ciertas prácticas indígenas que fueron asumidas como amenazantes contra el bosque en relación al cambio climático. En los últimos años, la presencia de algunas ONGs que coordinan algunas intervenciones con la CARE impulsa que los comuneros transiten de un sistema de roza y quema para la apertura de chacras de cacao a otras técnicas menos agresivas, para algunas de estas instituciones, el sistema de roza y quema es señalada como una práctica que iniciaría los incendios forestales. En una de las asambleas comunales donde asistió cierta ONG, se proponía otras técnicas de apertura de chacras, este tipo de regulaciones generó cierta reticencia entre algunos comuneros debido al tiempo y el trabajo que implicaba, esta ONG proponía el corte, el picado y la degradación natural de árboles dado que el clima húmedo de la amazonía, aceleraría proceso de descomposición por lo que sería la técnica más adecuada, sin embargo, esto significó cierta resistencia. En el caso de los abuelos, señalaron la importancia de las cenizas en la roza y quema, dado que ofrece a la tierra ciertos nutrientes,

esto representaría una forma de preparar la tierra para la producción¹⁰², por otro lado, los adultos más jóvenes tienen una posición más crítica:

Yo quiero mi kemito fuerte, en muchas comunidades veo que su cacao está clinque [débil], moribundo, [...], seguro es así por mucha climática que afecta con enfermedad, quiero buen cacaocito para vender. No sé capaz sale clinque porque mucho estamos rozando, práctica de antiguos, capaz la contaminación, la coca, la basura, aparte ya no llueve como antes. La organización dice que mejor piquemos y que se pudra, pero eso toma tiempo, siempre nos exigen, que la chacra esté uniforme, que no quememos, que le pongamos de esta forma, que lo otro, nos piden mucho (entrevista a Comunero 19, Boca Anapate, 20 de septiembre de 2021).

Es evidente que los procesos de etnoecodesarrollo derivan de relaciones verticales de conocimiento en el que las instituciones ofrecen supuestas alternativas ecológicas dirigidas a pequeños agricultores, muchos de ellos indígenas quienes son subestimados por las instituciones del desarrollo como sujetos que cuentan con una tecnología inadecuada, en el que “muchos de éstos se ven obligados a trabajar tierras marginales [por lo que] se destruyen bosques y las tierras buenas acaban volviéndose estériles” (CMMAD 1988, 33).

Como se explicó en los párrafos anteriores, las transformaciones en el tejido social es producto de diversos procesos, uno de estos es la ecotecnocracia que se impone nuevas lógicas en el trabajo agrícola como la disposición de tiempo, esfuerzo, habilidades de manejo de ciertas técnicas, distanciamiento de prácticas nocivas al territorio, etc., a pesar de esto, se evidencian elementos estratégicos de resistencia y adaptación intermitente de los productores de Boca Anapate.

Lo explicado anteriormente, no va en el ánimo de deslegitimar las estrategias de articulación de la organización indígena con las ONGs, sino que el ánimo es exponer consecuencias reales en el territorio a partir de la relación organización indígena-institución del desarrollo. Se ha evidenciado el marco de un poder desigual que comprende poco o nada la complejidad de la economía asháninka que no es homogénea, todo lo contrario, es contradictoria y fluctuante al interior de la comunidad, por ejemplo, los asháninka del Ene, tienen procesos diferenciados de los asháninka del Tambo, a partir de los procesos de su economía regional y las consecuencias del conflicto armado interno en el territorio, de la misma manera, ocurre con los asháninka del ene de la zona alta con los de la zona baja. Su historia es diversa, especialmente en relación a los procesos de reconfiguración del territorio comunal, a la

¹⁰² Según Araujo (2019), rozar una chacra también otorga derechos de poseer una chacra los cuales se ganan a partir de rozar y quemar el bosque para transformarlo en un espacio productivo.

ubicación geográfica que determina su distancia con el mercado, incluso las relaciones endógenas y diferenciadas entre los propios comuneros determina que el desarrollo indígena es posible siempre y cuando tiene un abordaje local.

3.2.4. Los intermediarios como una respuesta a la promesa del desarrollo

La presencia de los intermediarios se encuentra a lo largo de la historia económica del Ene, aquellas personas que tenían relaciones comerciales con los asháninka. La memoria de los comuneros de Boca Anapate señalan que éstos intercambiaban mercancías de mala calidad por el cacao que producían, después con el ingreso de la monetización en las comunidades, ellos solían pagar bajos precios. Algunos comuneros consideran que esto pasaba porque sus padres y abuelos eran iletrados y no sabían contar, por eso los estafaban. A pesar de eso, las relaciones se han mantenido vigentes hasta el día de hoy, incluso, durante la presencia de Kemito Ene, los comuneros seguían manteniendo relaciones comerciales con los intermediarios de Puerto Anapate quienes son productores de decenas de hectáreas de cacao y son quienes contratan a los indígenas, como es el caso de las mujeres quienes trabajan despulpando cacao largas horas por un pago mal remunerado.

Los productores de Boca Anapate señalaron que antes de la creación de Kemito Ene, los intermediarios solían engañarlos con mayor frecuencia en el pesado de los sacos de cacao a través de las romanas, es decir las balanzas tradicionales. Según los comuneros, se solían intervenir estas balanzas para disminuir el peso real de la producción, muchos de los productores sabían de este tipo de engaño, sin embargo, seguían vendiendo por sus necesidades:

[...] había romana antes de Kemito Ene. Por eso he reclamado un día que he vendido a intermediario, ahí he vendido un saco y medio y de ahí se cayó una monedita, no sé cómo le ponen en la Romana para que no jala y el contrapeso ¡tlac! salió y le digo: ‘mira, señora como me hacen estafarme a mí, mejor no te vendo, usted quiere engañarme compra cacao y usted me engaña, tu compra más y nosotros menos me vas a comprar el precio, nosotros necesitamos igual que usted necesita plata’, después de eso ya no lo hacen porque tienen balanzas digitales (entrevista a Comunero 4, Boca Anapate, 5 de septiembre de 2021).

A pesar de estos hechos desafortunados, los comuneros siguen estableciendo relaciones comerciales, incluso con la presencia de Kemito Ene, aunque en menor cantidad. Durante el periodo de campo, cuando se evidenciaba la ausencia de Kemito Ene, los comuneros reforzaron su relación con los intermediarios ya que, no existía otro lugar más cercano donde vender. Cabe señalar, que no todos los productores tienen las mismas oportunidades para su

venta dado que, para trasladar el cacao de Boca Anapate a Puerto Anapate se debe cruzar el río Ene. Las familias con mayor poder cuentan con su propio transporte, mientras el resto suele pagarles por el transporte. Es así que, el comercio con los intermediarios también tiene matices donde no todos tienen los recursos de traslado.

Foto 3.7. Trasladando los sacos de cacao por el río Ene hacia Puerto Anapate



Fuente: Foto de la autora.

Durante el periodo de campo se acompañó a algunas familias productoras a Puerto Anapate, ya sea para vender y para abastecerse de herramientas, alimentos, medicinas y ropa. Durante mis diversas visitas a Puerto Anapate, se identificó que los diversos intermediarios cuentan con centros de acopio y mantienen relaciones con diversos productores de comunidades cercanas. Cientos de kilos son llevados a tres empresas principales: Sumak Cao, Machu Picchu y Romero que compran a los intermediarios a 12 soles (3 UDS) el kilo aproximadamente, mientras los productores ganan 7 a 8 soles (2 UDS). Durante el periodo de Covid-19, los comuneros consideraron a los comerciantes de Puerto Anapate como actores necesarios para seguir dinamizando la producción dado que habían visto que en otras comunidades la producción estaba malográndose porque no había un mercado cercano. En ese sentido, es importante considerar su ubicación estratégica cerca a los intermediarios dado que fue fundamental para seguir fortaleciendo el comercio.

También existen ciertas tensiones entre los intermediarios con los productores de Boca Anapate dado que consideran que el cacao que cultivan no es valorado por estos a pesar de que su producto vale más en el mercado por ser cacao orgánico, dado que su producción no recurre al uso de pesticidas o cualquier otro químico y porque se recurrieron a los SAF para obtener una calidad que merece ser mejor remunerada, a pesar de eso, en los acompañamientos, se observó que muchos de los intermediarios tienen un precio fijo y suelen mezclar los diversos tipos de cacao.

Para algunos comuneros la forma cómo se concibe su trabajo, incluso la inversión en el traslado y la exposición a potenciales accidentes cuando se ha intentado cruzar el río, no son tomados en cuenta, a pesar de estas condiciones, los productores ofrecen periódicamente sus sacos de cacao:

[...] buscamos a los intermediarios nada más para venderle. A veces no es igual porque en Kemito [Ene] pagaba buen precio, pero como no está, nos vamos al otro lado a veces [...] ellos ponen su precio, así nosotros no podemos reclamar, no es justo lo que nos dicen los compradores intermediarios, nos dicen: 'si no quieren ya llévenselo', a veces nosotros para trasladar es recontra, muy difícil ¿no? hay veces pa mover peque tenemos que pagar, comprar gasolina, cruzamos el río, el año pasado casi el jefe se muere ahogado con su bebida (entrevista a Comunero 6, Boca Anapate, 30 de agosto de 2021).

Frente a lo expuesto, recogiendo la literatura de diversos autores en contraste con los hallazgos de campo, los asháninka de Boca Anapate no son desafortunadas víctimas de las fuerzas del mercado (Godoy 2001; Li Murray 2002; Peralta y Kainer 2008), sin embargo, tienen en cuenta las relaciones de poder de los intermediarios y las consecuencias al relacionarse con actores externos. Permitir las intervenciones del etnoecodesarrollo significa establecer una relación desigual con el otro: el Estado, ONGs, colonos, incluso con aquellos comuneros que tienen más acceso a ciertos recursos proveídos por este desarrollo.

Uno de los aspectos más importantes de este capítulo es que la diferenciación agraria producida por las intervenciones provocadas por Kemito Ene a través de RFUK y DEVIDA han generado cambios en el tejido social de Boca Anapate, muchos de ellos son adversos a la relación de los productores con el territorio y su sistema de valor. En esta misma línea, la percepción sobre estos cambios que generan desigualdad está atravesada por la edad, el género y las relaciones de poder al interior de la comunidad. Estos son elementos cruciales que, si no son tomadas en cuenta se pueden gestar relaciones económicas y sociales injustas a la hora de obtener establecer intervenciones.

En ese sentido, se debe tener mayor lente sobre los procesos sobre el acceso a la tierra, la participación en las decisiones económicas, incluso en los propios términos de bienestar. Finalmente, en el siguiente capítulo, ahondaremos estas cuestiones a través del sistema de valor asháninka que se vive actualmente en la Boca Anapate y cómo su tejido social expresa la complejidad del valor de la tierra, el trabajo y la identidad.

Capítulo 4. Encuentros y desencuentros de valores en Boca Anapate

El argumento del presente capítulo es que el sistema de valor asháninka contemporáneo es resultado de los diversos procesos de transformación del territorio y el tejido social. En relación a la producción de cacao se ha identificado tres valores: la tierra, el trabajo y la identidad los cuales están circunscritos a la producción del asháninka a partir del “ser” y “hacer”. Esto se ha evidenciado con más claridad durante los procesos vinculados al cultivo del cacao, en el que estos valores son más visibles a través de prácticas y discursos híbridos que están en constante resistencia y negociación con el sistema de valor generado del etnoecodesarrollo.

Actualmente, los productores de Boca Anapate han reconfigurado su sistema de valor a partir de su relación con las chacras, con su trabajo en la forma cómo se produce y su propia identidad la cual está en tensión y cuestionamiento con prácticas y discursos propios del sistema del valor no asháninka.

4.1. Una mirada híbrida y compleja del valor

El valor tiene diferentes conceptos que se acoplan entre sí. Como se dijo anteriormente, es un “proceso de creación mutua” (Graeber 2018, 2013), también, una “forma de conciencia humana” (Gregory 1997). Se tiene en consideración que dentro de las sociedades que habitan el mundo, el valor “es un conjunto de comprensiones normativas ideales que caracterizan visiones del mundo, en este caso, sistemas culturales particulares” (Santos Granero 2015, 14).

En el caso de los pueblos indígenas amazónicos, diversos autores (Gow 1989; Killick 2019; Londoño Sukin 2017; Micarelli 2015; Santos Granero 2009; Sarmiento Barletti 2015) han interpretado diversos sistemas de valores de pueblos amazónicos. Entre ellos existe la coincidencia de que el valor reside en los conocimientos del creador el cual que se transmite y/o representa a través de sus prácticas cotidianas, en muchos casos implica una relación moral, pero a la vez funcional. Existe una convivencia entre los diversos sistemas de valores, incluso aquellos que son preconcebidos como dicotómicos. Los actuales sistemas de valor indígena, en muchas partes del mundo, son considerados un espectro híbrido y heterogéneo permeado por formas capitalistas y comunitarias, es así que, sus valores “ofrecen una ventana a los procesos, a través de los cuales, la modernidad es entendida y apropiada por las personas que viven en sus márgenes” (Micarelli 2005, 161).

Entre los diversos sistemas de valor, la economía de mercado, a través de las intervenciones del desarrollo, busca orillar los valores correspondientes a diversos sistemas del subdesarrollo

donde habita el mundo indígena. El sistema de valor del desarrollo se sostiene sobre estándares racionales que buscan intervenir formas de crear, producir y valorar. Desde mi propia perspectiva, se identificaron estrategias de reinterpretación y de adaptación, en algunos casos de asimilación de ciertas valorizaciones como resultado de una imposición de valoración racional del mercado. Esta respuesta de gran parte de los pueblos indígenas, es una forma de reivindicación a su autonomía frente a un sistema que invalida las acciones creativas y conocimientos indígenas o son motivo de fetichización por el mercado, una “indigenización del mercado” (Sahlins 1999). También, considero que estos procesos híbridos de resistencia y asimilación no omiten las diversas formas de desigualdad al interior de las comunidades.

El sistema de mercado ha transformado las relaciones socio-territoriales y por defecto la valoración de las comunidades en relación al acceso a recursos monetarios las cuales presentan dos momentos: por un lado, relaciones de poder desiguales entre las familias de Boca Anapate; por el otro, el fortalecimiento de las relaciones entre las familias con mayor prestigio. Sahlins señalaba que, en una sociedad indígena, cuanto mayor sea el éxito de una persona o familia en la economía monetaria, sus relaciones sociales son más estables y sólidas, es así que el autor señala que “el verdadero problema no es la contradicción entre la economía monetaria y la forma tradicional de vida; los problemas vienen cuando no se puede encontrar suficiente dinero para mantener el modo de vida tradicional” (Sahlins 1999, 17). De esta manera, se cuestionan diversas interpretaciones edulcoradas que consideran que la intervención del mercado representa un verdugo que busca la absorción de la cultura indígena hasta su desaparición, esto revela todo lo contrario, como se describe en los anteriores capítulos: que los indígenas no son refractarios a los sistemas de valor pertenecientes al capitalismo, sin embargo, son conscientes del grado de integración a este y gestan, de forma creativa, nuevas formas de valor.

En el caso de Boca Anapate, se observa que la economía de mercado es un medio estratégico para la acumulación individual, pero también para el fortalecimiento de las redes comunales en el que dinero es absorbido para la producción y reproducción social, así como los circuitos de reciprocidad, es decir, “el dinero es el eje donde el mundo externo de alteridad radical (lo de afuera) y el mundo interno de sustancias compartidas (lo de adentro) se balancean entre sí” (Micarelli 2015, 162), de esta manera, el valor del dinero se transforma en un medio para el fortalecimiento de algunos circuitos de intercambio, sea entre parientes con los que existe una obligación moral, un “vínculo orgánico entre la gente, lugar, idioma [incluso de sangre]” (Rosengren 2003, 223); o entre los comuneros con los que se tiene un vínculo común de una

comunidad imaginada¹⁰³, una identidad colectiva que trasciende al parentesco en el que los integrantes comparten derechos y deberes comunes que se viven en el día a día (Sarmiento Barletti 2015).

La relación que existen entre los comuneros se sostiene sobre elementos que componen la economía local como la tierra y el trabajo los cuales son considerados un medio de bienestar y sustento, esto es una forma de riqueza pública, es decir, “[...] la suma total de bienes de riqueza sobre los cuales una determinada colectividad tiene derechos de propiedad [incompleta] o usufructo” (Santo Granero 2015, 12), en el caso de Boca Anapate el valor de la riqueza colectiva se expresaría de esta manera:

[...] como soy asháninka, los de Boca nos han acogido, el jefe me dijo: ‘¿sabes qué? aquí tienes tus hijos, ten tu chacra, siembra tu cacao mejor vive aquí y gana tu *kireki*, aquí hay terrero en la comunidad nadie te va a vender, acá es libre’. Yo también conozco porque de la comunidad asháninka yo he venido, Boca es una comunidad titulada y es libre verdad, acá su chacra es libre, en cambio son diferentes los colonos tienen que comprar, ellos trabajan la chacra ganan, plata, invierten, son tacaños, les gusta la plata. [...] claro soy asháninka y lo que gano compro arroz, fideos y lo comparto con mi familia, mis primos, si se puede entre los comuneros si es que alcanza. Por ejemplo, si tú eres colona, tú tienes que comprar terreno, el colono gana plata, se lo gasta, es tacaño y está ahí buscando más plata (entrevista a Comunero 4, Boca Anapate, 5 de septiembre de 2021).

Esto expresa la diferencia de valores sobre la tierra como bien común. El sistema de valor mestizo es representado por actitudes individuales y egoístas provocadas por la acumulación, de la misma manera, se tiene en consideración que el dinero es un medio potencial de socialización, a diferencia de los colonos que solo compran y gastan.

Gran parte de los productores entrevistados en Boca Anapate señalan la importancia de estar conectado a economía de mercado, por más que Kemito Ene y otras instituciones del desarrollo hayan tenido un rol intermitente para conectarlos con el comercio, sin embargo, es evidente que, con presencia o ausencia de éstos, los productores producen y comercian su cacao, esto implica que gran parte de los productores recurren a una estrategia mixta, una dialéctica entre el mercado local y el internacional, por lo que la producción y el mercado de cacao se han vuelto un elemento importante y valorado en la vida de los comuneros.

¹⁰³ Rosengren (2003) lo denomina “modelo rizomático” esto, se basa en la noción de pertenencia a unidades basadas en el parentesco, sin embargo, están colocadas en base a la pertenencia a una comunidad identitaria más grande que la idea de comunidad limitada, esa reconocida por la institucionalidad o gubernamentalidad.

Asimismo, se identificó que la participación de los productores de Boca Anapate en el mercado se está dando en el marco de escasez de recursos y crisis económica, por un lado, los comuneros tienen dificultades para desempeñar actividades de subsistencia; y por el otro, la demanda de nuevos bienes y servicios como la educación y la salud occidental se han vuelto importantes en la vida de las familias en los últimos años, por lo que, una manera de que puedan ser obtenidos, es a través del dinero producido por el comercio del cacao:

Comunero 1: Antes el dinero no era tan importante como hoy, los abuelos solo vivían con la chacra, sacaban plantas medicinales, pero ahora, ya no hay eso. Boca no tiene posta, no hay buena escuela, ahora tenemos nuevas necesidades, los de la municipalidad, los del gobierno creen que porque somos nativos debemos vivir en el bosque calatos. La comunidad necesita posta, medicinas, un técnico, si enfermamos, ¿dónde vamos a atendernos?, si nuestros hijos quieren estudiar fuera de la comunidad, tienen que irse a Satipo.

Hermano del comunero 1: Como te dice mi hermano, no es fácil, el cacao nos ha salvado, por ejemplo, hoy día estamos tranquilos, pero qué pasará mañana te pasa algo y si no tienes tu plata ¿cómo vas a hacer? ¿de dónde va a salir para la medicina? por ejemplo, si es grave para ir a un hospital de la ciudad no hay, ahora con la crisis, todo está caro, para un kilo de fideo, un kilo de arroz para tus hijos, para trabajar también, el cacao está

Comunero 1: Tenemos que sacar plata [...] ¿acaso no comemos? ¿o quieren que siempre comamos yuca? La plata no es todo, pero tenemos que vender para comer, pues para algo estamos trabajando en la chacra, uno no solamente sobrevive de yuca también tiene que comprar cosas, medicinas (conversación, Boca Anapate, 29 de agosto de 2021).

Este diálogo detalla dos cosas: primero, la construcción de la imagen de los indígenas por actores externos a la comunidad que piensan que los asháninkas cubren sus necesidades a través del bosque¹⁰⁴. Segundo, se detalla sobre la idea de estar bien en un escenario de transformaciones de bienes y servicios vitales que brindan cierto nivel de bienestar a partir del derecho a la salud y la educación. Durante la observación en campo, se tomó en consideración que la presencia del Estado es intermitente a nivel de los servicios de salud, de la misma manera, los profesores, en su mayoría colonos, son percibidos como profesionales mediocres ya que “solo vienen para ganar dinero y no están comprometidos porque creen que enseñar a los asháninkas es una pérdida de tiempo”¹⁰⁵ (entrevista a Comunero 4, Boca Anapate, 5 de septiembre de 2021). De esta manera, parte del bienestar es algo que se obtiene desde los

¹⁰⁴ Es necesario repensar cuando compulsiva y genéricamente se escucha que el bosque es el hospital, el mercado y hasta ferretería de las comunidades.

¹⁰⁵ Existe la percepción de que muchos docentes colonos van a enseñar a las comunidades del VRAEM por los bonos que reciben por enseñar en una zona de emergencia.

ingresos monetarios de la producción de cacao. Frecuentemente, los comuneros han señalado que la venta de cacao les permite acceder a medicinas, educación, alimentos, etc. De la misma manera, esta posición es compartida por Kemito Ene, la cual tiene una posición edulcorada que considera que el rol del cacao ha generado cierta autonomía y salida frente a la ausencia de los servicios del Estado:

[...] esta actividad ha hecho que los productores despierten y no dependan de alguien, de quien más trabaja más tiene ingresos para su familia, incluso para su salud, no esperan un puesto de salud o un botiquín comunal, sino que ellos salen a vender su cacao y con eso van al médico de la ciudad a tratarse, eso es importante para las comunidades, que han cambiado en los ingresos de la comunidad [...] (entrevista a Gerente Kemito Ene, Satipo, 27 de septiembre de 2021).

Frente a una situación de crisis y escasez de recursos, el valor que se tiene sobre el dinero, los bienes y servicios se han vuelto más importantes desde un aspecto práctico ya que cubren necesidades vitales como la educación, la salud y la alimentación, como se decía en el diálogo entre hermanos donde el dinero no era tan importante antes, representa un contexto de tensión entre las actuales necesidades y lo que era en tiempos de los abuelos. Con esto, considero que el sistema de valor en Boca Anapate no solo debe ser reducida a aspectos morales, también se debe tener en cuenta, aspectos prácticos y cotidianos en un contexto de ausencia de derechos fundamentales.

Cabe enfatizar que el sistema de valor de Boca Anapate representa una bisagra a otros valores prácticos, vitales, sociales y políticos, los cuales se sostienen sobre el valor de la tierra, el trabajo y la identidad. Desde mi punto de vista, estos valores son representados en un escenario de aparente “aculturación o deculturación” (Santos Granero 2009), provocados a consecuencia de presiones externas de carácter estructural pero también, impulsados por un deseo. Esto plantea un cuestionamiento a los modos en cómo el etnoecodesarrollo representa imágenes esencialistas sobre la vida, las necesidades y valores de los pueblos indígenas los cuales son señalados como sociedades que viven en abundancia sin necesidades de bienes y servicios externos, Un claro ejemplo es como percibe Rainforest Foundation UK a los pueblos amazónicos:

[...] las comunidades nativas de la selva del Perú se asientan en territorios con una gran biodiversidad, cuyo potencial de generación de riqueza reside en la presencia de recursos naturales de gran variedad genética con cualidades deseadas por los mercados internacionales.
[...] las comunidades están perdiendo su conexión con el bosque porque una de sus demandas

importantes es la reconexión con éste para seguir realizando sus actividades tradicionales (RFUK 2020, 18).

Esta representación sintetiza cómo el etnoecodesarrollo abarca los valores de los pueblos indígenas sobre la supuesta búsqueda de la reconexión territorial y sus actividades tradicionales esto, confrontaría a las prioridades reales que tienen los comuneros de Boca Anapate en relación a sus valores vitales y prácticos que confrontan ciertas ideas románticas que reducen las formas de vida de los pueblos indígenas a vivir como una sociedad en abundancia y armonía, así como el valor sobre su territorio, su trabajo e identidad; muchos de estas posiciones son dictadas desde afuera.

Como aspecto central de esta parte, muchos de los valores mencionados líneas arriba, corresponden a una mirada crítica sobre los bienes, servicios y aspiraciones de los comuneros de Boca Anapate, también aspectos morales y emocionales que entran en tensión con formas de valor instaladas durante los procesos históricos de (re-des) organización territorial y transformación del tejido social en la comunidad.

4.1.1. “La chacra es mía mientras la cultivo”: el valor de la tierra

Los productores de Boca Anapate conciben su territorio a partir de diversos valores híbridos que gravitan entre lo relacional a nivel de los aspectos morales y de reciprocidad; y lo pragmático, es decir, el sentido más práctico en relación a la adquisición, aprovechamiento de los recursos y la monetización que se puede alcanzar a través del territorio. El territorio, al estar en constante transformación, es concebido desde diversos elementos los cuales mantienen vínculos diferenciados entre los comuneros de Boca Anapate. Un claro ejemplo es cómo los productores tienen diferentes concepciones del valor de la tierra dependiendo de la ubicación de su chacra, a nivel de lo que se produce y de los procesos temporales. De hecho, esta mirada espacial, temporal y de lo que se produce me ha permitido rastrear estas diferencias.

Tanto el bosque y las chacras han pasado por procesos de transformación territorial los cuales han generado nuevas percepciones sobre su valor, de hecho, la presencia de los procesos de intervención del desarrollo y posterior etnoecodesarrollo se encuentran enmarcados en la historia económica y política de Boca Anapate los cuales registran diferentes sistemas de valor del territorio entre actores que comparten un mismo territorio, valores que entran en tensión. Durante el proceso de campo, se identificaron dos formas de valor sobre lo que se produce, la primera está en relación a actividades productivas a consecuencia de los procesos

de modernización y desarrollo las cuales son vistas como un peligro para el futuro de Boca Anapate; la segunda es a partir de la relación espacio y tiempo, propia de la agricultura asháninka.

En primer lugar, los comuneros señalaron que las intervenciones estatales y privadas en nombre del desarrollo generaron una nueva reconstitución del territorio y la población, un claro ejemplo fue que, a partir de la década del setenta, periodo correspondiente a la implementación de la Ley de Comunidades Nativas, la cual hizo que los territorios tengan fronteras y terminen siendo espacios legibles para el Estado, “una invención históricamente fechada” (Killick 2019, 2). Con esta ley se impulsó la llegada de migrantes andinos, a quienes se les había adjudicado parte del territorio de la selva central en nombre del desarrollo productivo, este mismo hecho provocó el desplazamiento de comunidades indígenas de la selva central —provenientes del Perené, Chanchamayo, Río Negro, etc.¹⁰⁶— hacia el Río Ene generando una reconfiguración étnica, cultural y económica.

De la misma manera, a partir de la década del noventa en adelante, la lógica no fue distinta, a medida que la expansión de la frontera agrícola aumentaba, la deforestación ilícita y la producción de coca en la zona también, esto se relaciona con los diversos procesos de colonización contemporánea, la cual es asumida por los comuneros como una forma de usurpación territorial latente que se ha venido llevando a cabo, estas actividades fueron promovidas por las diversas políticas de repoblación post conflicto armado interno como el Programa de Apoyo a la Repoblación o el Programa del Millón de Campesinos. Es así que, estos cambios promovidos por el Estado y posteriormente las nuevas relaciones con diversos agentes externos, han influenciado en las formas de valor del territorio comunal como espacio extractivo y para la producción de monocultivos.

Frente a estas formas de intervención migratoria que han generado desplazamiento y desposesión territorial, los productores de Boca Anapate han sostenido nuevas representaciones del valor de su territorio como una estratégica necesaria para legitimarse y autenticarse como dueños del territorio, es así que el valor ancestral ha sido superado por lo productivo y ecológico en el que, el valor del bosque, es un medio para enfrentar la imagen de actividades cuestionadas como la producción de la coca, la cual genera violencia social, así

¹⁰⁶ Hago referencia a zonas indígenas de selva central que fueron desplazados por la presencia exacerbada de la migración colona que se ha asentado durante los procesos de modernización de la década de los cincuenta provocando que diversos grupos terminen atomizados en diversas regiones de selva central.

como la deforestación que genera destrucción del bosque, ambas actividades asociadas a la figura de los colonos, en el que sus acciones conllevan a enfermar la tierra:

Nosotros sembramos cacao porque no queremos violencia social traída por los *choris*, ellos han traído el narcotráfico, la contaminación, peleas, se pelan el bosque, tienen hectáreas de coca, usando pesticida por aquí, por allá, también nosotros no podremos producir coca porque nuestra organización [CARE] nos prohíbe porque trae malas consecuencias, el narcotráfico y nos persigue a nosotros, yo lo califico eso es estar mal ¿no? la droga a veces viene, tú sabes que vienen las consecuencias de la violencia, es mejor producir la tierra tranquilo con cacao, por eso hemos abierto chacras en Pichiriato, cuidando el bosque sin agroquímicos, así produciendo, el Estado no nos molesta con nuestro territorio (entrevista a Comunero 13, Boca Anapate, 9 de septiembre de 2021).

Con esta narrativa, se observa que existe una tensión en relación al valor del territorio de los y el valor de los *choris* en la manera cómo se expanden sobre éste, desde la mirada de los entrevistados, cuando se les consulta sobre la relación entre los *choris* con el territorio, ellos *choris* son percibidos como cocaleros y como agentes potenciales de conflictividad social dado que expanden la frontera agraria de la coca de forma agresiva, deliberada y poco cuidadosa en el que el bosque es visto como una fuente de monetización, en el que el “bosque es la billetera de los *choris*” (entrevista a Comunero 1, Boca Anapate, 29 de agosto de 2021), es decir, que las acciones de éstos sobre el bosque está relacionado a una racionalidad economicista que no considera las posibles externalidades negativas que ponen en juego el futuro de las comunidades. Otro aspecto a detallar es que el papel del cacao como cultivo poco invasivo, está vinculado a ser un elemento clave en el futuro de la comunidad y por ende de las relaciones que se establecen con el bosque, de esta manera, el cacao y la coca emprenden diversas formas de valor contrarias, tanto para los comuneros y los colonos en relación a cómo estos cultivos se despliegan en el territorio asháninka:

[...] porque a los colonos no les conviene sembrar cacao porque dicen que no ganan mucho *kireki*, debe ser la verdad para ellos, debe ser; pero nosotros queremos ganar con cacao, pero honestamente ¿no? no es así. Ellos siembran coca, hay veces que venden ¿no? a los que denominan narco [...]. Por eso preferimos cacao porque no invade mucho el bosque, se gana poco, pero ahora en la zona hay violencia como cuando se siembra coca, viene gente de otro sitio, crecen sus centros poblados, abren chacras, se bajan bosque, entonces, hasta puede ir a la quiebra la comunidad porque va a haber delincuencia, matanza (entrevista a Comunero 19, Boca Anapate, 20 de septiembre).

Es así que las narrativas sobre el bosque, significan un espacio de disputa de valores sobre los cultivos y su relación, a la par que el cacao se ha convertido en un elemento de reivindicación por la tierra frente al avance de externos. Es innegable que, los discursos sobre la producción de cacao para combatir el cultivo de coca o frenar la deforestación, han construido una imagen de los productores como aquellos que “han demostrado ser los mejores guardianes de los bosques del mundo y de los valiosos servicios ecosistémicos que estos paisajes brindan” (Rainforest Alliance 2022), sin embargo, esto no significa que los comuneros se ciñan a este eslogan, para los comuneros estas representaciones alejadas de su realidad son un medio estratégico para enfatizar hacia afuera la importancia que tiene su territorio asháninka en un contexto de violencia y desposesión en el que sus bosques no son un bien universal por brindar servicios ecocentristas; sino que es un elemento de bienestar y sobrevivencia:

En Boca Anapate dicen que los nativos somos guardianes, ¿para quiénes cuidamos?, será para esa gente [se refiere a algunas ONGs], para nosotros el territorio es para los hijos, para que siembren su cacao [...] ¿en un futuro de dónde van a sacar para alimentar a sus hijos? Por eso es que nosotros cuidamos nuestro territorio, lo poquito que queda de animales, por eso hay que defender nuestra tierra para nuestros hijos, nuestros árboles que ya no talen esa madera para la empresa, ellos se van a llevar y para nosotros no tenemos nada, así es (entrevista a Comunero 2, Boca Anapate, 4 de septiembre de 2021).

De la misma manera, la deforestación tiene una narrativa similar al cultivo de coca, los comuneros entrevistados consideraron que la extracción de madera ha generado conflictos entre asháninkas. Un claro ejemplo es como los comuneros de Boca Anapate miran con recelo a los asháninka de Centro Tsomaveni —comunidad matriz de Boca Anapate— ya que han negociado parte de su territorio con colonos madereros. Esta decisión ha significado un conflicto entre estas comunidades y otras comunidades hermanas como Yaviro, Pachiri y Chanchacopiari que comparten el mismo territorio. Las narrativas sobre el valor del territorio comunal entre estas comunidades son diferentes, para el caso de Boca Anapate, la tierra es un medio de herencia hacia las futuras generaciones y a la par, de bienestar generado por la producción de cacao, posición distinta a la valoración de los comuneros de Centro Tsomaveni que se respaldaron en la extracción de madera la cual es considerada conflictiva. Estas narrativas se evidenciaron durante mi presencia en las actividades de coordinación de los comités de autodefensa de las comunidades hermanas que habían llegado a Boca Anapate para inspeccionar el avance de la extracción maderera en la zona de colindancia del territorio comunal. Se debatía la posibilidad de pedir la separación de éstas con la comunidad matriz

Centro Tsomaveni. Los valores sobre un territorio compartido pueden entrar en tensión a tal punto de considerar la separación entre comunidades hermanas.

Durante la asamblea entre los representantes de los comités de autodefensa de Boca Anapate, Yaviro, Pachiri y Chanchacopiari, el valor del territorio que le daba Centro Tsomaveni fue tema de diálogo entre los comuneros. La discusión se centró en el antivalor de la noción mestiza-maderera la cual provocaba daños a su supervivencia ya que estos tienen una “mentalidad de arrasar y destruir por dinero” y que este valor había contaminado a sus hermanos de Centro Tsomaveni. Así, las diversas narrativas sobre el valor del territorio comunal, se expresaron reiteradamente en un contexto de tensión, esto se vio de manera constante y visible durante el discurso dado por el Jefe de la comunidad Boca antes de partir a las actividades de identificación, el cual fue registrado en mis notas de campo:

Hoy, los adultos y jóvenes de Yaviro, Pachiri, Chanchacopiari y Boca Anapate se van a establecer y reconocer sus linderos para los inicios de la independización y separación de Centro Tsomaveni. Antes de que partieran, el jefe acabó con estas palabras [habla en asháninka]: “estamos haciendo historia. Nuestra herencia será nuestro territorio” (notas de campo, Boca Anapate, 24 de agosto de 2021).

Foto 4.1. Actividades de los Comités de Autodefensa para la inspección del avance de la actividad maderera en su territorio comunal



Fuente: Foto de la autora.

En ese sentido, diversas valoraciones sobre el territorio pueden ser contradictorias y en tensión como ocurre con las comunidades anteriormente señaladas, valoraciones, parcialmente opuestas, las cuales pueden generar escenarios de discrepancias sobre el uso y gestión del territorio. Para Boca Anapate y las comunidades hermanas, que desarrollan actividades agrícolas, consideran necesario mantener el bosque para las siguientes

generaciones; mientras que para Centro Tsomaveni, desde la narrativa de Boca Anapate, está más centrada en actitudes “individuales” relacionadas a la deforestación, actividad que representa una amenaza para el territorio por el resto de comunidades:

Centro Tsomaveni mucho está vendiendo el bosque de todas las comunidades, está corrompido por la ambición de la madera y está vendiendo la madera por eso nosotros hemos linderado [cercado] para que no vendan el territorio compartido [...] nosotros vamos a defender lo que es de las comunidades, [...] para nosotros es beneficio tener bosque para los nuestros que se van a quedar, otras generaciones, nuestros nietos, bisnietos, por eso cuidamos. ¿Por qué? porque nosotros cuidamos el futuro porque el día que nos destruye todo, la sacada de madera, con eso ya no vamos a tener y los animales se van a orientar ahorita quedo poco animal aquí cerquita (entrevista a Comunero 10, Boca Anapate, 7 de septiembre de 2021).

Con lo detallado anteriormente, muchas de estas posiciones se centran en un temor sobre las potenciales consecuencias producidas la deforestación que pueden conllevar a conflictos, migración colona y potenciales procesos de desplazamiento. Vale la pena afirmar que, la relación entre lo que actualmente se vive en presencia de las actividades extractivas y coccaleras; y, lo que se vivió hace varias décadas, son un elemento necesario que permitiría tener en cuenta sobre cómo se ha configurado el valor del bosque hoy en día, como un aspecto necesario para el futuro de Boca Anapate, vinculado a la gestión de recursos, esto, entra en tensión con otras lógicas de ciertas actividades conflictivas vinculadas a la población colona que están enfocadas en la monetización del bosque comunal:

[...] como familias y comuneros, pensamos en no vender el bosque, su madera, mis sobrinos, mis nietos, ¿dónde vamos a ir? no estamos como Chanchamayo, Satipo, La merced, Cubantía, ¿cómo están esas comunidades? Su territorio fue ilegalmente negociado, más la plata es fácil, el Estado promueve y las autoridades alquilan la tierra a los *choris*, ellos se instalan con los centros poblados, entra el facilismo te dan 15 mil, 30 mil [soles], al final ellos [los colonos] se benefician, ¿por qué negocian?, los comuneros de Boca vemos el bosque diferente, si comparamos con los campesinos, con los *choris*, tienen su herencia, casa en Lima, en Huancayo, pero las comunidades nativas, los pueblos indígenas de selva central, su herencia es el territorio, porque decimos que es nuestra herencia porque es lo que tenemos, no tenemos casa en otras ciudades. Los *choris*, están creciendo, acá compran territorio, producen, tienen sus chacras, pero en Lima también tienen sus casas, sus fábricas, negocios. [...] nosotros en Boca, usamos lo que produce el bosque, madera, shapaja¹⁰⁷, bejuco¹⁰⁸ o cualquier cosa para

¹⁰⁷ Es una especie de palmera que es utilizada para cubrir el techo de las casas.

¹⁰⁸ Es una liana que sirve para elaborar sogas.

nuestra casa. [...], por eso luchando por el linderamiento, sacando madera, así como lo hacen los madereros, están destruyendo (entrevista a Comunero 20, Boca Anapate, 7 de septiembre de 2021).

Las preguntas del Jefe como ¿dónde vamos a ir?, ¿por qué se negocia el territorio?, de hecho, son cuestionamientos importantes que condensan el valor del territorio como elemento de subsistencia material, sin que esto rechace otros valores que también están presentes en la vida de Boca Anapate. En la presente etnografía el valor del territorio como espacio fundamental de sobrevivencia fue un aspecto central dentro de lo que se concibe por bienestar desde la narrativa de los comuneros.

En segundo lugar, frente a lo explicado, está el valor de las chacras destinadas al comercio y la autosuficiencia de las familias las cuales son necesarias para el bienestar de los comuneros y productores de Boca Anapate. Las transformaciones sobre el valor de éstas, responden a la presencia de diversas instituciones del etnoecodesarrollo que han establecido canales económicos entre la comunidad con el mercado, aunque de manera intermitente, esta presencia también influye en las actuales formas de valor de las chacras las cuales están tomando mayor presencia en la vida de los productores de cacao.

Se evidenció que la expansión de su cultivo está reduciendo el papel de otros cultivos importantes como la yuca, el plátano, el maíz y el achiote, elementos fundamentales para la autosuficiencia agraria y el fortalecimiento de las redes de reciprocidad, este cambio ha hecho que los sistemas de producción en Boca Anapate modifiquen el valor de las chacras enfocadas, hoy en día, en una lógica de monocultivo que está desplazando progresivamente la diversidad de especies. Según algunos abuelos, se percibe que cada vez más hay chacras de cacao para obtener dinero que, de yuca para la alimentación y la preparación del masato, lo mismo ocurre con otras actividades como la caza y pesca las cuales son realizadas, en su mayoría, por personas con menos participación dentro del comercio del cacao. Asimismo, se considera que el valor de la yuca y otros cultivos menores son despreciados por el sistema de valoración occidental:

Los indígenas de la selva comemos yuca, maduro, sachapapa, *koricha*¹⁰⁹, pero ahora como hay proyectos pagados por ONGs, DEVIDA, comerciantes, les interesa el cacao, hay proyectos por aquí y por allá pero para la yuca, el achiote, los tienen olvidados, como a nadie le gusta la yuca, como no es comercial, no genera plata, por eso los comuneros abren chacras de cacao por aquí [casco urbano], por allá [señalando la zona de Pichiriato], el futuro del Ene es el

¹⁰⁹ Camote en asháninka.

cacao, el problema es que algunos alimentos ya no van a ser producido como antes (entrevista a Comunero 18, Boca Anapate, 5 de septiembre de 2021).

Desde la narrativa de los abuelos quienes se instalaron en la zona de Mañuato, señalaron que los cultivos no comerciales tienen igual valor que el cacao, para ellos regalar sacos de yuca o campanas de plátanos es más provechoso que venderlo en el mercado, de la misma manera, que regalar esos cultivos a los familiares y vecinos es fundamental para fortalecer los lazos al interior de la comunidad. También se identificó la importancia de dejar ciertos cultivos ya cosechados en la chacra para fomentar la presencia de animales para que los puedan consumir, estas dos actitudes se alejan del sistema de valor estandarizado del mercado. Esta mirada ha diferido de algunos productores adultos y jóvenes que ven al cacao como una prioridad de su economía familiar el cual ha desplazado a la yuca, maíz o achiote, si bien siguen cultivándolos, es evidente que han sido reducidos y desplazados dentro del espacio de las chacras, en ese sentido, las percepciones del valor de las chacras destinadas a ciertos cultivos tienen diferentes miradas a nivel etario esto.

En relación a las chacras de cacao, se ha evidenciado una tendencia al incremento de éstas, asimismo, a nivel del volumen de producción el cual ha sido demandado por algunas intervenciones del desarrollo, especialmente de DEVIDA, que en los últimos años han establecido diversas capacitaciones las cuales han influenciado en aspectos técnicos de la producción del cacao y en las expectativas de ingresos monetarios, todas estas acciones han intentado inducir la expansión de chacras de cacao para mayores ingresos monetarios, según lo afirmado por algunos comuneros:

Los abuelos producían su cacao así unos kilitos, pero ya, con la llegada de ONGs, los programas del Estado, con sus capacitaciones y técnicos, la producción ha crecido, ahora el inge [técnico de DEVIDA] nos mide cuánto hemos sembrado, eso depende de que, si podemos abrir más chacras y también depende el apoyo de herramientas y dinero, lo mismo era con Kemito Ene que nos daba taller sobre la calidad, nos ha enseñado a separar los diversos cacaos. Ya pues, si te enseñan es para que puedas producir más, por eso la gente está abriendo chacras (entrevista a Comunero 7, Boca Anapate, 28 de agosto de 2021).

Si bien, estas intervenciones resultan una forma de ampliar la frontera agraria de manera sostenible, gran parte de su lógica radica en la productividad de la tierra que se centra en un asunto economicista que no toma en consideración otros factores señalados por los comuneros, especialmente el de los abuelos productores que no niegan la importancia del mercado, pero que sugieren que se debe tomar en cuenta las relaciones cotidianas con otros,

incluso con otras especies vivientes. Indiscutiblemente, más allá de la actitud productiva y diferenciada entre los abuelos, adultos y jóvenes, ellos coinciden en el reconocimiento de las chacras como un medio importante y necesario para el futuro de la comunidad tanto a nivel monetario y como cohesionador social.

Diversos productores consideran que si bien existe una disposición a trabajar más hectáreas de cacao, éstas deben trabajarse a partir de ciertas condiciones, los comuneros señalaron que cualquier cultivo sea comercial o no, depende del trabajo familiar, de sus recursos, tiempos y de la forma cómo se va a producir, dado que: “la chacra es para quien la trabaja”¹¹⁰ pero también hay que saber cuándo y cuánto, asimismo, se resalta algo necesario que se registra en todos los comuneros y productores de Boca Anapate y es la negativa a tener una producción colona:

En la chacra de asháninka no se usa pesticida, acá a veces llegan animales, llegan *cuptes*¹¹¹ a la chacra, nuestra chacra es vida [...]. En cambio, los colonos son injustos con su chacra, le meten químicos [...] cacao nativo, comparándolo bien, con su cacao de ellos es diferente tiene otro aroma; el de nosotros, producimos el cacao más natural es más aromático aparte nos relacionamos distinto como asháninka con la tierra; entonces ellos no, es artificial, a veces, su cacao todo pálido, enfermo, uy a veces no tiene aroma [...] ¿cómo te digo? somos más honestos; ellos ya son muy ambiciosos por querer ganar más plata le meten entonces pesticidas, enferman sus chacras, eso no se da cuenta que ellos mismos se dañan (entrevista a Comunero 10, Boca Anapate, 7 de septiembre de 2021).

La relación entre los productores de Boca Anapate con sus chacras y el resto de miembros de la comunidad es asumida reiterativamente a partir del sistema de valor asháninka, el cual carga una relación menos invasiva con la tierra a fin de que le proporcione un cacao orgánico, esto, en comparación con la del productor colono ambicioso que enferma su chacra del cual nace un cacao pálido producto del uso de agroquímicos que incrementa los cultivos de forma acelerada y artificial. Otro aspecto a resaltar, es que el valor de las chacras, asumidas como una propiedad temporal, nunca está privatizada, esto disiente del valor que le dan algunas instituciones del desarrollo y los productores colonos quienes perciben a las chacras como un espacio inmóvil y rígido.

¹¹⁰ Esta frase ha sido repetitiva durante el periodo de campo para referirse a la propia idea de los productores para referirse a la propiedad temporal de las chacras.

¹¹¹ Es un pequeño roedor oriundo de la amazonía. Perteneciente a la familia Dasypodidae. Tiene orejas pequeñas y es similar a los guatines.

Estas nociones difieren del este valor estático, los productores de Boca Anapate —como parte de sus dinámicas productivas de carácter migratorio en el que la vivencia espacial es temporal en relación a la vida de la chacra— han entrado en tensión de manera parcial, especialmente en relación a la lógica productiva del cultivo del cacao que los orilla a establecerse de manera estable debido a los tiempos y capacidad demandada durante la producción de cacao que los conlleva a mantenerse intermitentemente de manera sedentaria entre las chacras de cacao y el centro urbano.

La extensión de las chacras de cacao en los últimos años, ha hecho que los comuneros tengan una relación híbrida entre una residencia temporal ubicada a un par de horas del centro urbano donde está su residencia oficial ubicada en el propio centro urbano. Se evidenció que existe una semi dispersión de carácter comunal que rompe con la lógica de un orden territorial estandarizado el cual parte entre la idea tradicional de comunidad, así como la forma de establecimiento disperso e itinerante fuera de la comunidad limitada, así como vivían los antiguos antes de la conformación de las comunidades nativas. Es así que las chacras de cacao fueron un elemento catalizador de corte parcial por la que muchos de los agricultores cacaoteros han empezado a establecerse ya de manera progresiva a las casas cercanas a sus chacras:

Yo estoy viviendo acá con mi familia en mi chacra de cacao, tengo mi maicito, mi yuquita, acá vivo tranquilo poquito lejos de la comunidad, a veces vienen algunos animales, acá recibo a mis visitantes, tomamos masato, solo voy a la comunidad para dejar o recoger algunas cosas en mi casa [su casa del centro urbano], cuando hay asamblea comunal o cuando viene el Estado, aprovecho en visitar algunos primos para tomar masato y enterarme de cosas (entrevista a Comunero 1, Boca Anapate, 29 de agosto de 2021).

El vivir tranquilo fuera del centro urbano trae a colación la idea del vivir separados de Killick (2005) que sostiene que diversos procesos de dispersión no solo se dan frente a la escasez de recursos provocados por la intervención forastera; o por un asunto de buscar más recursos, sino que, es una expresión de tener una vida pacífica ajena a conflictos. En ese sentido, considero que la chacra es un medio no solo productivo a nivel de subsistencia o como medio para la producción comercial que posteriormente deriva en obtener ingresos monetarios, también está el valor de las chacras como un medio donde se puede vivir tranquilo y distanciado del núcleo urbano de manera temporal, de hecho, muchos de los comuneros que viven fuera del casco urbano visitan a sus vecinos que viven en similar situación. Frente a lo expresado, para los productores de cacao, la expansión se ha dado en las zonas como

Pichiriato, zona alejada a varias horas de la comunidad y es considerada espacio de herencia para las nuevas generaciones puedan vivir tranquilas.

Los productores de Boca Anapate no son ni explotadores encarnizados, tampoco protectores ambientalistas de su territorio, precisamente no se ha evidenciado la necesidad de contemplar el bosque o explotarlo de manera sistemática como los colonos, sin embargo, sí existe la valoración híbrida del bosque y las chacras como espacios de relacionamiento del tejido social entre las familias y como medios que pueden ayudar al acceso de bienes y servicios que se consiguen con dinero, es decir, valor del territorio como un asunto económico.

El valor híbrido del bosque y de las chacras es una estrategia de respuesta por vivir bien, el cual carga un valor afectivo sobre la tierra y se visibilizan más entre escenarios que evidencian estrés social (Sarmiento Barletti 2015), es decir, que los conflictos producidos por la producción de coca y la deforestación, los comuneros de Boca Anapate visibilizan de manera más contundente el valor de la tierra y su relación con esta. Asimismo, existe una realidad y consciencia que el territorio se ha mantenido en constante transformación y no precisamente en un sentido ambientalista, a pesar de eso la relación entre los comuneros con el territorio es el de reinención y adaptación en relación a las actuales condiciones.

4.1.2. “Vivir mejor produciendo”: valor del trabajo

Para los asháninka el trabajo es una acción de creación que realizan las personas, de la misma manera crean y recrean a sí mismas, el trabajo es una fuente de bienes materiales y simbólicos, para Santos Granero (2015) es una “dimensión transformadora” en que la tierra y los bienes de la comunidad pueden ser apropiados y compartidos entre los vecinos, parientes, incluso entre los propios hermanos asháninka. Para Sarmiento Barletti (2015), el trabajo es valorado porque es una acción que se expresa relacionamente a través de los bienes materiales y simbólicos que se consiguen de éste y que pueden compartirse en vez de acumularse. Compartir algo, producto del esfuerzo de uno, desde la noción asháninka, es un elemento de reconocimiento de las personas como seres humanos productivos, fuertes, morales y confiables, con capacidad de generar relaciones sociales estables. El acto de trabajar compartiendo es concebido como una forma de autorrealización que expresa la producción personal del individuo a través de sus conocimientos y capacidades en el que se tiene la oportunidad de materializar acciones y objetos en la vida cotidiana.

El valor del trabajo en Boca Anapate representa dos miradas: por un lado, representa un conector de relaciones sociales a través de actos de reciprocidad de acciones que se

representan a través del trabajo colectivo realizado a través de las mingas, la caza, la pesca, incluso la recolección de ciertas especies vegetales e insectos; por otro lado, expresa un acceso a dinero a través del comercio del cacao y que permite obtener bienes los cuales son compartidos al interior de la comunidad, estos dos lados no son contradictorios, sino que implica parte de que un sistema mixto donde estas miradas pueden ser complementarias y transversales a la dimensión cultural, al igual que la tierra como espacio para la acción creativa, les permite acceder a bienes y servicios básicos por los que se tienen que pagar y los cuales, en su mayoría, son usados a nivel individual-familiar, pero también compartidos a nivel comunal.

Para los comuneros de Boca Anapate, el trabajo agrícola es considerado una de las actividades que genera mayor satisfacción y bienestar, ya que es el acto de crear alimentos para la sostenibilidad de la vida, de la misma manera, es asumido como una labor moral. Para los comuneros, el verdadero asháninka es la persona trabajadora en la chacra, pero también es aquella que comparte lo que obtiene producto de su trabajo, para los abuelos el sentido de compartir sus cultivos es una acción que fortalece el respeto y confianza entre personas, por otro lado, no basta con que uno trabaje duro si no se comparte:

Para mí, vivir tranquilo, trabajar bonito es sembrar mi chacra de cacao, de yuca, comemos yuca, hacemos masato, aparte invitamos cuando el otro no tiene, o cuando no tengo, me traen carachamita, carne de monte, aunque sea *emoki*¹¹², siempre se comparte, la persona que no comparte es mezquina, a veces los colonos tienen ahí plátano pudriéndose en su chacra y lo quieren vender, esos son unos mezquinos (entrevista a Comunero 4, Boca Anapate, 5 de septiembre de 2021).

La relación entre el trabajo y el vivir tranquilo y bonito supone diversas relaciones y prácticas que están presentes durante el desempeño agrícola, el trabajo en la chacra también se encuentra relacionado a una dinamicidad y flexibilidad de acciones que distinguen la labor de los comuneros de Boca Anapate con el trabajo de los *choris* en el campo. En el caso de algunos productores, señalaron que los *choris* trabajan de manera indiscriminada porque son ambiciosos a medida que van desarrollando una agricultura intensiva y extensiva con el objetivo de ganar dinero; de la misma manera, los comuneros señalan que los colonos los acusan de ociosos por trabajar pocas horas a diferencia del tiempo que destinan para el

¹¹² gusanos del árbol de coco.

masateo, el descanso, actividades de subsistencia y los espacios de socialización, actividades consideradas no productivas:

Yo he trabajado en chacra de colonos, es diferente, cuando trabajo en mi chacra produzco lo justo, trabajo bien temprano, descanso y tomamos masato y conversamos, comemos, después un rato en la chacra; en cambio con los *choris* el trabajo es pesado, no disfruto, son ambiciosos. Yo vine a Boca porque vine como jornalero de una señora colona ella, ese cacaoal tenía 36 cuadras [hectáreas] trabajaba todo el día nos pagaban poco, pero por la necesidad uno tiene que aceptar, para ese tiempo yo no tenía chacra y asháninka que no tiene tierra es explotado por los colonos, así son los colonos, [...], hemos trabajado, así explotación, al darnos cuenta digo a mi esposa que también trabajaba como jornalera: ‘en vez de trabajar para nosotros, hemos trabajado para esa señora, ¿de qué te ha servido? no nos ha servido nada’ (entrevista a Comunero 7, Boca Anapate, 28 de agosto de 2021).

El valor del trabajo refleja dos miradas, por un lado, la empleadora vinculada al mundo mestizo es vista como una mujer economicista, por otro lado, la mirada del comunero señala una pregunta que va más allá: ¿de qué ha servido trabajar? En ese sentido, la forma de trabajo en la chacra es fundamental en Boca Anapate ya que, sin un espacio propio, trabajando para otros sin disfrutar generan sensaciones de subordinación e insatisfacción.

En el caso de las familias que tienen acceso a una chacra, éstas producen sabiendo que tienen la libertad de satisfacer ciertas necesidades ya sea con cultivos de subsistencia y cultivos comerciales, a esto se adhiere la satisfacción de poder producir con cierta autonomía acorde a un modo de vida en el que los productores “saben dónde trabajar, cuánto trabajar y en qué momento hacerlo, en eso radica el uso de su libertad, en el que la relación con el trabajo es altamente valorado” (CARE 2011, 58), es decir, el trabajar bien subvierte el valor del trabajo occidental al que estamos acostumbrados.

El trabajar bien es altamente valorado en relación a la gestión del propio tiempo que se puede tener para realizar actividades de sociabilidad y descanso. Sin embargo, cabe señalar que esto no debe caer en una situación de romantización dado que existen condiciones diferenciadas que conllevan a que cada productor tiene según su relación con el poder y el acceso a los recursos como tener una tierra en condiciones óptimas para sostener un trabajo bonito. Con esto, quería traer a colación dos aspectos necesarios identificados sobre el valor del trabajo diferenciado en Boca Anapate: la idea de valor del trabajo en un contexto de desigualdad entre las personas que tienen poca participación en la producción de cacao; y el valor del trabajo colectivo la cual genera ciertas paradojas.

En primer lugar, como se dijo en el capítulo anterior, las transformaciones de las relaciones sociales a consecuencia de procesos de transformación territorial y presencia de instancias externas enfocadas en la producción comercial del cacao en Boca Anapate han generado la idea de diferenciación agraria. En ese sentido esta diferenciación entre los comuneros en relación al trabajo agrícola implica varios factores, especialmente quiero centrarme en la distinción entre los comuneros que participan en la producción cacaotera; y el papel de las mujeres en esta misma actividad y cómo estas tienen diferentes valoraciones del trabajo.

Para el caso de los productores, en su mayoría varones, la especialización del trabajo en la producción de cacao se ha dado a través de aquello que se denomina ecotecnocracia por medio de diversas capacitaciones como las ECAs, así como el acompañamiento técnico. Estas acciones han generado nuevas percepciones sobre el valor del trabajo entre los hombres que tienen mayor acceso a las intervenciones del etnoecodesarrollo, de aquellos que no lo tienen.

En los últimos años, la forma como se trabaja está influenciada por la implementación de ciertos estándares y tecnicismos vinculados al tiempo de producción, la forma de producción, uso de técnicas agroforestales, número de hectáreas producidas, la incorporación de actividades de reforestación, etc., gran parte de estos indicadores deben ser cumplidos dentro de la noción de trabajo especializado, esto ha implicado que muchos de los beneficiarios se dediquen específicamente al cultivo de cacao en mayor proporción de tiempo, espacio y técnicas, a la par que su esfuerzo se traduce en mejores ingresos monetarios en el caso de los participantes de DEVIDA, sus beneficiarios señalaron que la tecnificación les ha permitido obtener ingresos para acceder a más bienes:

Me inscribí en DEVIDA porque quiero aprender a mejorar mi cacao, es más trabajo más tareas, con esas técnicas que aprendo, pero con eso quiero más hacer dinero, mejores capacitaciones necesitamos, trabajar mejor mi chacra, ganar más y comprar cosas, mi motoguadaña, mis cajones [de fermentación], mis cositas para mi esposa [me señala la cocina] para vivir mejor (entrevista a Comunero 19, Boca Anapate, 20 de septiembre de 2021).

A veces el técnico revisa mi chacra para ver cómo podo mis cacaoales, también me enseña cómo debo tratar a las plagas, de esta manera, él ve cuanto voy a producir, me registra y dependiendo de eso, me reserva mi pago (entrevista a Comunero 22, Boca Anapate, 23 de septiembre de 2021).

Los estándares en la producción señalados anteriormente son condicionantes para que los programas de desarrollo puedan recompensar a los productores a través de ingresos

monetarios por hectáreas trabajadas y kilajes obtenidos; a la par que adquieren dinero por la venta de sus cultivos. Esto ocurre de manera contraria con aquellos productores que no participan de manera orgánica con DEVIDA o Kemito Ene. Cabe señalar que estos productores cuentan con pequeñas áreas de cultivos, a esto se suma su decisión propia de no ser beneficiarios dado que se han negado a cumplir con dichos estándares, así como con los plazos establecidos por estas instituciones:

El tiempo es diferente, con mi familia trabajamos solamente 3 horas o 4 horas, de ahí ya buscamos necesidad de comer ¿no? seguimos cazando cazando, pescando, el resto tiene más trabajo y gana plata, invierten [...] yo vivo bien sin ser beneficiario, no quiero trabajar con tanta obligación, a mí me gusta cazar, pescar, comer con su yuquita, no estar trabajando para estar comprando atún, arroz, fideos, sí es bacán ganar dinero pero mi familia y yo ya tenemos experiencia de trabajar para otros, ya no quiero trabajar para la ONG esta vez (entrevista a Comunero 7, Boca Anapate, 28 de agosto de 2021).

La experiencia de este comunero, al no pertenecer a alguna red de parentesco de las familias de mayor prestigio, solo se le permitió el acceso a una pequeña parcela, caso similar ocurre con otros asháninkas de otras cuencas, si bien éstos han accedido al bien público como la tierra, estas son pequeñas hectáreas que, esto ha hecho que algunos puedan desempeñar otras actividades de subsistencia como la caza, la pesca y la recolección de manera flexible y autónoma, dichas actividades son percibidas como un trabajo importante y necesario debido a que son acciones que generan una relación emotiva y de orgullo que les ofrece cierta sensación de bienestar: “trabajo mi chacra pero más me gusta cazar, meterme al bosque, mi familia se pone contenta cuando traigo *paujil*¹¹³” (entrevista a Comunero 4, Boca Anapate, 5 de septiembre de 2021). Asimismo, si bien realizar estas actividades implica que los comuneros dediquen mayor tiempo e intensidad, al igual que la misma producción de cacao, dichas actividades no se perciben como una obligación laboral sino como una obligación social dentro del espacio familiar.

Es el caso de las mujeres, como se señalaba en el capítulo anterior, la producción de cacao ha influenciado con mayor incidencia en la división sexual del trabajo dado que la estructura de la economía agraria al interior de diversos pueblos amazónicos es exclusiva a nivel de género ya que las mujeres tienen mayores dificultades para acceder a una chacra, por ende, participan menos de las intervenciones de producción de cultivos comerciales. En el caso de las mujeres

¹¹³ Pavo de monte.

de Boca Anapate, ellas participan de las actividades de cosecha y despulpado las cuales son consideradas actividades complementarias dentro de la cadena productiva del cacao.

Se identificó que solo dos mujeres participan de producción de cacao, pero no son beneficiarias de los proyectos en la comunidad. Ellas se encargan de las actividades que requieren mayor esfuerzo físico como la apertura de la chacra con la técnica de roza y tala, la poda, el injertado, el abonado, la cosecha y la post cosecha. En algunos casos ellas señalaron que reciben ayuda de sus hijos, según la entrevista a Comunera 15. De la misma manera, el papel que cumplen ellas dentro de la producción de cultivos de subsistencia como el cultivo de yuca, achiote y el maíz son vistas como actividades poco relevantes debido a su baja rentabilidad, sin embargo, a nivel social y cultural, el trabajo que cumplen las mujeres en esta actividad, es valorado dado que, principalmente la yuca, es un cultivo fundamental en la alimentación de la comunidad, asimismo, ocurre con la preparación del masato dado que, sin esta bebida, las personas en la chacra no podrían generar espacios de socialización en el que “sin yuca y masato no se puede trabajar bien”. (entrevista a Comunero 13, Boca Anapate, 9 de septiembre de 2021)

En esta misma línea, frente a la ausencia espacios de participación de producción comercial de cacao, algunas mujeres de Boca Anapate han optado por participar de actividades asalariadas en las chacras de los colonos de Puerto Anapate, realizando tareas de cosecha y despulpado de manera temporal bajo términos subordinación y precariedad laboral dado que ellas suelen trabajar largas horas por un salario mínimo, a pesar de eso, ellas consideran que la producción de cacao les da oportunidades de obtener dinero para poder acceder a bienes materiales dado que existen ciertas limitaciones de participación económica en el ámbito comunal:

[...] ¿Quién no va a querer plata cuando te ofrecen chamba [trabajo]? se tiene que trabajar cuando hay plata, uff gente cantidad se amontonan, como ese día cuando hemos ido algo creo de 12, 13 mujeres de acá la comunidad, hemos ido a chancar cacao. [...] Mira cómo hemos trabajado uff cantidad de gente en las chacras ahí pe él [el dueño] [...] (entrevista a Comunera 15, Boca Anapate, 25 agosto de 2021).

Si bien existen cambios sustanciales en la vida de los comuneros en Boca Anapate con la aparición de proyectos productivos vinculados al cacao, éstos están centrados especialmente en la participación masculina. El valor del trabajo asalariado realizado por las mujeres quienes no tienen acceso a la tierra, a diferencia de los hombres, mantienen relaciones de poder desigual de manera temporal con los colonos, dueños de grandes hectáreas de cacao.

Asimismo, las mujeres que participan en sus propias chacras familiares y las de los colonos, tienen dos valores diferenciados en la primera es una actividad más relacional dado que ellas desempeñan una labor reconocida en la producción de cultivos de subsistencia especialmente con la yuca; mientras que el valor de su trabajo en Puerto Anapate tiene un valor monetario: “mientras que hago mi yuca, tranquila hago mi masato; saco dinero como jornalera” (nota de campo, conversación con la vecina de la Comunera 15, Boca Anapate 04 de septiembre de 2021).

En segundo lugar, para Micarelli (2015), el trabajo colectivo es un marcador de prestigio, esto representaría que el liderazgo comunal puede articular una serie de actividades coordinadas llevadas a cabo por individuos que se reconocen entre sí, de la misma manera, el trabajo colectivo sería una acción reconocida entre los diversos individuos que van recreándose los unos a los otros, en el que las relaciones de cuidado y reciprocidad se entrelazan y manifiestan a fin de llegar a un objetivo común, “una totalidad de relaciones armoniosas entre los miembros de una colectividad determinada establecen con otras personas dentro y fuera de su aldea en virtud de ser” (Santos Granero 2015, 16). Entre las diversas actividades identificadas en Boca Anapate, el trabajo colectivo se da a partir de actividades colectivas como la pesca, la caza y la recolección, así como los aynis, este último vinculado a la producción de cacao. Muchos de los entrevistados señalaron que las actividades realizadas entre varones suelen ser entre la propia familia, y que ya no es común convocar o asistir a actividades colectivas entre vecinos sea a nivel de caza y pesca; mientras que, en el caso de las mujeres, se observó que ellas suelen desempeñar la pesca o caza de *ashtas* o pesca a través del secado del río, de manera colectiva.

Foto 4.4. Pesca comunal realizada por las mujeres de Boca Anapate



Fuente: Foto de la autora.

En el caso de las actividades productivas, vinculadas al cacao, algunas familias, especialmente las que cuentan con mayor prestigio, suelen convocar a sus familiares para la realización del *ayni* entre parientes y vecinos, especialmente para la apertura de nuevas chacras de cacao las cuales se realizan a través del sistema de quema y roza, a cambio, la familia anfitriona suele ofrecer carne de monte, gallinas y masato a sus invitados, lo cual obtenerlas y posteriormente prepararlas, implica un trabajo con mucho esfuerzo:

Nosotros para organizarnos en el *ayni* es preparar todo antes, se trae masato, a veces el dueño de la chacra trae carne de monte, el trabajo colectivo es estar trabajando y tomar masato, así como una fiesta, cada casa trae masato, a veces se mata varias gallinas como para bastante gente, con la chacra producimos, cuando faltan manos, nos organizamos (entrevista a Comunero 23, Boca Anapate, 23 de septiembre de 2021).

De hecho, el trabajo colectivo llevado a cabo en las comunidades tiene un carácter celebratorio, según Sarmiento Barletti (2015) sería una “fiesta de trabajo” dado que en estas actividades el objetivo es establecer espacios de comensalidad y convivencia entre los parientes y vecinos. Asimismo, cabe señalar que el trabajo colectivo no es remunerado monetariamente, sin embargo, es relacional a través del fortalecimiento de las redes de parentesco, así como el intercambio de trabajo, un elemento de reserva en el momento que sea necesario, a la par que sea reconocido a través de actos de reciprocidad simétrica como la entrega de alimentos y masato. Asimismo, el *ayni*, al ser considerado una actividad familiar, su valor como trabajo colectivo no puede separarse de su principio de moralidad y solidaridad, lo que hace que sus acciones carguen un significado que fortalece el sentido de confianza entre parientes y los propios vecinos.

Las diversas intervenciones del etnoecodesarrollo vinculadas a actividades productivas generan discursos sobre el trabajo por medio de procesos de un desarraigamiento de las propias narrativas de los productores indígenas, a la par se crean o resignifican su valor en un intento de invisibilizar o reducir sobre el contenido sobre lo que se hace, por qué se hace qué hay detrás del trabajo de los comuneros, familiares y comunidad. Asimismo, como se dijo al inicio de la presente parte, es importante tener en cuenta que el concepto trabajo de estas instituciones contiene un sentido racional y economicista. Para el caso de la perspectiva *asháninka*, especialmente en Boca Anapate, el sentido de la acción creativa y relacional carga con una valorización híbrida y a la par vertiginosa que va más allá de un objetivo monetizado y simbólico, dado que la riqueza material y el bienestar que surgen del trabajo sea individual o

colectivo, “no tienen valor si no se adquiere con trabajo duro y si no se es compartido con otros” (Sarmiento Barletti 2015, 150).

4.1.3. ¿Un *kemito asháninka* para los consumidores de otredad?: Valor de la identidad

Para diversos pueblos indígenas, los objetos y los cuerpos se fabrican socialmente. El valor que tienen las personas es debido a sus acciones creativas dentro de un espacio social que se le reconoce colectivamente. Asimismo, ocurre con gran parte de los objetos que son valorados por ciertas personas dado que estas mismas le transfieren su propia esencia cuando se realiza la acción creativa. En esta misma línea, la identidad se va construyendo a partir de una acción social en un espacio y tiempos específicos, el “hacer personas” (Gregory 1997) es un proceso en el que la familia y la comunidad van moldeando a la persona, según Londoño Sulkin (2017), los padres y parientes intentan trasladar a través de sus acciones y rituales como el consumo de alimentos y plantas, actividades económicas y cotidianas, prácticas afectivas, la lengua, etc. para que éstos sean los más parecidos a ellos, de esta manera, la persona va teniendo un sentido de su propia identidad, la misma que le servirá para crear objetos y personas, con esto, “el valor es construido en la identidad de una persona con varios conjuntos de relaciones sociales en las que está inserta [...]” (Strathern 1987, 286).

De esta manera, el valor de la identidad es consecuencia de que las personas “producen personas”, éstas mismas van generando diversas formas de valor a lo largo de sus vidas, realizando acciones creativas de bienes materiales y simbólicos. El hecho de que los seres humanos crean objetos con ciertas características de sí mismos es importante porque nos permite entender que ciertas mercancías es una proyección de la identidad del creador. Asimismo, Strathern (1987) afirmó que las personas, las cuales somos consideradas “partibles” tenemos varias identidades que generan diversas formas de valor realizando acciones según contexto temporal, espacial y cultural, de la misma manera, tenemos la conciencia de crear objetos y personas con parte de los diversos fragmentos de identidad que nos componen.

En los últimos años, el mercado y su sistema de valor han recurrido a la cultura e identidad para generar nuevas formas de valor a partir de la otredad y la autenticidad de bienes producidos por indígenas, esto ha dado como resultado que, gran parte de los bienes materiales y simbólicos producidos por pueblos indígenas como cerámicas, pinturas, bailes, cantos, collares, bebidas, plantas medicinales y alimentos que deben manifestar su autenticidad y etnicidad a través de rótulos como indicadores identitarios que generan un

supuesto valor agregado, de esta manera, el consumidor que es consciente parcialmente del proceso de producción y de los productores se transforma en “consumidor de otredad” (CARE 2011, 84). Es así que el valor de las identidades, desde la mirada del mercado, radica en la identificación y representación de bienes diferenciados a través de la relación del pueblo con el territorio, el uso de técnicas sostenibles, uso de conocimientos y prácticas culturales, esto son un signo de supuesta autenticidad, con esto, se condensaría el valor de una mercancía etnoecológica que expone, muchas veces, una exótica imagen del indígena, imagen atractiva para los consumidores de la otredad. Frente a esto, los pueblos indígenas al tener relación con el mercado, son conscientes que los bienes creados por ellos expresan una parte de su cultura e identidad, por lo que ambas son herramientas para posicionarse en el mercado y tener una visibilidad dentro del exclusivo mercado internacional. Asimismo, es innegable que el mercado, especialmente relacionado al comercio justo de cultivos indígenas, enfatizan la indigenidad del productor para que el producto llegue al consumidor, y por consumidor, nos referimos al del norte global que, probablemente desconoce las condiciones y modos de vida de los pueblos indígenas contemporáneos, así como los problemas estructurales derivados de las transformaciones territoriales, la escasez de recursos, los conflictos socioambientales, la violencia estructural, estos en su mayoría son omitidos o invisibilizados por el mercado.

En el caso de Kemito Ene, cooperativa representativa de las comunidades productoras, es consciente del valor de su identidad en relación a la producción de cacao, en el que el valor del cultivo deriva de la tierra, el trabajo y la identidad del productor, especialmente las dos primeras las cuales se sintetizan en una acción creativa para poder producir el cacao que será ofrecido al mercado. Asimismo, considera necesario establecer relaciones de negociación con las instituciones del etnoecodesarrollo como RFUK que cuentan con otros sistemas de valor. En ese sentido, el valor del cacao es producto de una triada compuesta por la identidad-trabajo-tierra la cual adquiere un sentido fluctuante en los discursos y narrativa de los productores, a partir de lo que se hace. Ese “hacer” se traduciría en un proceso de reproducción colectiva en el que parte de los productores y Kemito Ene generan discursos e imágenes del ser asháninka, así como el *kemito* asháninka el cual va en función a un reconocimiento identitario el cual viabiliza una transferencia identitaria asháninka al cultivo del cacao.

Desde un inicio, la idea de ofrecer un cacao de origen asháninka era importante no solo para Kemito Ene sino para los propios comuneros de Boca Anapate dado que eso implicaba fortalecer una economía local y comunal con identidad dado que el “factor asháninka es

innegablemente un arma indispensable para posicionarse en el mercado” (CARE 2011, 84). Según los funcionarios de Kemito Ene: “la idea era posicionarnos, diferenciándonos del resto de los productores mestizos en un mercado donde ahora lo indígena y la cultura son una suma” (entrevista a Presidente de Kemito Ene, Satipo, 27 de septiembre de 2021), asimismo “producir cacao asháninka es parte del *Kametsa Asaike* [Buen Vivir], vivir y producir para comprar lo que necesitamos” (entrevista a Gerente Kemito Ene, Satipo, 27 de septiembre de 2021), esta narrativa ha impregnado en el discurso de los comuneros de Boca Anapate, sin embargo, con ciertas limitaciones que se explicarán más adelante.

Cabe señalar que la identidad del cacao propuesto por Kemito Ene no sólo implicaba que sea producido por el trabajo de manos asháninka en territorio asháninka, o que la indigenidad del cacao se dé a través de su calidad y las técnicas del cómo debe producirse, o también que tomara en cuenta el factor ecológico considerado a partir de las buenas prácticas culturales como el uso de técnicas agroforestales; también está la parte histórica de la cuenca del Ene, resaltando lo que fue el conflicto armado interno y los procesos de transformación del territorio que conllevaron a la identidad del asháninka contemporáneo. Con lo señalado, los valores se unifican no solo calidad y autenticidad del cacao como un bien en el mercado de comercio justo, sino como un elemento cultural y étnico con un valor agregado en el que se le otorga una carga identitaria al cacao: el *kemito sanori*. Según el presidente de Kemito, para llegar a este objetivo no solo era necesario ofrecer un cacao asháninka, también era que se ejecutaran capacitaciones técnicas, en la misma línea, RFUK consideraba “establecer alternativas agro-productivas a fin de producir cacao de gran calidad, alternativas viables para la integración al mercado a partir del reconocimiento del cacao asháninka ambiental” (CARE 2011, 23), es así que, se comenzaron a hacer actividades enfocadas en la productividad, a la par que se moldeaban imágenes sobre los asháninkas productores de cacao.

En el caso de los productores de Boca Anapate, ellos son conscientes de la importancia de su identidad como pueblo asháninka, sobre todo, en relación a aquellos marcadores de identidad que los lleva a sentirse propiamente asháninka como la lengua, prácticas culturales, el territorio que habitan y ciertas instituciones representativas, asimismo, está el reconocimiento colectivo sobre aquellas acciones creativas que los conlleva reconocer la calidad de su producción la cual debe transmitir no solo los procesos de producción, sus aspiraciones y búsqueda por su buen vivir el cual no solo está arraigado a cuestiones simbólicas y morales, también desde un aspecto material, en ese aspecto, los comuneros subvierten las miradas esencialistas sobre la identidad del productor y su cacao, dado que el trabajo en el que se han

incorporado técnicas ecotecnocráticas es una adaptación de su vida económica en el que el cacao abre un flujo para resistir frente a la escasez y a la posibilidad de un desarrollo monetario, aunque no de la manera que la valoración formalista espera. De hecho, producir un cacao con identidad es considerado obtener mejores ingresos para el ejercicio de derechos negados por el Estado como la salud y la educación: “El cacao asháninka que producimos es bueno, creo que las empresas que le compran a Kemito deben pagar más, con eso compramos medicinas, educamos a nuestros hijos si quieren ir a la universidad” (entrevista a Comunera 15, Boca Anapate, 25 agosto de 2021).

Otro aspecto identificado, es su historia como pueblo diezmado por la violencia política la cual es reconocida como un evento doloroso por los comuneros pero que también es presentada a través de Kemito Ene y trasladada por RFUK y socios¹¹⁴ del norte global. Además, como parte de su identidad comunal es en relación al papel de Boca Anapate en su participación de los procesos de conformación de Kemito Ene, dado que se considera la comunidad fundadora (CARE 2011). A lo largo de las diversas entrevistas, los productores señalaron que Kemito Ene es la hija de Boca Anapate que muchos de los comuneros, en su mayoría, miembros de la familia con mayor representación, impulsaron su fundación: “Kemito nació por que en Puerto Anapate nos engañaban con romanas, nos organizamos con la organización” (entrevista a Comunero 12, Boca Anapate, 13 de septiembre de 2021). Con relación a los engaños sufridos que impulsaron la fundación de Kemito, la memoria reciente de muchos productores sean o no beneficiarios, resaltan con ahínco la diferenciación de su cultivo con los productores colonos, específicamente los de Puerto Anapate dado que, algunos productores suelen vender su producción de manera regular en ese lugar, como se ha dicho en varios párrafos alrededor de la presente tesis, los productores marcan elementos diferenciadores que evidencian su calidad y autenticidad en relación a lo que se produce en Puerto Anapate. Algunos productores asháninka enfatizan el uso de algunos conocimientos tradicionales, pero, reconocen el papel de la formación técnica impartida durante las ECAs. En el caso de uno de los fundadores de la comunidad que también participa de Kemito Ene señala que algunos todavía producen como los antiguos:

[...] nuestro cacao es nativo del Ene, diferente del *chori*, los asháninkas producimos distinto como mi abuelo, sabemos cómo producir así cuando es temporada para plantar, para podar, a mí, mi abuelo me dijo que las plantas tienen una forma absorber su líquido, cuando hay luna nueva, 5 días antes, 5 días después, la savia, su sangre de la planta sube y baja, hay días en las

¹¹⁴ Ver en: <https://lovingearth.net/wp/wp-content/uploads/2016/08/Asha%CC%81ninka-Cacao-BOOK-1-1.pdf>

que tú puedes plantar para que crezca bonito, tu papaya, tu cacao o cualquier producto, asháninka produce la tierra. [...]. Ahora le sumamos lo que nos enseña técnicos para controlar las enfermedades (entrevista a Comunero 8, Boca Anapate, 25 de agosto, 2021).

Frente a lo detallado, el valor de la identidad es un elemento necesario de reivindicación económica dentro del vasto mercado cacaotero de la oferta indígena. La idea del origen étnico del cacao es uno de los fundamentos reconocidos no solo por los productores de Boca Anapate, sino esto es compartido por parte de los productores de otras comunidades que consideran que la preferencia del consumidor del cacao asháninka debe gestarse a partir de la diferenciación entre los productores asháninka de la comunidad, frente al resto de los productores indígenas y no indígenas, sin embargo, en la práctica, la identidad no solo debe ser un único elemento que debe ser tomado en cuenta para reconocer el valor que tiene. Quería traer a colación sobre las peripecias que algunos productores de Boca Anapate tienen para trasladar su cacao al otro lado del río Ene donde se ubican los intermediarios, en algunos relatos, algunos productores consideran que trasladar el cacao puede ser más complejo de lo que se cree. Se evidenció que algunos comuneros tuvieron accidentes al trasladar los sacos, en situaciones más trágicas, hubo accidentes donde casi se pierde la vida. Otros también consideran que no existe una valoración sobre el traslado dado que no solo es producir sino llevarlo hasta el comprador, esta situación se torna frustrante para algunos productores que consideran que los intermediarios de Puerto Anapate si no reconocen ese esfuerzo, menos van a reconocer el valor de la autenticidad del cacao:

[...] nuestro *kemito* es de calidad, es de asháninkas, *enesatis* pe. Yo quisiera que siguiéramos adelante con nuestro cacao porque tú misma ves que de chacra en chacra este cacao es orgánico, son diferentes choris, nosotros separamos, usamos técnicas, pero la hija [Kemito Ene] no viene pes, por eso cuando vamos a Puerto [Anapate], invirtiendo vamos, a veces en lluvia nos exponemos [...], tú sabes que hace unos meses murieron unos ingenieros cuando se llevaba carga de cacao. A veces los choris no reconocen el esfuerzo de mover cacao de acá hacia allá, al mismo precio nos compran a nosotros como compran ellos [...], no es justo, hay una diferencia. Qué lindo le digan a un cacao orgánico te voy a comprar a tu precio como se merece (entrevista a Comunero 6, Boca Anapate, 30 de agosto de 2021).

Esto explica una marcada diferencia sobre el valor de la identidad el cual es diferencialmente valorado según el tipo de consumidor. Para el caso de los intermediarios, no reconocen los diversos estándares que conllevan a identificar la calidad y autenticidad de lo producido en Boca Anapate, mientras para las instituciones del desarrollo y las empresas consumidoras de la otredad estos elementos son valorados pero eso se debe a que el mercado de comercio justo

vinculado al etnoecodesarrollo plantean algunos de sus estándares a la par que moldean discursos e imágenes esencializadores, y en algunos casos lejanos del indígena real, estas narrativas de indígenas ecologistas son llevadas a los consumidores de la otredad, en algunos casos, omitiendo, ocultando y rechazando las divergencias, contradicciones, conflictos o cualquier elemento que pueda subvertir estas invenciones identitarias propias del mercado etnoecológico.

En los últimos años, la marcada visibilidad de los pueblos indígenas se coloca en el centro del debate del mercado internacional. Estos pueblos han puesto ciertos límites a la construcción de su imagen y el de su comunidad que es propuesto desde arriba: “[...] las imágenes producidas y vendidas de las comunidades indígenas las cuales están construidas sobre [...] categorías ya antiguas. el buen salvaje, el indígena ecologista, el indio en armonía con la naturaleza” (Maceo y Bilhaut 2017, 15). En relación a lo explicado, el valor de la identidad propuesta por los comuneros va más allá de los estándares planteados por las instancias del desarrollo, también traen a colación otros aspectos que merecen ser reconocidos no solo por el mercado internacional, también en el local. Si bien, los productores hicieron alcanzar las diversas consideraciones locales sobre la vida económica y cotidiana, es real que ellos recurren a estrategias de autorepresentación a través que están dentro y fuera de las narrativas de los indígenas ecológicos, incluso Kemitto Ene intenta no caer en esencialismos que los posicionan como sujetos permitidos. Ellos ingresan al mercado con elementos de negociación en el que pueden transformarse en homo ecológicos con ciertos límites.

Con lo señalado en los anteriores párrafos, hay un deseo innegable de desarrollo por parte de los comuneros de Boca Anapate como un asunto de bienestar que les pueda garantizar un sentido de pertenencia y justicia social, y es ahí cuando la identidad de los productores entra en negociación y resistencia con la arena del desarrollo, ese *push and pull* con el sistema del desarrollo que contiene ciertos elementos contrarios con el ser asháninka. Con esto, el valor de lo que implica ser y hacer asháninka implica un cúmulo de experiencias donde habitan “el mercado y familia, reciprocidad y dinero, progreso y herencia, necesidades y oportunidades, autonomía y dependencias” (CARE 2011, 25), en esta misma línea, el ser comunero/ser socio, la necesidad y deseo, consumo propio y compartir con el otro, entre otras experiencias también son parte de los valores que constituyen al asháninka contemporáneo. En ese sentido, el argumento del presente y último capítulo es que el sistema de valor asháninka a partir de lo que implica el tejido social en Boca Anapate considera que los valores identificados: la tierra,

el trabajo y la identidad están circunscritos a la producción de la persona asháninka a partir de las nociones del “ser” y “hacer”.

Finalmente, el sistema de valor asháninka está en negociación con otros sistemas de valor no indígenas, sin embargo, también está en resistencia frente a sistemas de valor que intentan instrumentalizar de manera esencialista la vida, necesidades y valores de los asháninkas, narrativas que posicionan a los asháninka como un pueblo que vive en abundancia. Todo lo contrario, la historia económica local de Boca Anapate señala diversas conflictos y situaciones de escasez y que la economía cacaotera es un medio estratégico no solo para la acumulación individual, también para el fortalecimiento de las redes comunales en el que dinero genera circuitos de reciprocidad.

Conclusiones

El objetivo principal de esta tesis fue explicar el carácter híbrido del sistema de valor asháninka entendiéndose a éste como “cadenas que unen las relaciones entre cosas con las relaciones entre personas” (Gregory 1997, 12), cadenas que se van tejiendo a partir de los procesos de producción y creación no solo de las mercancías, también sino de los tejidos sociales y los hilos que la componen como la tierra, el trabajo y la identidad. Estos procesos de creación han ido transformándose a medida que las diversas etapas del desarrollo, en sus múltiples variantes históricas, han intentado imponer un sistema de valor mercantil y que hoy en día ha tomado un lugar a través del etnoecodesarrollo.

Entender la relación etnoecodesarrollo y el concepto de valor en la producción cacaotera en la selva central tiene como punto de partida el entender las intervenciones del desarrollo en la vida comunal y sus impactos en la relación territorial y su tejido social. En ese sentido, la presente tesis tomó como estudio de caso a la comunidad Boca Anapate, en el que los productores de cacao de dicha comunidad manifestaron la importancia de la producción cacaotera que va más allá de su valor comercial para evidenciar que existen otros elementos como la tierra, el trabajo y la identidad que sustentan un valor más complejo, permeado por un contexto histórico que visibiliza cómo dicho valor ha intentado ser asimilado por diversos rótulos de desarrollo. Para esto, mis hallazgos descriptivos presentan como evidencia, fuentes históricas y etnográficas las cuales comprobaron tres aspectos importantes sobre las transformaciones provocadas por el desarrollo.

En primer lugar, los procesos históricos evidencian que las diversas formas de intervención del desarrollo han provocado desplazamiento de diversos pueblos indígenas generando transformaciones espaciales y económicas, así como nuevas formas de valoración asháninka. El abordaje histórico en la cuenca del Ene también expone a diversos actores e instituciones del desarrollo que intentaron imponerse a lo largo de la historia asháninka, las consecuencias de dicha intervención generaron nuevas relaciones interétnicas y de territorialidad enmarcadas en los procesos de colonización, modernización y desarrollo.

Existen diversos acontecimientos explicados a lo largo de la tesis que van desde el intento de los franciscanos por expropiar el Cerro de la Sal para apoderarse del sistema de intercambio interétnico; pasando por el desplazamiento de comunidades indígenas del Perené y Pichis Palcazú hacia las cuencas de los ríos Ene y Tambo durante el periodo de modernización agrícola en la selva central; hasta las políticas de repoblación de comunidades nativas

desplazadas por el conflicto armado interno, estas mismas políticas que promovieron mayor migración de colonos. El análisis de cada hecho evidencia que todas cargan un trasfondo de control de los pueblos indígenas y sus territorios.

Estos hechos marcaron la vida de las familias en Boca Anapate quienes afrontan en la actualidad diversas problemáticas y conflictos con actores vinculados a las diversas actividades económicas en el Ene, actividades productos de las diversas intervenciones del desarrollo. Muchas de las intervenciones omiten las supuestas contradicciones provocadas por el desarrollo, a la par que envuelve a los asháninkas en sujetos protectores del bosque y la madre tierra, guardianes de los pulmones del mundo; cuando en la realidad y en la propia narrativa de los productores señalan que las comunidades indígenas tienen relaciones distantes a las construidas por los externos.

En segundo lugar, son las transformaciones contemporáneas a nivel territorial y del tejido social en Boca Anapate, tras diversos procesos, causantes de la reconfiguración, como la Reforma Agraria en 1974 y la intervención de Sendero Luminoso en la zona, se abrió paso a un proceso de (re-des) configuración del territorio comunal con el proceso de repoblación de Boca Anapate a inicios del presente siglo, en el que las familias de prestigio comienzan a establecer un ordenamiento poblacional que gravita entre la idea de comunidad tradicional por un lado; y por el otro, la idea de “vivir dispersos”. Este ordenamiento ambiguo no solo fue resultado de dicha repoblación, también de la concentración intensiva y extensiva de tierras en la zona urbana la cual es fomentada por la intervención de los proyectos productivos enfocados en el cacao. En ese sentido, la producción cacaotera ha hecho que algunas familias comiencen a desplazarse a zonas con mayor flora y fauna para abrir chacras de cacao.

Esta (re-des) configuración también implicó un impacto a nivel del tejido social, en los últimos años se han gestado relaciones de desigualdad entre los propios comuneros y comuneras en relación al acceso a recursos materiales y a conocimientos técnicos occidentales proveídos por las diversas instancias del desarrollo como ONGs y programas sociales e intervenciones productivas como DEVIDA. De esta manera, algunas familias pioneras terminaron siendo más prestigiosas que otras, no solo por el proceso de (re-des) configuración territorial que hizo que accedieran a más chacras destinadas a los proyectos de producción cacaotera, también que accedieran a elementos políticos y culturales como una mayor capacidad de comunicación y negociación con las instancias del desarrollo.

Otro aspecto importante que se recoge a lo largo de esta tesis, es diseccionar las intervenciones del desarrollo en diversas comunidades del Ene, entre ellas Boca Anapate, a través de las diversas tecnologías y dispositivos que han desfilado en los últimos años y que han dejado algunas huellas de fracasos los cuales se visibilizan a través de infraestructura abandonada, la percepción de abandono por la ausencia de especialistas y obras inconclusas. Este resultado es probablemente por la falta de comprensión de la vida asháninka y su sistema de valor durante las diversas actividades económicas. Actualmente, se evidencia una intervención intermitente de DEVIDA y Kemito Ene, esta última, una cooperativa que nació en la propia comunidad y que es percibida como la “hija que abandonó al padre”, a pesar de eso, los productores esperan que “la promesa del desarrollo” vuelva a cumplirse, mientras tanto ellos siguen participando de algunas actividades ecotecnocráticas que establecen que la producción cacaotera se ciña a estándares como ocurre con DEVIDA, a pesar de esto, es real que estas acciones son importantes para gran parte de los productores de las comunidades, aunque también está la sensación de sus propias prácticas agrícolas no son valoradas por actores externos de la economía cacaotera como los *choris* e instituciones del desarrollo.

En tercer lugar, se evidenció transformaciones en el sistema de valor de los comuneros y productores de Boca Anapate, la información etnográfica ha proporcionado diversas formas de resignificación de la tierra, el trabajo y la identidad, elementos importantes dado que son consideradas la base del bienestar de la comunidad. Como decían muchos de las personas entrevistadas, un asháninka no puede vivir bien y bonito si no se cuenta con una chacra donde pueda realizar actividades para alimentar y sostener a su familia, es así que el asunto de la alimentación y las acciones para llegar a ella no a través del trabajo es considerada una acción creativa y productora de personas. Es decir, el trabajo en la chacra gesta cultivos que se pueden vender para obtener ciertas mercancías que puedan fortalecer las redes de parentesco a nivel familiar y comunal.

De la misma manera, la riqueza o los bienes producidos generados de ese trabajo, también carga un valor en sí cuando son compartidos con otros miembros, incluso, para el caso de los abuelos, los alimentos producidos del trabajo en la chacra pueden ser compartido a otras especies, cuando afirman que dejan alimentos en su chacra los animales puedan alimentarse de ella. Con esto, afirmo que la sociedad asháninka cuestiona los procesos de individualidad y acumulación material, este cuestionamiento es recalado a lo largo del capítulo en el que la sociedad mestiza no indígena es vista como egoísta, depredadora y destructora del territorio. Los comuneros recurren a su sistema de valores para diferenciarse del resto, más aún

durante los procesos de producción cacaotera para establecer una comparación en relación al cacao que producen: *kemito sanori*, considerado de calidad y con autenticidad en la medida cómo se produce, dónde se cultiva y quiénes lo han producido.

De este análisis, las reflexiones proporcionadas por la antropología del valor y las narrativas de los comuneros y productores sostengo que no se puede abordar el sistema de valor asháninka sin la tierra, el trabajo y la identidad para acercarnos a la perspectiva asháninka sobre las decisiones y negociaciones que toman en la arena del etnoecodesarrollo, en el que los bienes y acciones realizados por los asháninka toman sentido en base a ciertas acciones y actitudes valoradas por el asháninka. En ese sentido la interconexión entre tierra y trabajo es percibida como una fuente de riqueza pública y familiar la cual otorga un sentido de bienestar a los comuneros y fortalece el tejido social, asimismo, son dos elementos importantes sostienen a la identidad, es así que esta triada de identidad-trabajo-tierra adquiere un sentido importante en la producción de cacao asháninka dentro de los discursos y narrativa de los productores.

De la misma manera, la triada tiene como base aquella sustancia del “hacer” el cual representaría un proceso de reproducción colectiva en el que el asháninka es y es reconocido por una colectividad por lo que hace, este reconocimiento identitario tiene mayor claridad durante la producción cacaotera, de esta manera, para los productores, el cacao no solo es una mercancía; también carga otros significados identitarios a partir del “ser” y “hacer” que se condensan en el valor del cacao a través de prácticas y discursos. Este valor híbrido y contradictorio, deviene del trabajo en las chacras y en la forma cómo se produce –y que discrepa con la supuesta autenticidad del indígena ecológico–, los cuales también derivan de los cambios en el territorio; y de las relaciones sociales culturales y económicas con los diversos actores vinculados a la producción y comercialización del cacao en la zona.

Frente a lo anteriormente descrito, considero que mi tesis brinda elementos descriptivos que intentan diseccionar los efectos de las intervenciones del etnoecodesarrollo en una comunidad productora de cacao; intervenciones que no solo dieron consecuencia a las transformaciones económicas y sociales en la vida de las familias, también generaron implicancias políticas y territoriales sobre el futuro de las comunidades. Si bien muchas comunidades de la cuenca del Ene son vistas por otras comunidades de otras cuencas –incluso por instituciones del desarrollo y el Estado– como grupos poblacionales más tradicionales con territorios más extensos, la realidad territorial, demuestra lo contrario. Actualmente, la cuenca del Ene está pasando por procesos acelerados enmarcados en el avance migratorio de colonos quienes se

dedican a la deforestación y el cultivo de coca, asimismo, la cuenca del Ene está en un proceso incipiente pero acelerado de agricultura comercial fomentado por diversas intervenciones de ONGs, programas sociales y proyectos de cooperación para los pueblos indígenas. Muchos de éstos han fracasado no solo por la falta de acompañamiento constante y su carencia de una mirada histórica, política, económica y social de cada comunidad, una mirada no colonial ni paternalista de los pueblos indígenas. Muchas veces estas intervenciones –consideradas genéricas– en la selva central, terminan siendo una copia de otros proyectos de otras regiones amazónicas, por eso, es necesario que los proyectos tengan en cuenta las particularidades comunales, complejas e híbridas no solo de Boca Anapate sino de las diversas comunidades en el país.

Finalmente, quisiera enfatizar que las relaciones entre indígenas con diversas instituciones del desarrollo implican un proceso de negociación y resistencia, como sugiero en diversos párrafos a lo largo de esta tesis, muchas comunidades indígenas, como es el caso de los comuneros y comuneras de Boca Anapate no son desafortunadas víctimas del mercado, ellos han generado múltiples puentes y canales híbridos de negociación en el que la imagen del “indígena ecológico y económico” se diluye. La imagen de los asháninkas de Boca Anapate en la presente tesis es descrita a partir de su interminable transformación e interacción en el que el asháninka contemporáneo se recrea y reconstruye así mismo y sus modos de vida y los lugares donde ellos puedan –desde sus propios deseos y prioridades– vivir bien.

Referencias

- Agrawal, Arun, y Clark Gibson. 1999. "Enchantment and Disenchantment: The Role of Community in Natural Resource Conservation". *World Development* 27(4): 629–649. [https://doi.org/10.1016/S0305-750X\(98\)00161-2](https://doi.org/10.1016/S0305-750X(98)00161-2)
- Alonso, Antonio y Eduardo Sevilla-Guzmán. 1995. "El discurso ecotecnocrático de la sostenibilidad". *Agricultura y desarrollo sostenible* 1 (1): 93-119.
- Araujo, Ana Lucia. 2019. *El impacto de la expansión de la agricultura comercial en la gobernanza y gestión indígena de la tierra*. Lima: Consorcio de investigación económica y social y Centro Peruano de Estudios Sociales.
- Begosi, Alpina. 1998. "Resilience and neo-traditional populations: The Caicarás (Atlantic Forest) and Caboclos (Amazon, Brazil)" En *Linking social and ecological systems: Management practices and social mechanisms for building resilience*, editado por Fikret Berkes & Johan Colding. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bedoya, Eduardo y Martínez, Soledad. 1999. "La Ecología Política y la crítica al desarrollo". *Revista Debate Agrario* 29-30: 223-246.
- Belaunde Terry, Fernando. 1959. *La conquista del Perú por los peruanos*. Lima: Ediciones Tahuantinsuyo.
- Benavides, Margarita. 1992. "Autodefensa asháninka, organizaciones nativas y autonomía indígena". En *Perú: el problema agrario en debate* editado por Carlos Iván Degregori, Javier Escobal y Benjamin Marticorena. Lima: Sepia IV, SEPIA/UNAP.
- Biedma, Manuel, O. F. M. 1981 (1687). *La conquista franciscana del Alto Ucayali. Transcripción completa de la Relación de fray Manuel Biedma escrita a fines del siglo xvii. Incluye ilustraciones e introducción y comentarios del historiador fray Antonino Tibersar O.F.M.* Lima: Editorial C. Milla Batre
- Bilhaut, Anne-Gael y Silvia Macedo. 2017. *Iniciativas empresariales y culturales. Estudios de casos en América indígena*. Quito: Ediciones Abya-Yala
- Bretón, Víctor. 2020. *Desarrollo, modernidad y etnicidad: sobre los usos políticos de la identidad étnica en América Latina*. Texto inédito, en curso de publicación. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- . 2005. "Las Organizaciones No Gubernamentales y la privatización del desarrollo rural en América Latina", en *Entre las gracias y el molino satánico: lecturas de antropología económicas*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 463-484.
- Cárdenas, Ricardo. 2000. *Estudio de Mercado de productos provenientes de bosques comunitarios manejados y formulación de lineamientos generales del sistema de comercialización para la cuenca del Río Ene*. Lima, Perú: Proyecto Especial Pichis Palcazú.
- Chase Smith, Richard. 1983. *Las comunidades nativas y el mito del gran vacío económico: un análisis para el desarrollo en el Proyecto Especial Pichis-Palcazú*. Lima: AIDSESP, Cultural Survival.
- Central Asháninka del Río Ene (CARE). 2012. *Kametsa Asaike. El vivir bien de los Asháninka del Río Ene*. Satipo: Central Asháninka del Río Ene.

- . 2011. *Kemito Ene. Asociación, Producción y Mercado en los Asháninkas del Río Ene*. Satipo: Central Asháninka del Río Ene.
- Clastres, Pierre. 1978. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Monte Ávila Editores.
- Chirif, Alberto. 1975. "Ocupación territorial de la Amazonía y Marginación de la Población Nativa." *América Indígena*, 35(2): 265-295.
- Chirif, Alberto y Carlos Mora. 1977. *Atlas de las comunidades nativas*. Lima: Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social.
- Clapp, Jennifer y Ryan Isakson, 2019. *Cosechas especulativas. Financiarización, alimentación y agricultura*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Clifford, James. 1997. "Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología". En *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Comaroff, John y Jean Comaroff. 2011. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz Editores.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación. 2003. *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Los pueblos indígenas y el caso de los Asháninkas*. Lima, Perú: CVR.
- Comisión Mundial del Medio Ambiente de la ONU (CMMAD). 1987. *El informe de la Comisión Brundtland sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. Nuestro futuro común*. Washington: Naciones Unidas.
- Cook, Scott. 2006. "Commodity Cultures, Mesoamerica and Mexico's changing indigenous Economy". En *Critique of Anthropology*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Dean, Bartholomew. 1995. "Múltiples Regímenes de Valor: Intercambio desigual y la circulación de bienes intercambiables de fibra de palmera entre los Urarina". En *Amazonía peruana*, 25: 75-118.
<https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi25.105>
- Delalande, Laura; Plata, Carolina y Marlene Reyes. 2019. *Pago por resultado. De la promesa a la realidad*. México D.F.: Ethos, laboratorio de políticas públicas.
- De Vries, Pieter. 2010. "Redimir la promesa utópica del desarrollo: hacia un mundo, una mundialización, una modernidad". En *Saturno devora a sus hijos: Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, editado por Víctor Bretón. Barcelona: Icaria Ediciones.
- Dourojeanni, Marc. 1987. "Aprovechamiento del barbecho forestal en áreas de agricultura migratoria en la amazonía peruana". *Revista forestal del Perú* 14 (2): 15-61.
- Easterly, William. 2002. "The cartel of good intentions: The problem of bureaucracy in foreign aid". *The Journal of Policy Reform* 5(4): 223-250.
- Escobar, Arturo. 2012. "Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado", En *Más allá del tercer mundo. globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- . 2010. *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- . 2007. *La invención del desarrollo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.

- . 1999. “La invención del desarrollo”. *Current History* 98(631): 382-387.
- . 1997. “Anthropology and development”. *International Social Science Journal*, 49(4): 497-515.
- Espinosa, Oscar. 1994. *La repetición de la violencia: Informe sobre la situación de los Asháninka de los Ríos Ene y Tambo*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Esteva, Gustavo. 1988. “Detener la ayuda y el desarrollo: una respuesta al hambre”. En *Carencia alimentaria: Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Serbal.
- Ferguson, James. 1990. *The anti-politics machine: "development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge: University Press.
- Fernández, Eduardo. 1986. *Para que nuestra historia no se repita. Testimonios de los asháninka y nomatsiguenga sobre la colonización de la región Satipo-Pangoa*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica
- Fernández Eduardo y Michael Brown. 2001. *Guerra de sombras. La lucha por la utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Gasché, Jorge y N. Vela. 2011. *Sociedad Bosquecina. Vol. I - II. Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta alternativa de proyectos de desarrollo*. Perú: IIAP, CIES, CIAS.
- Godoy, Ricardo. 2001. *Indians, Markets, and Rainforest. Theory, Methods, Analysis*. New York: Columbia University Press
- Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon Press.
- Gow, Peter. 1989. “The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy.” En *Man* 24(4): 567–82.
- Graeber, David. 2018. *Hacia una teoría antropológica del valor. La moneda falsa de nuestros sueños*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- . 2013. “It Is Value that Brings Universes into Being”. *HAU. Journal of ethnographic Theory* 3(2): 219-243.
- . 2005. “Fetichism as Social Creativity: Or, Fetishes are Gods in the Process of Construction”. *Anthropological Theory* 5(4): 407-438.
- Graeber, David y David Wengrow. 2022. *El amanecer de todo. Una nueva historia de la humanidad*. Madrid: Editorial Ariel.
- Gregory, Chris. 1997. *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. Amsterdam: Harwood Academic Publisher.
- Hale, Charles. 2004. “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the Indio Permitido”. *NACLA Report on the Americas* 38(2): 16-21.
- Harvey, David. 2007. “Notas hacia una teoría del desarrollo geográfico desigual”. *GeoBaires, cuadernos de Geografía. Apuntes de geografía y ciencias sociales. Teorías contemporáneas de la Geografía* 54: 21-48.
- Hvalkof, Søren. 1992. "La Naturaleza del Desarrollo: Nativos y Colonos en el Gran Pajonal". *Amazonía Peruana* 21: 145-173.

- Ingold, Tim. 2017. "Anthropology versus ethnography". *HAU: Journal of ethnographic theory* 7 (1): 21-26.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. 2018a. *Perú: Perfil sociodemográfico. Informe nacional*. Lima: INEI
https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf
- . 2018b. *La autoidentificación étnica: Población indígena y afroperuana*. Lima: INEI
https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1642/
- Kaulard, Anke. 2008. *Cacao por coca en Perú: el comercio justo y las redes g-locales*. Paper preparado para presentar en el Congreso LASA 2018.
- Killick, Evan. 2019. "Hybrid Houses and Dispersed Communities: Negotiating Governmentality and Living Well in Peruvian Amazonia". *Geoforum*: 1–10.
- . 2005. *Living Apart: Separation and Sociality amongst the Asheninka of Peruvian Amazonia*. Tesis doctoral, London School of Economics.
- Kopytoff, Igor. 1991. "La biografía cultural de las cosas. La mercantilización como proceso". En *La vida social de las cosas. Perspectivas culturales de las mercancías*. Madrid: Editorial Grijalbo.
- La Serna, Juan Carlos. 2012. *Misiones, modernidad y civilización de los campos. Historia de la perseverancia adventista entre los asháninkas de la selva central peruana (1920-1948)*. Lima: Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Li Murray, Tania. 2002. "Local histories, global markets: cocoa and class in upland Sulawesi". *Development and Change* 33(3): 415-437.
- . 1999. *Transforming the Indonesian Uplands. Marginality, power and production*. Amsterdam: Harwood Academic Press.
- . 1996. "Images of community: Discourse and Strategy in Property Relations". *Development and Change* 27(3): 501-527.
- Londoño Sulkin, Carlos .2017. "Moral sources and the reproduction of the Amazonian package". *Current Anthropology*, 58(4): 477-501.
- Martinez Sastre, Javier, 2015. *El Paraíso en Venta. Desarrollo, etnicidad y ambientalismo en la frontera sur del Yasuní (Amazonía ecuatoriana)*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Ludescher, Monika. 2001, "Instituciones y prácticas coloniales en la Amazonía peruana: pasado y presente Indiana". *Ibero-Amerikanisches* 17-18: 313-359.
- Marx, Karl. 1975. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores S.A.
- Mayer, Enrique. 1971. *Diagnóstico social y cultural de las comunidades Campa del Río Ene-Apurímac, Oficina de Trabajo de Campo*, mimeo. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- McAfee, Kathleen. 1999. "Selling nature to save it? Biodiversity and green developmentalism". *Environment and Planning D: Society and Space* 17: 133-154.
- Micarelli, Giovanna. 2015. "Divine Banknote: The Translation of Project Money into Public Wealth". En *Images of Public Wealth in Tropical America*, editado por Santos Granero. Tucson: University of Arizona.

- Mignolo, Walter. 2007. "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". *Geographia* 7: 1-7
- Mihas, Elena. 2014. *Upper Perené Arawak Narratives of History, Landscape, and ritual*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Narotzky, Susan y Nico Besnier. 2020. "Crisis, valor y esperanza: repensar la economía". En *Cuadernos de antropología social* 51: 23-48.
- Neri Roberta. 2017. "De cima para baixo: a sobreposição de conceitos, territórios e normas". *E-cadernos CES* 28: 186-210.
- Nevins, Joseph y Nancy Lee Peluso. 2008. "Commodities, nature and people in neoliberal age". En *Taking Southeast Asia to Market*, editado por Nancy Lee Peluso. New York: Cornell University Press.
- Ocampo-Raeder, Constanza. 2009. "¿Tierras ociosas o productivas? El impacto y el significado cultural de la agricultura indígena de la Amazonia peruana". *Debate Agrario*, 44: 101-127.
- Ojha, Hemant, Ford, Rebecca, Keenan, Rodney, Race Digby, Carias Vega Dora, Baral, Himlal and Sapkota Prativa. 2016. "Delocalizing Communities: Changing Forms of Community Engagement in Natural Resources Governance". En *World Development* vol. XX: 1-17.
- Olivier de Sardan, Jean Pierre. 1995. *Anthropologie et développement, Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Editions Karthala.
- Ordoñez, Luis. 1985. *El Valle del Río Ene*. Lima: Amaru Editores.
- Pastor Armas, Álvaro. 2021. *Gobernanza indígena en contextos de economías ilícitas: caso de las comunidades asháninkas del VRAEM*. Lima: Consorcio de investigación económica y social y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Paz Landeira, Florencia. 2020. *La antropología: sus núcleos problemáticos y su abordaje teórico metodológico*. Material Didáctico Sistematizado.
- Peralta, Percy & Karen Kainer. 2008. "Market integration and livelihood systems: A comparative case of three Asháninka villages in the Peruvian Amazon". *Journal of Sustainable Forestr*, 27(1-2):145-171.
- Peralta, Percy y Mario Huamán. 2001. *Estudio de los circuitos económicos de los productos provenientes de la Zona de Vilcabamba en la Selva Central Peruana*. Documento Institucional. Lima: Consorcio Vilcabamba.
- Pimienta, José. 2006. "De l'échange traditionnel à l'économie de 'développement durable': La notion de 'projet' entre les Ashaninka du Haut-Juruá (Amazonie Brésilienne)" *Cahiers du Brésil Contemporain* 63: 17-50.
- Polanyi, Karl. 1976. "El sistema económico como proceso institucionalizado". En *Antropología y economía*, editado por Maurice Godelier. Barcelona: Anagrama.
- Pratt, Jeffrey. 2008. "Food Values: The Local and the Authentic". En *Hidden hands in Market: Ethnographies of fair trade, ethical consumption, and corporate social responsibility*, editado por Geert de Neve, Peter Luetchford y Jeffrey Pratt. Wagon Lane: Emerald JAI Press.

- Rainforest Alliance. 2022. “Los mejores guardians de los bosques del mundo: los pueblos indígenas”. Consultado el 18 de agosto del 2023. <https://www.rainforest-alliance.org/insights/indigenous-peoples-the-best-forest-guardians/>
- Rainforest Foundation, CARE y Lovingheart. 2016. *Kemito Ene Book*. Consultado el 19 de agosto del 2023. <https://lovingearth.net/wp/wp-content/uploads/2016/08/Asha%CC%81ninka-Cacao-BOOK-1-1.pdf>
- Rainforest Foundation UK (RFUK). 2022. *Annual Review 2022*. London: RFUK
- . 2020. *Annual Review 2020*. London: RFUK
- . 2019. *Annual Review 2017/2018*. London: RFUK
- . 2011. *Rainforest Foundation UK securing lands, sustaining lives. Our programme in the Andean Amazon: Perú*. London: RFUK
- Rainforest Foundation UK y Banco Interamericano de Desarrollo. 2017. “Modelo de CSA Development Impact Bonds para promover la mejora productiva y conservación del bosque de los Comunidades Asháninkas en la Amazonía peruana.” *Pitch Kemito Ene*. Consultado el 7 de junio del 2023. Enlace en: <https://www.iadb.org/document.cfm?id=EZSHARE-222199646-4>
- Ramos, Alcida. 1992. “The hyperreal indian”. *Serie antropología* 135: 1-18.
- Renard-Casevitz, France Marie. 2002. “Social Forms and regressive history: from the camp clusters to the Mojos and from the Mojos to the landscaping terrace-builders of the Bolivian savanna”. En *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*, editado por Damian Hill y Fernando Santos Granero. Chicago: University of Illinois.
- Rojas Zolezzi, Enrique. 2016. *Cuando los guerreros hablan. Los indígenas Campa Asháninka y Nomatsiguenga y la guerra interna contra Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru en la Selva Central*. Lima: Editorial Horizonte.
- . 2014. *El morral del colibrí: mitología, chamanismo y ecología simbólica entre los Ashaninka del Oriente peruano*. Lima: Editorial Horizonte.
- . 1994. *Los Asháninkas y pueblo tras el bosque: Contribución a la etnología de los Campa de la Selva Central*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Rosengren, Dan. 2003. “The Collective Self and the Ethnopolitical Movement: rhizomes and taproots in the Amazon”. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 10(2): 221-240.
- Sahlins, Marshall. 2013. *What kinship is and is not*. Chicago: University of Chicago.
- . 1999. “What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century”. *Annual review of Anthropology* 28(1): i-xxiii.
- Salazar, Álvaro. 1984. “Los Proyectos Especiales de Desarrollo en la selva alta”, en *Población y colonización en la amazonía peruana*. Lima: CNP/CIPA
- Santos Granero, Fernando. 2020. *Esclavitud y utopía. Las guerras y sueños de un transformador del mundo asháninka*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Instituto de Estudios Peruanos y Smithsonian Tropical Research Institute.
- . 2015. *Images of Public Wealth in Tropical America*. Tucson: University of Arizona.

- . 2009. “Hybrid bodyscapes: A visual history of Yaneshya patterns of cultural change”. *Current Anthropology* 50(4): 477-512.
- . 1992. *Etnohistoria de la Alta Amazonía. Siglos XV-XVIII*. Quito: Abya Yala.
- Santos Granero, Fernando y Federica Barclay. 2005. *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. V*, Lima: Instituto Francés de Estudios Peruanos y Smithsonian Tropical Research Institute
- . 1995. *Órdenes y desórdenes en la selva central*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Sarmiento Barletti, Juan Pablo. 2015. “It makes me sad when they say we are poor, we are rich!’: of wealth and public wealth(s) in indigenous Amazonia”. En *Images of Public Wealth in Tropical America*, editado por Fernando Santos Granero. Tucson: University of Arizona.
- . *Kametsa asaiki: The pursuit of the 'good life' in an Ashaninka village (Peruvian Amazonia)*. Doctoral dissertation, University of St Andrews.
- Smith, Neil. 1990. “La producción de la naturaleza.” En *El desarrollo desigual: Naturaleza, capital y la producción del espacio*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Strathern, Marilyn. 1987. *Dealing with inequality. Analysing Gender in Melanesia*. Berkeley: Berkeley University Press.
- . 1988. *The Gender of the Gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: Berkeley University Press.
- Tibesar, Antonine. 1950. “The salt trade among the montaña indians of Tarma Area of Eastern Perú”. *Primitive Man* XXIII: 103-108.
- Ulloa, Astrid. 2004. “Transformaciones globalocales del ambientalismo”. En *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: ICANH / COLCIENCIAS.
- Vandergeest, Peter y Peluso, Natalia. 2015. “Political forests”. En *The international handbook of Political Ecology*, editado por Raymond L. Bryant. Massachusetts: Edward Elgar Publishing, Inc.
- Varese, Stefano. 2006 [1968]. *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Veber, Hanne. 2009. *Historias para nuestro futuro. Yotantsi ashi Otsipaniki. Narraciones autobiográficas de líderes asháninkas y ashéninkas de la Selva Central del Perú*. Copenhagen: IWGIA.
- Villapolo, Leslie. 2003. “Senderos del desengaño: construcción de memorias, identidades colectivas y proyectos de futuro en una comunidad Asháninka”. En *Luchas locales, comunidades e identidades*, editado por Elizabeth Jelin. y Ponciano del Pino. Madrid: Siglo XXI.
- Weiss, Gerald. 2005. “Campa ribereño”. En *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. V*, editado por Santos Granero, Fernando y Federica Barclay. Lima: Instituto Francés de Estudios Peruanos y Smithsonian Tropical Research Institute.

Anexos

Anexo 1: Información sobre la realización de las entrevistas

Para la elaboración de la presente investigación, se contó con la participación de comuneros, comuneras y algunos actores externos a la comunidad quienes me brindaron información de su cotidianidad e historia sobre tres aspectos importantes: los procesos de transformación de la tierra en relación a la producción de cacao; las relaciones que construyen el tejido social vinculado al cultivo de cacao a los procesos de intervención; y las nuevas resignificaciones del trabajo y la identidad del productor de Boca Anapate. Parte de mi quehacer etnográfico e histórico se sostuvo a partir de 23 entrevistas semiestructuradas a 20 comuneros (19 varones y 1 mujer), 2 representantes de Kemito Ene y un funcionario de 1 técnico de DEVIDA quien trabajaba en la comunidad de forma permanente durante un año. Asimismo, se realizaron 3 conversaciones extensas con tres abuelas. En la presente tabla se detalla la procedencia y una breve descripción de cada participante:

Anexo 2: Lista de informantes entrevistados

N° Informantes	Lugar de nacimiento	Edad	Cargo y participación en proyectos productivos	N° de cuadras (Has)	Lugar de la entrevista	Fecha de entrevista
Comunero 1	Boca Anapate	35 Años	Comunero, afiliado a Kemito Ene	2 y media	C.N.Boca Anapate	29 de agosto de 2021
Comunero 2	Cutivireni	56 años	Comunero, afiliado a DEVIDA	2 cuadras	C.N.Boca Anapate	4 de septiembre de 2021
Comunero 3	Cutivireni	22 años	Comunero, afiliado a DEVIDA	2 cuadras	C.N.Boca Anapate	16 de agosto de 2021
Comunero 4	Camajeni, Río Tambo	45 años	Comunero, no participa en ningún programa productivo	1 cuadra	C.N.Boca Anapate	5 de septiembre de 2021

Comunero 5 ¹¹⁵	Boca Anapate	13 años	Comunero, no participa en ningún programa productivo	Media cuadra	C.N.Boca Anapate	25 agosto de 2021
Comunero 6	Yaviro	21 años	Comunero, afiliado a DEVIDA, técnico de Kemito Ene	2 cuadras	C.N.Boca Anapate	30 de agosto de 2021
Comunero 7	Atalaya	50 años	Comunero, no participa en ningún programa productivo	1 cuadra	C.N.Boca Anapate	28 de agosto de 2021
Comunero 8	Selva Verde	74 años	Fundador de la comunidad, afiliado a DEVIDA	2 cuadras	C.N.Boca Anapate	
Comunero 9	Atalaya	25 años	Comunero, afiliado a Kemito Ene	1 cuadra	C.N.Boca Anapate	1 de septiembre de 2021
Comunero 10	Boca Anapate	23 años	Comunero, afiliado a Kemito Ene	2 cuadras	C.N.Boca Anapate	7 de septiembre de 2021
Comunero 11	Boca Anapate	55 años	Ex jefe de la comunidad post retorno, afiliado a Kemito Ene y DEVIDA	2 cuadras	C.N.Boca Anapate	27 de agosto de 2021
Comunero 12	Boca Anapate	39 años	Comunero, afiliado a Kemito Ene y DEVIDA	2 cuadras	C.N.Boca Anapate	13 de septiembre de 2021
Comunero 13	Quempiri	56 años	Comunero, afiliado a DEVIDA	2 cuadras	C.N.Boca Anapate	9 de septiembre de 2021
Informante 14	-	-	Técnico DEVIDA	-	C.N.Boca Anapate	10 septiembre

¹¹⁵ Se obtuvo consentimiento de los padres.

						e de 2021
Comunera 15	Alto Tincabeni	48 años	Comunera, no participa en ningún programa productivo	3 cuadras	C.N.Boca Anapate	25 agosto de 2021
Informante 16	-	-	Gerente Kemito Ene	-	Oficinas de Kemito Ene, Satipo	Satipo, 27 de septiembre de 2021
Informante 17	-	-	Presidente Kemito Ene	-	Oficinas de Kemito Ene, Satipo	27 de septiembre de 2021
Comunero 18	Boca Anapate	60 años	Comunero, afiliado a Kemito Ene y DEVIDA	3 cuadras	C.N.Boca Anapate	Anapate, 5 de septiembre de 2021
Comunero 19	Cutivireni	25 años	Comunero, afiliado a DEVIDA	1 cuadra y media	C.N.Boca Anapate	20 de septiembre de 2021
Comunero 20	Boca Anapate	32 años	Jefe de la comunidad, afiliado a Kemito Ene y DEVIDA	2 cuadras	C.N.Boca Anapate	7 de septiembre de 2021
Comunero 21	Boca Anapate	43 años	Responsable Kemito Ene en la comunidad, Comunero, afiliado a Kemito Ene y DEVIDA	3 cuadras	C.N.Boca Anapate	7 de septiembre de 2021
Comunero 22	Boca Anapate	35 años	Comunero, afiliado a Kemito Ene y DEVIDA	2 cuadras	C.N.Boca Anapate	23 de septiembre de 2021
Comunero 23	Boca Tincabeni	50 años	Promotores de la repoblación, Comunero, afiliado a Kemito Ene y	1 cuadra y media	C.N.Boca Anapate	23 de septiembre de 2021

			DEVIDA			
Abuela 1	Boca Anapate	70 años	Pertenece a la familias fundadoras	-	C.N.Boca Anapate	1 de septiembre de 2021
Abuela 2	Boca Anapate	69 años	Pertenece a la familias fundadoras	-	C.N.Boca Anapate	1 de septiembre de 2021
Abuela 3	Quempiri	62 años	Se integró tras la repoblación	-	C.N.Boca Anapate	1 de septiembre de 2021

Fuente: Elaborado por la autora.

Nota: Las entrevistas a los comuneros e informantes fueron semi-estructuradas y grabadas en audio, se tuvo autorización para la realización de éstas, en el caso de las abuelas, fueron conversaciones a profundidad, no fueron grabadas debido a la intimidad de las conversaciones.