


Entre la miel y la misión

Desarrollo, cosmologías indígenas y fe práctica entre los awajún y wampis

Valerio Di Fonzo

 <https://orcid.org/0000-0001-8289-4340>

University of New Mexico, Estados Unidos
difonzov@unm.edu

RESUMEN

Este artículo etnográfico examina cómo un proyecto de apicultura promovido por la ONG jesuita SAIPE en comunidades Awajún y Wampis de la Amazonía peruana se convierte en un campo de negociación entre cosmologías indígenas, estructuras de parentesco, expectativas de sostenibilidad y lógicas institucionales de desarrollo y la praxis misionera jesuita. A través de una narrativa situada que recorre los pueblos de Ideal y Soledad, se analizan tensiones cotidianas relacionadas con el género, el trabajo, el mercado y la organización colectiva. Lejos de ser un simple emprendimiento productivo, la apicultura se revela como un espacio moral y político donde confluyen la tradición de trabajo jesuita, las aspiraciones locales y los dilemas que surgen al traducir sistemas comunales en formatos legibles para donantes y estados. El texto propone entender estas iniciativas no como éxitos o fracasos, sino como formas inestables y creativas de ensamblaje entre mundos.

Palabras clave: Amazonía peruana, Apicultura, Desarrollo sostenible, Misiones jesuitas, Awajún, Wampis.



Between Honey and Mission Development, Indigenous Cosmologies, and Practical Faith among the Awajún and Wampis

ABSTRACT

This ethnographic article explores how a beekeeping project promoted by the Jesuit NGO SAIPE in Awajún and Wampis communities of the Peruvian Amazon becomes a site of negotiation between indigenous cosmologies, kinship structures, sustainability expectations, and institutional logics of development and Jesuit missionary practice. Through a situated narrative across the villages of Ideal and Soledad, the article examines daily tensions involving gender, labor, markets, and collective organization. Far from being a mere productive initiative, beekeeping emerges as a moral and political field where the Jesuit work tradition, local aspirations, and the dilemmas of translating communal systems into donor-friendly formats intersect. The article suggests understanding such projects not as failures or successes, but as unstable and creative forms of world-making.

Keywords: *Peruvian Amazon, Beekeeping, Sustainable development, Jesuit missions, Awajún, Wampis.*

INTRODUCCIÓN

Son aproximadamente las seis y media de la mañana cuando escucho por primera vez mi nombre resonar en la quietud del amanecer: «¡Valerio! ¡Valerio!». A pesar de ser temprano, ya estoy medio despierto, tendido en mi cama en la habitación del piso de arriba de la residencia del Servicio Agropecuario para la Investigación y Promoción Económica (SAIPE). La voz vuelve a sonar, clara, insistente, pero sin impaciencia. Afuera, el aire es húmedo con la serenidad propia de las mañanas tropicales y, a través de la ventana abierta, cubierta por un mosquitero, percibo una brisa suave y cálida. En estos primeros momentos, reflexiono sobre cómo habría respondido si estuviera en un entorno urbano: esperaría que tocaran a la puerta o recibir una llamada telefónica. Aquí, es común simplemente pararse en afuera y gritar el nombre de alguien, sin las restricciones de la arquitectura cerrada ni de las normas de privacidad que moldean a muchas ciudades.

Me incorporo y camino hacia la ventana. Abajo veo a Mariano, mirando hacia arriba. «¡Buenos días, Valerio! ¿Ya vamos?», me dice. Su voz se escucha con facilidad a través del jardín despejado que separa la casa del resto del recinto de SAIPE. Ayer acordamos partir esta mañana hacia la comunidad Awajún de Ideal, uno de los sitios donde SAIPE ha introducido un proyecto de apicultura. La misión de esta iniciativa es fomentar una opción de desarrollo sostenible para las familias locales, permitiéndoles generar ingresos con la miel al tiempo que minimizan el impacto ambiental. Aunque he pasado unas dos semanas en SAIPE, familiarizándome con su estructura organizativa, leyendo documentos oficiales sobre sus múltiples proyectos y conociendo los amplios contextos ecológicos y sociales de la región, me di cuenta de que para ver realmente cómo opera SAIPE necesitaba observación directa sobre el terreno. Este proyecto de apicultura, en particular, ha despertado mi curiosidad. La sinergia entre el conocimiento local y las técnicas modernas es un sello distintivo del enfoque de SAIPE, según lo que

he podido percibir, pero lo que se despliega en la práctica cotidiana es un espacio de encuentro y negociación donde las lógicas globales de los donantes, marcadas por la rendición de cuentas burocrática, métricas impulsadas por el mercado y una sostenibilidad performativa, chocan (o trastocan) con la vida indígena arraigada en el trabajo de parentesco, la reciprocidad ecológica y la autonomía comunitaria. Este enfoque está imbuido de una ética jesuita que, si bien tiene raíces en la teología de la liberación, se manifiesta hoy principalmente en un compromiso práctico con el desarrollo basado en la comunidad y el respeto por la cultura local.

EL PROYECTO DE APICULTURA

La iniciativa de apicultura comenzó formalmente en 2020 y entró en una segunda fase en 2021, con el apoyo de organizaciones jesuitas como Alboan y Entreculturas, y con financiamiento del Gobierno de Navarra. Este proyecto se implementa en nueve comunidades indígenas de la provincia de Condorcanqui, involucrando a participantes tanto awajún como wampis. En 2021, el proyecto incorporó a 45 jóvenes, de los cuales aproximadamente una tercera parte eran mujeres, y les proporcionaron capacitación, equipos de protección e infraestructura básica para establecer y mantener sus apiarios. Se creó un sitio de demostración en Pampa Hermosa, un terreno de propiedad del SAIPE ubicado al otro lado del río Marañón, que sirve como centro técnico y pedagógico para la extracción y procesamiento de miel. En total, se distribuyeron 92 colmenas, y los y las participantes recibieron apoyo en la construcción de colmenas, la renovación de la cera y en técnicas básicas de comercialización.

Aunque el presupuesto total ascendió a PEN¹ 134 609,33, esto no convierte al proyecto en un emprendimiento de altos ingresos; su verdadero impacto está en otro ámbito. Busca cultivar el autoempleo a pequeña escala, replantear el cuidado ecológico como algo económicamente viable y crear puntos de entrada para que los jóvenes accedan a medios de vida sostenibles que armonicen con las normas culturales y la conservación del bosque. La iniciativa existe tanto en el plano de la infraestructura simbólica como en el de la producción material, ofreciendo alternativas modestas pero significativas a las economías extractivas e ilícitas.

El proyecto de apicultura forma parte de un conjunto más amplio de iniciativas promovidas por SAIPE, una ONG de afiliación jesuita que lleva décadas activa en la provincia de Condorcanqui. Si bien opera con herramientas y formatos

¹ Se utiliza la denominación oficial de moneda «PEN» para designar soles peruanos.

modernos, la labor de SAIPE se nutre de una historia más larga de presencia católica en la región, moldeada por modelos cambiantes de misión, teología de la liberación y desarrollo sostenible. Proyectos como la crianza de gallinas, la producción de harina de plátano, la soberanía alimentaria, formación de líderes y acompañamiento a organizaciones indígenas están enmarcados en objetivos de autonomía y gestión ambiental, pero se desarrollan en un contexto marcado por la precariedad ecológica, la infraestructura limitada y la creciente presencia de economías extractivistas e ilícitas. Las comunidades Awajún y Wampis donde SAIPE opera se encuentran a lo largo de los ríos Marañón, Nieva y Santiago, territorios con largas historias de resistencia y negociación tanto con el Estado como con actores externos (Works, 1984). La apicultura, entonces, no se inicia como una estrategia de desarrollo neutral, sino como una nueva etapa en la larga trayectoria de encuentros entre los hogares indígenas y las visiones de desarrollo encabezadas por jesuitas.

En lo que sigue, me enfoco en el desarrollo de esta iniciativa en dos comunidades específicas, una Awajún y otra Wampis, como una manera de trazar cómo la apicultura se negocia en la vida cotidiana del hogar. Estas viñetas etnográficas no pretenden ofrecer generalizaciones, sino más bien ilustrar cómo los proyectos de desarrollo se enredan con los modos de subsistencia, las cosmologías indígenas y las nociones cambiantes de sostenibilidad.

El uso de dos comunidades no busca un contraste comparativo exhaustivo, sino demostrar la recurrencia de los desafíos que surgen cuando un modelo de desarrollo único interactúa con las sólidas lógicas sociales indígenas.

EL ESPACIO LIMINAL DE SAIPE: INFRAESTRUCTURA E IDEOLOGÍA

La casa de SAIPE se encuentra justo enfrente de sus oficinas administrativas, separada por un jardín. La casa es de dos pisos, con una planta baja muy concurrida. Las ventanas tienen malla en lugar de vidrio, lo que permite que los sonidos y la brisa del día fluyan libremente. Hay una cocina, tres dormitorios y un pequeño terreno atrás que a la vez sirve de huerto y área de lavado. En esta planta baja también se encuentran dos aseos y dos duchas, uno para hombres y otro para mujeres, designados en parte para respetar las necesidades personales del personal rotativo de la ONG que no son de esta región. El suministro de agua se recoge de la lluvia y se almacena en una cisterna, lo que significa que la vida en la casa depende de la presencia o ausencia de precipitaciones recientes. Algunas

semanas puede no llover, dejando a la casa temporalmente sin agua para el aseo y la cocina. Aunque por lo general son breves, estos intervalos sin agua pueden complicar las tareas cotidianas. El servicio eléctrico es igualmente poco fiable; uno aprende a esperar cortes de luz a cualquier hora. Los residentes hablan con una mezcla de resignación y leve humor sobre las promesas de las autoridades gubernamentales de remediar el problema, pero aquí, en una región remota, predominantemente indígena y a menudo opacada por preocupaciones más urbanas, el cumplimiento no ha llegado. La misma imprevisibilidad que afecta el acceso a internet, con conexiones que van y vienen, ofrece una oportunidad única de redescubrir el valor de la desconexión, fomentando la creatividad, la colaboración y un enfoque más consciente del tiempo, lejos de la conectividad constante a la que muchos estamos acostumbrados. Si bien en ocasiones puede ser frustrante y entorpecer ciertas actividades laborales, también fomenta la adaptabilidad, el ingenio y una apreciación más profunda por los momentos de concentración intensa y la conexión humana significativa. Para muchos residentes locales, este servicio intermitente es simplemente parte de la vida diaria, una realidad que exige adaptación e inspira nuevas formas de trabajar, conectarse y prosperar, incluso cuando el mundo digital guarda silencio.

LA HISTORIA DE MARIANO: UN PUENTE ENTRE MUNDOS

La propia casa está destinada a alojar al personal de SAIPE proveniente de otros lugares: ingenieros agroforestales, personal administrativo o técnicos de radio, personas con habilidades no fácilmente disponibles en la población local pero cuya participación es crucial para implementar los proyectos de la ONG. Al ofrecer alojamiento gratuito, SAIPE compensa significativamente el costo de vida que de otro modo podría desanimar a profesionales de reubicarse en un área tan remota como esta. El arreglo es práctico: un alquiler típico aquí puede consumir aproximadamente el 15 % del salario mensual de un miembro del personal, por lo que el hospedaje gratuito es un beneficio considerable. En la actualidad, solo otras dos personas ocupan la casa conmigo: Eduardo, el director, que es de la región de Cajamarca, pero tiene base en Lima, y Edgar, el coordinador de radio, quien es de Piura. Ambos van y vienen según las exigencias de su trabajo.

La casa de SAIPE es el epítome de la liminalidad de la ONG. Sus ventanas de malla zumban con las brisas amazónicas, pero los baños separados por género y las cisternas señalan un orden importado. La escasez de lluvia y las luces parpadeantes reflejan el abandono del Estado, obligando al personal a adoptar ritmos

de adaptación similares a los de las familias awajún. Para Eduardo y Edgar, que rotan desde Lima y Piura, la casa es un beneficio pragmático; para Mariano, es un punto de apoyo entre mundos. Aquí, la retórica jesuita de la sostenibilidad choca con la dependencia de la ONG en foráneos.

Mariano, en efecto, es una historia distinta. Es awajún, de unos cincuenta y cinco años, y trabaja como técnico en el proyecto de apicultura. Es de Santa Rosa de Pagkintza, una comunidad Awajún no muy distante de aquí, y ha estado vinculado a SAIPE desde sus inicios. Su participación con SAIPE se ve a través de la lente del desarrollo comunitario más que de la misión religiosa. Reconoce que SAIPE es una organización jesuita y que recibió capacitación de un jesuita. Sin embargo, no ve su trabajo como inherentemente ligado al catolicismo. Para Mariano, el objetivo principal es elevar a su comunidad mediante medios prácticos, y su identificación con SAIPE tiene más que ver con metas compartidas de mejora económica y social que con alineamiento religioso.

A veces comenta que, gracias a SAIPE, logró terminar la escuela secundaria y recibir formación en agroforestería, un camino que, en sus palabras, cambió el curso de su vida. En 2005 fue contratado como promotor, y para 2007 se convirtió en técnico de proyectos. En una ocasión explicó:

Como promotor trabajé en mi comunidad para construir piscigranjas, y luego crianza de gallinas y ahuaje. Luego, el SAIPE me contrató como técnico. Comencé en 2007, en abril, como técnico de criaderos de peces y enseñamos a las familias cómo construir piscigranjas y también la apicultura (comunicación personal, 25 de octubre de 2022).

Este comentario subraya cómo se dio su progresión de promotor a técnico de tiempo completo. Se siente profundamente orgulloso de esta trayectoria. También produce miel de manera privada, extendiendo el conocimiento obtenido de los proyectos de SAIPE al sustento de su propio hogar. Con los años, se ha vuelto hábil no solo en la implementación de proyectos de la ONG, sino también en compaginar las expectativas locales: comprende la cosmovisión awajún al mismo tiempo que cumple con los requisitos administrativos de un programa financiado externamente.

LA COMUNIDAD DE IDEAL: DESAFÍOS Y NEGOCIACIONES

Mariano llegó puntualmente esta mañana, esperando fuera de la casa, escudriñando las ventanas hasta que me asomé. Por su postura tranquila, intuyo que

probablemente ya lleva despierto unas horas, ocupado con quehaceres o recados cortos. Para los awajún, me dijo una vez, el día simplemente se divide entre día y noche: una reflexión sutil que podría implicar que el «día» comienza tan pronto como el sol asoma en el cielo, o incluso antes, ya que tareas como dar de comer a las gallinas o revisar el ganado menor pueden iniciarse al amanecer. Tal perspectiva resuena con muchos contextos rurales, pero contrasta con los horarios más segmentados de muchos pobladores urbanos.

Bostezando, le pido que espere un momento mientras me preparo. Me visto rápidamente, me pongo unos pantalones cortos, una camiseta cómoda de manga corta y zapatillas resistentes, consciente de que la humedad del día se intensificará rápidamente. A estas alturas, el sol se eleva más, iluminando el patio con una luz brillante, casi dorada. Bajo las escaleras, caliento agua en una olla de acero, uno de mis rituales diarios, y luego preparo una taza de café instantáneo comprado por un sol en una pequeña tienda. Mariano espera afuera en el jardín, apoyado casualmente contra un poste de madera. A pesar de la hora temprana, está completamente alerta, con botas de jebe, pantalón vaquero y un polo gris con el logo verde de SAIPE.

Caminamos unos pasos hasta el embarcadero de SAIPE en el río Nieva. Allí están amarrados una lancha y un peque peque: una canoa motorizada ampliamente usada por los habitantes locales. El terreno de esta región está definido por los ríos; las vías fluviales son los principales corredores de viaje. El Nieva desemboca en el Marañón, formando una red de vías fluviales que conectan a las comunidades Awajún y Wampis, las cuales de otro modo serían inaccesibles por carretera. Mariano comienza a cargar materiales en el peque peque: marcos para colmenas, láminas de cera (costosas de reponer, así que SAIPE asume ese costo) y un cartel enrollado con logotipos. Sospecho que usaremos este cartel para documentar nuestra visita en fotografías, una práctica común en el trabajo de las ONG para mostrar a los donantes que las visitas de campo y las capacitaciones efectivamente ocurren.

Subimos al peque peque; él toma el timón y yo me siento al frente. El motor arranca con un rugido mecánico. Tan pronto nos alejamos del muelle, siento el viento contra mi rostro, lo que ayuda a contrarrestar el calor que irradia del río. El viaje a Ideal dura unos cuarenta minutos; el trayecto de regreso, navegando río arriba contra la corriente, puede durar casi el doble. La conversación se ve limitada por el ruido del motor, pero Mariano ocasionalmente señala puntos de referencia o sutiles variaciones en la corriente del río que son invisibles para mí. La capacidad de una persona local experimentada para «leer» la superficie

del agua es sorprendente; cada remolino o cambio de color señala un cambio de profundidad o un obstáculo bajo el agua. Reflexiono sobre cómo, para muchos habitantes locales, navegar estos ríos es una segunda naturaleza, aprendida temprano en la vida mediante la observación directa y la necesidad: es un conocimiento ecológico profundamente arraigado en las prácticas culturales de vivir cerca de un importante afluente amazónico. La sinergia entre entorno y habilidad que transforma un curso de agua aparentemente uniforme en un mapa rico en texturas de pasos seguros y peligros ocultos.

Al cabo de unos cuarenta minutos, Mariano nos conduce hacia una estrecha franja de arena. «¡Valerio, hemos llegado, esto es Ideal!», anuncia. Mi primer vistazo es una orilla angosta y arenosa donde otros tres peques peques están varados. Recuerdo haber sentido una pequeña punzada de decepción; con un nombre como «Ideal», había imaginado un asentamiento pintoresco o al menos una disposición visible de casas a la orilla del agua, pero solo vemos este tramo abierto de arena.

Desembarcamos con cuidado, procurando no hundirnos en la arena mojada. Cerca, unos niños juegan, indiferentes al lodo. La indiferencia de los niños ante esa sensación de hundirse me lleva a reflexionar sobre cómo me aferro a la cautela propia de alguien criado en la ciudad, mientras que su pisada segura en un entorno así ha sido cultivada desde la infancia. Es uno de esos pequeños detalles que subrayan cómo la relación de uno con el terreno está fundamentalmente moldeada por la familiaridad diaria.

Echamos a andar por un sendero angosto, cruzando campos con ganado pastando. De vez en cuando aparecen casas de madera, espaciadas unos cincuenta metros entre sí. Mariano señala una, diciendo que pertenece al padre de Freslinda. Finalmente, llegamos a un arroyo poco profundo con un solo tronco a modo de puente. Equilibrándome con cuidado, lo cruzo, notando cómo los niños y adultos locales parecen poder cruzarlo sin pensarlo dos veces. Al otro lado, veo más casas agrupadas, presumiblemente el corazón de la comunidad. Mariano indica que la casa de Freslinda es la primera a la derecha. Chilla su nombre y anuncia nuestra llegada en awajún, unas pocas sílabas cortas que hacen eco. Momentos después, ella aparece en la puerta. Intercambia con ella unas palabras en awajún, luego cambia al castellano para presentarme y explicar que estoy realizando investigación antropológica sobre los proyectos de SAIPE.

Dentro de su casa, Freslinda nos invita a sentarnos en bancos de madera simples alrededor de una mesa rectangular. Es un diseño interior awajún típico para una casa pequeña: la habitación principal funciona a la vez como cocina

y sala, con troncos alimentando un fuego que calienta una olla de acero con agua hirviendo, y pequeñas superficies de madera donde se almacenan frascos de miel y mermelada. Otra mujer, presentada como la tía de Freslinda, llega al poco rato, saludándome con un leve asentimiento y ojos atentos. Me pregunto si debería empezar con preguntas directas sobre el proyecto o quedarme callado, dejándolas a ellas llevar la conversación. Opto primero por una postura más observadora. Freslinda, mientras tanto, nos ofrece un vaso de jugo de cocona, una fruta típica de la región, y luego comienza a preparar un desayuno de arroz, huevos fritos y lentejas.

Mariano señala que antes solía ser común ofrecer comida a todos los visitantes, pero que esa práctica ahora es menos frecuente debido a presiones ambientales: menos peces en los ríos y caza más escasa por el incremento de la presencia humana en la zona: «Antes era normal ofrecer de comer cuando alguien visitaba una comunidad, y ahora, en cambio, sucede cada vez más raramente», comenta.

LOS CAMBIOS EN LA HOSPITALIDAD

La hospitalidad fue en otro tiempo un pacto moral que aseguraba la supervivencia comunitaria mediante la abundancia compartida. Las economías extractivistas han fracturado esto, creando escasez que transforma la reciprocidad en un acto transaccional (Tsing, 2015b). La hospitalidad awajún se estructuraba tradicionalmente a través de códigos espaciales, morales y relacionales que organizaban el hogar y regían la ética de recibir a otros. En una *jibaría* típica, los visitantes entrarían por el *tagkámás wáiti*, la «puerta de los invitados» designada, y se sentarían en el lado masculino de la casa, donde se ofrecían comida y masato como signos esperados de respeto y reconocimiento. Estos actos no eran gestos casuales, sino formas de obligación social que reforzaban alianzas y representaban una economía moral en la que la generosidad era tanto performativa como esperada. Rehusar brindar hospitalidad podía señalar conflicto; ofrecerla, incluso en épocas de escasez, reafirmaba la pertenencia comunitaria. Como documentaron Brown (1984) y Guallart (1990) en sus históricas etnografías, durante el trabajo de campo la hospitalidad se extendía como cuestión de principio más que de transacción. En este contexto, la reflexión de Mariano, que tales gestos ahora son cada vez más raros, indica algo más que un ajuste económico; señala la erosión de un sistema donde la reciprocidad estaba arraigada en la abundancia, y donde compartir se regía por la ética, no por la escasez ni el lucro. La hospitalidad, antes vehículo de continuidad moral, revela ahora las silenciosas fracturas introducidas por el

deterioro ecológico y las presiones mercantilizadoras. El lamentar de Mariano es una defensa de este orden moral contra los cercamientos neoliberales (Scott, 2009).

Este cambio en la ética de la hospitalidad no es solo un telón de fondo cultural, sino una condición fundamental que el proyecto de apicultura debe navegar. La miel, como producto potencialmente comercial, entra en esta economía moral ya tensionada entre la reciprocidad y la escasez.

Mariano también plantea la hipótesis de que nos estaban sirviendo en parte por la visión positiva que la comunidad tiene de SAIPE y del proyecto apícola en curso, sugiriendo un sentido de reciprocidad o gratitud. Este cambio en las normas de hospitalidad resuena con consideraciones sobre cómo el compartir comunitario decae cuando los recursos se vuelven escasos o más mercantilizados.

MIEL, PARENTESCO Y MERCADO

Después de terminar el desayuno, le pregunto a Freslinda sobre su participación en la iniciativa de apicultura. Ella me explica que comenzó hace aproximadamente año y medio y está programada para durar dos años en total, a menos que surjan nuevos fondos. Se siente contenta en general, agradecida con SAIPE, pero también reconoce los desafíos: «A veces las abejas están nerviosas y pican, y no siempre es fácil vender la miel», señala.

De los tres jóvenes participantes awajún, ella es quien invierte más tiempo, viendo el potencial de ganar dinero para las necesidades de sus hijos. También menciona que no vende toda su miel de una vez, afirmando: «Algunas reservas las guardo, porque si lo vendiera todo, el ingreso lo gastaría rápidamente» (Freslinda, comunicación personal, 10 de octubre de 2022). Para ella, la miel no vendida es como una cuenta de ahorros en miniatura. Al reservar miel, Freslinda rechaza las exigencias neoliberales de productividad constante. Su acopio prioriza la suficiencia sobre el crecimiento, un desafío directo a los imperativos capitalistas (Hickel, 2017). La reserva de miel encarna una economía relacional donde la riqueza está vinculada al parentesco y a las necesidades futuras, no a métricas de mercado (Escobar, 2018). Esto no es pasividad, sino desafío táctico: el acto silencioso de Freslinda preserva la autonomía y afirma su agencia al decidir cuándo y cuánto vender al mercado (Scott, 1985).

Siento curiosidad por cómo su familia percibe esta participación, así que pregunto si la apoyan. Ella duda, mirando a su tía, quien frunce el ceño y dice: «No me gusta este proyecto. Las abejas asustan a la comunidad» (Dalia, comunicación personal, 10 de octubre de 2022). Freslinda me cuenta que a su tía no le agrada

el proyecto porque requiere tiempo fuera de las tareas domésticas y del trabajo en la chacra. De hecho, parte del proyecto implica participar en algunos talleres fuera de la comunidad, lo que suscita celos entre los hombres. La tía también se siente dividida porque ya estaba involucrada con su sobrina en un proyecto de elaboración de mermeladas y licores usando ingredientes como suri, cocona y hormigas, y la apicultura le quita tiempo a ese otro proyecto compartido. La tía me dice que antes solo se dedicaba al cultivo de plátano, pero con la llegada de estos proyectos a la comunidad, decidió dedicar parte de su tiempo a estas otras actividades. La participación de Freslinda en la apicultura desencadena una negociación moral sobre los roles de género (Zigon, 2007), equilibrando nuevas oportunidades con responsabilidades tradicionales. El énfasis de SAIPE en el empoderamiento refleja una ética de igualdad de inspiración cristiana (Bialecki, 2012, 2017), pero corre el riesgo de chocar con las normas indígenas. Este cambio introduce una ruptura moral, reconfigurando subjetividades de género y provocando resistencia (Robbins, 2013). A pesar de la desaprobación de su tía, ella piensa continuar. Su decisión resalta las silenciosas negociaciones sobre género, trabajo y autoridad que los proyectos de desarrollo pueden detonar en la vida doméstica. Más que un conflicto explícito, lo que surge son sutiles recalibraciones de la responsabilidad y la aspiración.

LA MIEL EN EL MERCADO: ILEGIBILIDAD Y RESISTENCIA INDÍGENA

Para comprender mejor las oportunidades y obstáculos para vender miel, decidimos realizar un análisis de mercado en Jaén junto con Gladys, la coordinadora del proyecto, y Edgar, el coordinador de radio. Durante esta visita, observamos que la competencia con productores a gran escala es particularmente intensa. De hecho, el precio de la miel en las tiendas de Jaén es aproximadamente la mitad del precio de la miel producida por Freslinda. A esto se suman los costos adicionales de transporte y requisitos administrativos, como el registro sanitario y el Registro Único de Contribuyente (RUC) de la Superintendencia Nacional de Aduanas y de Administración Tributaria (SUNAT) para cada producto, trámites que aún no se han gestionado en ninguna comunidad. Además, representantes de la Cámara de Comercio de Jaén nos explicaron que muchas tiendas requieren un suministro constante para justificar los costos operativos, lo que representa otro obstáculo para pequeños productores como Freslinda. Estos obstáculos hacen eco de temas más amplios, por ejemplo, cómo los productores indígenas navegan mercados

externos que exigen papeleo formal, suministro consistente y a menudo precios bajos, creando un desajuste formidable con las realidades locales.

Los productores a gran escala obtienen ganancias al borrar la diferencia indígena, homogeneizando la miel en una mercancía genérica. El producto artesanal de Freslinda se vuelve ilegible en este sistema (Tsing, 2015a). Los requisitos de SUNAT, registros sanitarios, permisos, RUC, son aros burocráticos diseñados para corporaciones. Excluyen a los pequeños productores, privilegiando la escalabilidad sobre la sostenibilidad (Mosse, 2005). Estas normas reflejan una obsesión estatal (y de mercado) por la «legibilidad», forzando a las complejas economías indígenas a encajar en cajas estandarizadas. El *metis* (conocimiento local adaptativo) de Freslinda queda invisibilizado (Scott, 2020).

Más tarde, la conversación con Freslinda toma un giro más personal. Es ella quien me pregunta sobre mis propios intereses, a lo que respondo brevemente que mi enfoque son las actividades de la Iglesia católica. Aprovecho para preguntarle si sabía que SAIPE forma parte de la Iglesia. Ella asiente y comenta que es bien sabido que SAIPE pertenece a los jesuitas y que han estado trabajando en el territorio durante muchos años. Luego, con algo de curiosidad, pregunta si tengo hijos. Cuando le explico que solo tengo dos perritos, pone cara de desconcierto y pregunta: «¿A quién dejarás tu herencia si no tienes descendencia?» (comunicación personal, 10 de octubre de 2022. Hasta ese momento, no le había dado muchas vueltas o no me había planteado esa pregunta, mi herencia es modesta, pero lo que me impactó no fue la pregunta en sí, sino la suposición que conllevaba: que se espera que la propiedad y los bienes materiales pasen a los descendientes de uno.

Me quedé desconcertado. En muchas sociedades indígenas amazónicas la herencia, en el sentido formal y legalista, no se enfatiza tradicionalmente. Los derechos a la tierra, las chacras y los recursos productivos tienden a estar arraigados en el uso, el arraigo en las relaciones y los acuerdos colectivos, más que en la propiedad individual o la sucesión. La pregunta de Freslinda pareció reflejar un cambio: la influencia sigilosa de instituciones externas, Estado, Iglesia y ONG, que en creciente medida encuadran activos como la tierra, el ganado o las colmenas como bienes individualizados y heredables. Su comentario, por tanto, señala no solo una preocupación personal por el legado, sino también una forma incipiente de pensar la propiedad, moldeada por la convergencia de las lógicas de parentesco y desarrollo. Mi condición de no tener hijos, entonces, no se registra simplemente como una anomalía, sino como una ruptura en un horizonte en formación de transmisión intergeneracional.

La pregunta de Freslinda revela así cómo los proyectos de desarrollo, al introducir bienes capitalizables como las colmenas, pueden inadvertidamente catalizar un cambio profundo en las concepciones indígenas de la propiedad, uno de los «ensamblajes» más sutiles e importantes entre mundos. La conversación continúa unos minutos más, tiempo suficiente para hablar sobre la duración de mi estadía en el territorio, mis orígenes y el significado de mis tatuajes.

Pronto, Freslinda y Mariano se preparan para revisar las colmenas. Llevan trajes protectores: chaquetas gruesas, sombreros con malla, guantes y botas que los protegen de las picaduras. Como yo no tengo equipo similar, me mantengo a una distancia segura. Regresamos afuera, cruzando de nuevo el mismo tronco sobre el arroyo. En el camino, Freslinda, descalza, de pronto nota una serpiente oculta entre la vegetación. Mariano la mata al instante con un palo de madera; ninguno de los dos parece demasiado sobresaltado. Continúan hasta que llegamos al apiario. Me quedo a unos veinte metros de distancia mientras ellos reemplazan la cera en los cuadros y se aseguran de que las colmenas estén funcionando.

Figura 1. *Serpiente*



ABEJAS, PÁNICO Y DESCONFIANZA: NAVEGANDO ANSIEDADES CULTURALES

De repente, se acerca una abeja, luego otra, y otra más, y después muchas abejas. Preso del pánico, empiezo a correr hacia el centro del pueblo, con la esperanza de ser más rápido que ellas y dejarlas atrás. Una vez de niño me picó una abeja y sé lo doloroso que es. Tras correr unos cuantos cientos de metros y estando seguro de que ya no hay abejas a mi alrededor, me detengo, pero me doy cuenta de que es demasiado tarde: ya me ha picado una en el brazo, aunque por fortuna no duele tanto como recordaba. Decido no volver al mismo lugar de antes para evitar encontrarme de nuevo con las abejas, y me quedo en una zona no muy lejana para poder encontrarme a Mariano y Freslinda cuando terminen. Un par de horas más tarde, los veo venir caminando y les hago señas para indicarles mi presencia. Ambos habían aprovechado para visitar también los apiarios de Rosaide y Honorio en su ausencia. Parece que estos dos participantes no dedican suficiente tiempo a esta actividad, y es Mariano quien se encarga de todo.

De vuelta en el pueblo, notamos que varias personas con niños estaban conversando algo en awajún. Freslinda y Mariano se acercan para entender de qué hablan y, para su gran sorpresa, estaban hablando de mí. Los niños del pueblo, al verme correr a toda prisa y sin saber quién era, se asustaron y corrieron hacia sus padres gritando: «¡Hay un gringo corriendo!». Más tarde, Mariano me explica que algunos pobladores sospechan que los forasteros podrían entrar a secuestrar niños: «La gente del pueblo cree que los blancos entran en las comunidades para secuestrar niños y llevarlos a otros países» (comunicación personal, 10 de octubre de 2022). Mariano me asegura que no es solo una creencia, sino un hecho real, ya que recuerda que hace algunos años unos blancos llegaron en avión para raptar niños. Aunque la evidencia oficial es escasa, el fenómeno más amplio de la desconfianza hacia los foráneos resuena con la explotación histórica, ya sea de caucheros o madereros inescrupulosos, así que mi huida inadvertidamente desencadenó viejos temores. Esto subraya cómo incluso actos pequeños y personales pueden interpretarse a través del rumor local o la memoria. Además, la trata de personas, especialmente de menores, es un problema muy serio en el Perú y, últimamente, también en este territorio, principalmente debido al aumento de la minería ilegal de oro y al auge del narcotráfico. Todo ello ejemplifica la violencia estructural perpetuada por el capitalismo global (Scheper-Hughes, 2023).

Antes de regresar a SAIPE, Freslinda y su tía nos invitan a visitar su producción de licor y mermelada. Nos dirigimos a una casa no muy lejos donde almacenan

su pequeña producción, que consiste en unas cuarenta botellas de vidrio y algunas conservas. Me invitan a probar el licor de suri, que contiene suris en su interior, y otro licor aromatizado con hormigas. Aunque tiene un olor fuerte y terroso, pruebo un sorbo. Es un momento que capta cómo los productos locales pueden adaptarse a nichos especializados; sin embargo, llevarlos a un mercado externo requeriría dinero, un suministro constante y registro oficial, parecido a la miel.

Figura 2. *Licores artesanales*



Hacia las tres de la tarde, decidimos que es hora de irnos. El viaje de regreso contra la corriente tomará más de noventa minutos. Antes de partir, Mariano me pide si puedo fotografiarlo a él y a Freslinda sosteniendo un cartel que identifica a SAIPE, Alboan y el Gobierno de Navarra, las principales fuentes de financiamiento del proyecto.

Un patrón llamativo es la frecuencia con que se toman este tipo de fotografías oficiales con banderolas, mostrando a los participantes sosteniendo panales o extrayendo miel. Estas imágenes son estándar para la rendición de cuentas de la ONG: los donantes requieren evidencia de que los fondos se gastan en actividades reales, así que el personal recopila fotos, recibos y breves informes narrativos. Si bien dicha documentación se entiende desde un ángulo administrativo, puede sentirse performativa en el campo, un breve momento posado que no refleja las complejidades o posibles tensiones subyacentes. Para los participantes locales, puede ser un ritual divertido: «Sostenemos la banderola, recibimos cera gratis».

Otros podrían verlo como algo intrusivo o emblemático de un requisito muy alejado de las faenas diarias que enfrentan. Esto subraya el desajuste de prioridades: los donantes valoran la «prueba» tangible; la gente local valora soluciones reales, y es revelador cómo se entrecruzan estos imperativos.

Con Mariano y Freslinda posamos para un puñado de fotos, luego nos dirigimos de nuevo a la orilla, volvemos a subir al peque peque y comenzamos el trayecto río arriba. Estas fotos reducen la agencia awajún a «datos gobernables», priorizando métricas atractivas para los donantes por sobre el cambio sistémico (Li, 2007). Al igual que los mapas catastrales estatales, las fotos vuelven «legibles» para los foráneos los modos de vida indígenas, ocultando la «ilegibilidad» de las redes de parentesco y las economías relacionales (Scott, 2020).

Figura 3. *Freslinda y Mariano*



SOLEDAD

Al poco de mi llegada, Gladys me informó que pronto organizarían un taller en la comunidad Wampis de Soledad, a lo largo del río Santiago, a unas siete horas en bote, y me invitó a unirme. Esto ofrecía la oportunidad de observar cómo

la misma iniciativa apícola era recibida y reinterpretada en dos entornos indígenas distintos: la comunidad Awajún de Ideal y la comunidad Wampis de Soledad.

Este viaje requerirá unos cuantos días: viaje de ida, un día para el taller y el regreso. Si el trayecto a Ideal fue sencillo, el viaje a Soledad promete mayor complejidad: navegar el Marañón, luego el Santiago, posiblemente lidiar con lluvias repentinas. Acepto ir, ansioso por ver si las comunidades Wampis abordan el mismo proyecto de manera diferente a las Awajún. Observar la misma iniciativa en contextos culturales y lingüísticos distintos a menudo brinda valiosos matices comparativos.

Esta vez, además de Mariano, quien maneja el bote, el grupo incluye a Gladys y a Luis, un técnico de AVSI, una organización no lucrativa italiana que realiza proyectos de cooperación al desarrollo y ayuda humanitaria, y colabora con SAIPE en diversas actividades. Partimos una mañana, con el plan de detenernos a almorzar en La Poza y luego continuar hasta Villa Gonzalo, donde podremos dormir. Sin embargo, nos sorprende un aguacero torrencial que nos obliga a pasar de largo La Poza por completo. Seguimos adelante bajo la lluvia, llegando empapados a Villa Gonzalo. El *apu* comunal nos recibe y nos conduce a una casa comunal, esencialmente una estructura grande, de paredes abiertas y con techo, donde podemos extender nuestras pertenencias mojadas y colchones. La calidez de las familias locales contrasta con la frialdad húmeda. Nos sirven una cena simple de sopa de gallina y yuca sancochada.

Villa Gonzalo es un lugar que encarna la evolución de la *praxis* misionera jesuita en la región, un legado que es fundamental para entender la lógica institucional y la legitimidad de SAIPE hoy. Allí yace el cuerpo del padre Manuel García-Rendueles, un misionero jesuita español conocido como el padre Manolo. Llegó al Perú en la década de 1970 y solo regresó a España dos veces para visitar a su familia. Como él mismo escribió en una carta a un querido amigo, ambas veces que volvió a España tenía la intención de quedarse tres meses, pero a los veinte días no pudo resistir el impulso de regresar a las comunidades a lo largo del río Santiago. Aquí todos lo conocen: al hablar con varias personas, cada una tiene un recuerdo positivo de su labor misionera en esta zona. Fue el único jesuita que había aprendido tanto el idioma awajún como el wampis. En 1977 obtuvo un título en antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú con dos tesis: *Modos Primitivos de Producción: El Caso Jívaro-Aguaruna y Duikmun...* y *'En los Viejos Tiempos...' La Tradición Oral de los Aguarunas*. Sin embargo, en la región principalmente se le recuerda por construir piscigranjas y aulas de escuelas primarias y secundarias en varias comunidades, así como

una capilla aquí en Villa Gonzalo. He escuchado a menudo la historia de su enfermedad y muerte.

De pronto, en septiembre de 2006, empezó a sentirse mal y fue llevado al hospital de Jaén, donde pronto murió de un infarto. Las comunidades Wampis decidieron que debía ser enterrado en Villa Gonzalo, en su capilla, por lo que un grupo de ellos fue a Jaén a reclamar su cuerpo. Este gesto por sí solo atestigua la profunda relación que él había logrado establecer con estas comunidades. También refleja una historia compleja de actividad misionera y evolución teológica. La misión de la Iglesia se expandió más allá de la evangelización para abarcar educación, salud y desarrollo social, haciendo hincapié en los derechos indígenas y la gestión ambiental. El enfoque sincrético del padre Manolo muestra cómo el cristianismo puede reimaginarse en contextos locales, presentándose aquí como una fuerza dinámica y adaptable que integra la justicia social católica con los modos de vida indígenas (Bialecki, 2017).

Hacia las cuatro y media de la mañana siguiente, música tradicional a alto volumen resuena por toda Villa Gonzalo desde un altoparlante comunitario: una fiesta local por el aniversario de la escuela primaria. Gladys y Mariano explican que es costumbre: «Siempre comienzan con música temprano en la mañana cuando hay fiestas de este tipo» (comunicación personal, 16 de noviembre de 2022). Lo que inicialmente se siente brusco refleja una concepción distinta del tiempo, donde el ritmo del día lo marcan los eventos comunitarios más que horarios fijos. Si bien el cronograma del proyecto de SAIPE no es especialmente rígido, aún conlleva un marco implícito de ciclos de donantes e hitos medibles. La interacción de estas lógicas, temporalidades impulsadas por eventos en la comunidad y estructuras de rendición de cuentas a la distancia, ilustra los tipos de fricción que surgen cuando los marcos globales de desarrollo se cruzan con los modos de vida locales (Tsing, 2005).

Descansamos un poco más, luego sobre las seis o siete de la mañana volvemos a subir al bote, acompañados por Román, un técnico wampis de SAIPE que lleva un perrito que piensa intercambiar por dos gallinas, un ejemplo de trueque que sigue siendo común, especialmente tratándose de perros de caza. Este intercambio encarna una economía del don, donde el valor es relacional, no monetario. A diferencia de las transacciones capitalistas, el trueque sostiene los lazos sociales y la interdependencia ecológica (Graeber, 2011). Los perros son compañeros indispensables para la caza entre los awajún y los wampis, y me dicen que casi todas las familias deberían tener al menos uno. Los perros no son mascotas, sino copartícipes en la caza, lo que refleja una cosmovisión indígena donde humanos

y animales comparten agencia (Escobar, 2018; Kohn, 2013). Siempre los veo deambular libremente en las comunidades, pero cuando pregunto por qué todos lucen desnutridos, me dicen que no hay que alimentarlos demasiado, pues de lo contrario no serían buenos cazadores.

TALLER EN SOLEDAD: *IPÁAMAMU* VS. MODERNIDAD

En aproximadamente media hora nos dirigimos a la casa comunal para el taller, colocando afiches con el mismo texto que vi en Ideal: «Promoviendo emprendimientos apícolas sostenibles (económica, social, ambiental y culturalmente) entre la juventud del pueblo indígena Awajún y Wampis». Los mismos logotipos de ONG, SAIPE, Alboan, el Gobierno de Navarra, son visibles, subrayando el financiamiento externo. Finalmente llegan ocho varones y una mujer jóvenes, cada uno vinculado al proyecto de apicultura. Gladys les da la bienvenida, ofreciendo una breve sinopsis de la misión de SAIPE: «El SAIPE es una obra social jesuita que trabaja con las comunidades Awajún y Wampis en proyectos de desarrollo sostenible y escuela de líderes desde hace veinticinco años...». Ella presenta a Mariano, a Luis, a Román y a mí, permitiendo que cada uno explique su participación. Los participantes, algunos en wampis, otros en castellano, se presentan, hablando brevemente sobre su interés en la producción de miel.

Luis, quien a menudo dirige sesiones de capacitación, invita a los participantes a formar pequeños grupos y definir «asociación» y «empresa» con sus propias palabras. Tras algo de discusión en wampis, cada grupo comparte. Uno dice: «Una asociación es la formación de un grupo de personas para hacer un trabajo mejor en grupo». Otro la llama: «Una forma de grupo para trabajar más fácilmente con los amigos». Otro la ve como: «Un pequeño grupo de personas que hacen empresa de forma legal». Sobre el significado de una empresa, algunos dicen: «Una institución de producción, o que industrializa un determinado producto», mientras que otros la definen como: «Una familia que trabaja unida», o «un grupo de trabajo para generar dinero, y es gente que posee maquinaria» (taller en Soledad, 16 de noviembre de 2022).

Luis construye sobre estas ideas, aclarando que las asociaciones formales pueden ayudarlos a comercializar colectivamente la miel, posiblemente garantizando suministros consistentes a compradores en pueblos cercanos. Muchas tiendas prefieren tratar con un grupo formalizado en lugar de con productores individuales. Luego utiliza una analogía práctica: con los ojos vendados, le pide a cada participante que cruce una sala llena de sillas desordenadas. Como era dees-

perarse, chocan con obstáculos. Luis compara esas sillas con las trampas ocultas, costos de transporte, clima impredecible, precios de mercado variables, que un apicultor individual podría enfrentar. Una asociación, sugiere, es como alguien que los guía alrededor de las sillas, uniendo recursos y conocimientos. El grupo ríe, reconociendo la lógica del esfuerzo compartido. Este ejercicio refleja métodos participativos destinados a «empoderar» a los locales, pero corre el riesgo de reducir realidades complejas a metáforas cómodas para la ONG (Freire, 2000[1971]).

Sin embargo, cuando Luis detalla los pasos formales, inscripción legal, estatutos, reuniones programadas, directivos designados, el entusiasmo se desinfla. Nadie se ofrece voluntario para roles como presidente, secretario o tesorero, lo que obliga a Luis a designarlos. Algunos participantes conversan en wampis, aparentemente inquietos por el tiempo y la responsabilidad que esto podría conllevar. Más tarde, Gladys me comenta que SAIPE intentó algo similar en 2007, solo para que esas asociaciones se disolvieran rápidamente después de que los participantes perdieron motivación una vez entregados los materiales iniciales. La tradición local de la *minga* o *ipáamamu*, un intercambio de trabajo flexible e informal entre parientes y vecinos, no se traduce fácilmente en la estructura más rígida de una asociación oficial.

Entre los awajún, el trabajo cooperativo tradicionalmente se ha organizado a través del *ipáamamu*, un sistema de invitaciones recíprocas de trabajo arraigado en el parentesco y la convivencia. Cuando alguien necesita ayuda con una tarea importante, construir una casa, desbrozar una chacra o labrar una canoa, invita personalmente a parientes y vecinos, a menudo proveyendo masato y comida como forma de hospitalidad. Estas reuniones son tanto eventos sociales festivos como intercambios de trabajo, creando un sentido de obligación compartida que rara vez se formaliza más allá de los límites comunitarios ni se extiende más allá de la inmediatez de la tarea en cuestión (Brown, 1984).

Este modelo contrasta marcadamente con la lógica más burocrática de las asociaciones promovidas por la ONG, donde se espera que la participación persista en el tiempo, siga reglas definidas externamente y sirva a objetivos orientados al mercado. Eso puede explicar por qué incluso los participantes más motivados en el proyecto de apicultura tienen dificultades para trasladar el entusiasmo de la cooperación al estilo *ipáamamu* al trabajo más abstracto y orientado al futuro de construir una asociación. La cohesión social del masato compartido y las invitaciones basadas en el parentesco no se traduce fácilmente en formas institucionales duraderas. Como me dijo en una ocasión Eduardo, un líder awajún y excolaborador de SAIPE: «La gente no está segura de que valga la pena; no saben

Figura 4. Capacitación: Asociación

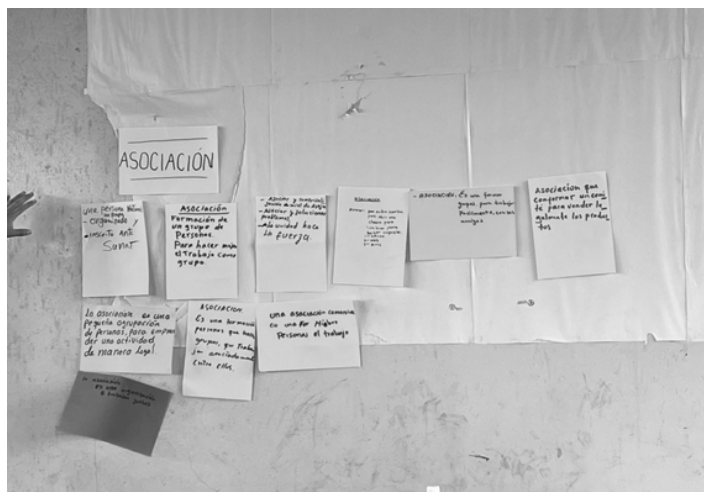


Figura 5. Capacitación: Analogía práctica

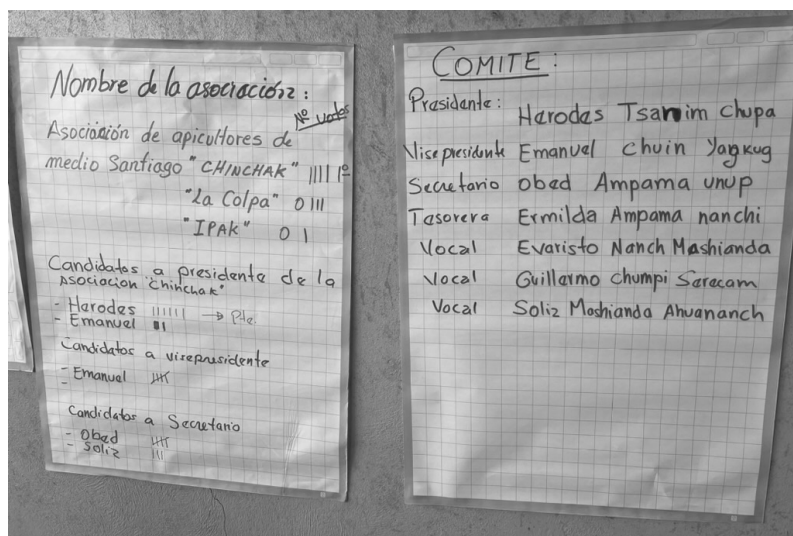


si realmente verán alguna ventaja, ni cuándo» (comunicación personal, 3 de abril de 2023). Su observación refleja no una resistencia al trabajo colectivo *per se*, sino escepticismo hacia un modelo de participación que carece de la inmediatez, la reciprocidad y el fundamento afectivo del *ipáamamu*.

LECCIONES DE SOLEDAD: CUANDO LA FORMALIZACIÓN FLAQUEA

El impulso de SAIPE por crear asociaciones legales refleja la simplificación estatal, imponiendo estructuras legibles sobre la *minga*, que representa una práctica cosmopolítica indígena donde el trabajo es inseparable de la reciprocidad ecológica y social (Scott, 2020; De la Cadena, 2015). La aversión a adoptar asociaciones formales puede reflejar una resistencia ética (Zigon, 2010), una defensa de la ética comunal de la *minga* frente a las lógicas mercantilizadas. Si bien la identidad jesuita de SAIPE permite flexibilidad, adaptación y reinterpretaciones (Bialecki, 2017), su énfasis en estructuras formales crea fricción (Tsing, 2005). Esta tensión introduce una ruptura moral (Robbins, 2013), como en el caso de Freslinda, forzando a los participantes a navegar nuevos dilemas éticos. Dicha tensión muestra cómo las formas organizativas introducidas externamente pueden chocar con, o no alinearse con, costumbres locales arraigadas.

Figura 6. Capacitación: Comité



Al terminar, algunos participantes se mantienen curiosos, mientras que otros quedan indecisos. El grupo concluye con roles asignados, aunque nadie está del todo seguro de si esos roles se mantendrán. Salimos de la casa comunal, recogemos nuestro equipo y eventualmente desandamos el camino en bote.

ENTRE SOLEDAD E IDEAL

Mientras viajamos de regreso, durmiendo de nuevo en Villa Gonzalo, recuerdo las diferencias y similitudes entre Soledad e Ideal. Ambas comunidades enfrentan mercados inciertos, muestran un interés parcial en la organización colectiva y batallan con costos de transporte y trámites administrativos. La diferencia podría radicar en la identidad cultural wampis singular o en el recuerdo del padre Manolo, que fomenta cierto grado de confianza en el trabajo liderado por jesuitas.

En la práctica diaria, la producción de miel en ambas comunidades puede enfrentarse a emprendimientos locales previos, como el licor de suri o la elaboración de mermeladas, y a los horarios domésticos. La participación de las mujeres puede provocar fricciones si las tareas del hogar se desatienden o si los hombres se ponen celosos de los nuevos emprendimientos que podrían otorgar a las mujeres mayor autonomía. Por su parte, desde la perspectiva de SAIPE, la formación de asociaciones parece esencial para una comercialización estable. Ese plan, sin embargo, depende de la aceptación por parte de los participantes locales, quienes bien pueden valorar normas comunitarias como la *minga* por encima del estatus legal formal.

Tanto en Ideal (Awajún) como en Soledad (Wampis), el proyecto se enfrenta a desafíos notablemente similares: escepticismo hacia las asociaciones formales, dificultades de mercado y la primacía de las obligaciones del parentesco. Esta similitud subraya la fortaleza de las lógicas locales frente al modelo de desarrollo importado.

A lo largo de estas visitas, en Ideal y Soledad, observé que las misiones jesuitas en la Amazonía, históricamente alineadas con imposiciones culturales eurocéntricas (Comaroff & Comaroff, 2008), ahora reflejan cambios ideológicos. Individuos como el padre Manolo demuestran cómo la teología de la liberación (Gutiérrez, 1971), que prioriza la agencia indígena y la justicia social, reconfigura el quehacer misionero.

La historia de la evangelización católica en la región revela estrategias en evolución (Shapiro, 1988): los esfuerzos más tempranos a menudo imponían una asimilación opresiva o paternalista, mientras que las iniciativas contemporáneas

enfatan cada vez más el empoderamiento comunitario (Espinoza Portocarrero & Iberico Ruiz, 2021). Al integrarse en los entornos de vida locales, dominando las lenguas indígenas y abogando por las prioridades de base, misioneros como Manolo median cómo las ONG vinculadas a los jesuitas, incluido SAIPE, son percibidas y puestas en práctica. Sus prácticas ilustran la tensión entre los legados institucionales y la *praxis* decolonial en contextos posmisionales.

ABEJAS, FE Y LA LABOR INCONCLUSA DEL DESARROLLO

El proyecto de apicultura no es una mera intervención técnica. Se entrecruza con las rutinas laborales locales, tensiones intrafamiliares, limitaciones de mercado y tradiciones arraigadas de trabajo comunitario. Enmarcada en informes como una estrategia de sustento sostenible, la apicultura en la práctica se convierte en un campo de negociación: entre el parentesco y el mercado, entre los cronogramas estatales y los ritmos del bosque, entre las expectativas de los donantes y el pragmatismo cotidiano. Simplifica realidades complejas en talleres y métricas, a menudo oscureciendo las implicaciones morales, ecológicas y sociales que determinan si se visita una colmena, se asiste a una reunión o se vende un frasco de miel.

La realidad del día a día, la falta de profesores, la insatisfacción de la tía de Freslinda, el negocio de mermeladas con suri de la tía y la sobrina, o las ansiedades alimentadas por rumores sobre «gringos», a menudo no queda registrada en los documentos oficiales del proyecto. El rol de puente lo asume personal como Mariano, quien visita regularmente a las familias, distribuyendo cera nueva o revisando el estado de las colmenas.

Como proyecto de orientación ecológica, la apicultura llama la atención sobre cómo las comunidades Awajún y Wampis gestionan su entorno forestal. Muchas familias notan que las poblaciones de peces en los ríos han disminuido, a veces culpando la contaminación de la minería río arriba. Mariano menciona ocasionalmente cómo la minería ilegal de oro afecta la calidad del agua, pudiendo dañar a las abejas si el ecosistema se ve suficientemente alterado o si el uso de pesticidas cerca de los cultivos se expande. La racionalidad ambiental de SAIPE es que la apicultura puede funcionar en sinergia con la conservación del bosque, ya que las abejas promueven la polinización, fortaleciendo las comunidades vegetales. En teoría, si las familias ven que un entorno boscoso saludable rinde mejores cosechas de miel, podrían estar más inclinadas a proteger la biodiversidad local. Sin embargo, el grado real de sinergia depende de la viabilidad del mercado y

la aceptación local; si la venta de miel no llega a generar ingresos significativos, la gente puede volver a actividades anteriores o incluso a la minería ilegal de oro o al cultivo de coca.

Curiosamente, algunos sistemas de conocimiento local, como el modo en que Freslinda usa la miel para la vista, encajan bien con la noción de reciprocidad ecológica: el bosque provee recursos y las abejas pasan a ser parte de un enfoque integrado de la salud humana y ambiental. Pero estos marcos culturales no son idénticos a la lógica lineal desarrollista de «producción + comercialización = mejora de los medios de vida». El resultado es una superposición parcial que puede o no conducir a los resultados robustos y estables que los donantes imaginan.

Más ampliamente, tras mis viajes tanto a Ideal como a Soledad, encuentro múltiples hilos comunes: familias que dependen de una mezcla de subsistencia y comercio a pequeña escala, dificultades para acceder a mercados más amplios, escepticismo sobre las asociaciones formales, una aceptación general de la presencia de SAIPE (aunque matizada por la cautela respecto a los motivos de los foráneos), y el rol de personal como Mariano que media entre los mandatos de la ONG y las normas comunitarias. El fiasco cómico en Ideal, mi carrera huyendo de las abejas, que hizo que los niños gritaran sobre un posible secuestro, insinúa ansiedades más profundas sobre explotación o raptó. Mientras tanto, en Soledad, el ejercicio de la venda revela que los participantes sí ven sentido en coordinar esfuerzos, pero rehúyen la formalidad burocrática que dicha coordinación requiere.

Todos estos episodios reflejan el proceso dialéctico del «desarrollo» en el terreno. Rara vez los proyectos fracasan o tienen éxito rotundo; en cambio, quedan parcialmente integrados, produciendo nuevas formas de colaboración y conflicto. Las personas adoptan algunos aspectos (por ejemplo, guardar miel como fondo para los días difíciles, o usar trajes protectores para revisar las colmenas) mientras descartan otros (por ejemplo, reuniones mensuales de la asociación, asumir cargos que se sienten ajenos). Con el tiempo, puede emerger un equilibrio, como Mariano produciendo miel de forma privada, o ciertas familias en Soledad que continúan a medio tiempo. O el proyecto puede desvanecerse si nadie invierte un esfuerzo constante una vez expirado el cronograma de SAIPE.

Al volver cada noche a la casa de SAIPE tras estas visitas de campo, encuentro que las ventanas abiertas y el suministro eléctrico efímero reflejan las condiciones precarias, pero también flexibles, en las que se desarrolla todo el proyecto. Los miembros del personal suben fotos o llenan breves informes cada vez que la electricidad y el internet lo permiten. Mariano podría pasarse por la casa con nuevas historias de alguna colmena en una comunidad distinta, o mencionar que encontró

una familia que ya no quiere continuar. Mientras tanto, escucho de Gladys sobre el próximo taller o los inconvenientes logísticos de obtener marcos nuevos desde centros urbanos. La sinergia de estas tareas forma el telón de fondo cotidiano de una ONG que intenta incorporar elementos de la teología de la liberación, el conocimiento local y un enfoque universal impulsado por donantes hacia la «sostenibilidad».

En suma, las experiencias integradas narradas aquí, desde el llamado al amanecer «¡Valerio! ¡Valerio!» que lanzó mi primer viaje a Ideal, hasta el taller en Soledad sobre la formación de asociaciones, pasando por los episodios cómicos o tensos que involucraron larvas de suri, posibles secuestros o circuitos de obstáculos con los ojos vendados, componen un solo tapiz.

Considerando el panorama más amplio: las comunidades Awajún y Wampis han defendido históricamente sus territorios y prácticas culturales contra injerencias externas, desde conquistadores coloniales hasta explotadores modernos. La involucración jesuita aquí, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, asumió un modo más colaborativo, ejemplificado por figuras como el padre Manolo. SAIPE se sitúa en esa tradición, un intento de combinar la doctrina social católica con el desarrollo basado en el empoderamiento. El resultado son proyectos como la apicultura, que procuran crear una alternativa a la extracción dañina de recursos. Sin embargo, la región también enfrenta la tala legal e ilegal, la minería artesanal o industrial, y ocasionales expansiones del cultivo de coca. La miel no puede por sí sola disuadir a las comunidades de actividades más destructivas, pero posiblemente más lucrativas. En cambio, puede ofrecer un nicho complementario, especialmente si el entorno permanece relativamente intacto y si ciertas familias perciben suficientes beneficios para persistir. Es posible que pronto veamos expansiones del proyecto si un puñado de familias demuestra cosechas estables y logra colocar miel en mercados locales medianos. O puede que se estanque, con solo una docena de jóvenes continuando. El concepto de asociación, tan a menudo alabado en las propuestas de SAIPE, podría desmoronarse si los participantes no pueden programar o financiar colectivamente las tareas. En ese sentido, los recuerdos de 2007 sobre una asociación fallida podrían presagiar un ciclo repetido.

Al final, la historia de la apicultura en Ideal y Soledad no trata solo de miel o de reemplazos de cera. Trata de cómo las comunidades sopesan la promesa de nuevos ingresos frente a las exigencias de la vida diaria; de cómo la sospecha o el rumor pueden opacar un momento de pánico personal; de cómo el recuerdo de un misionero querido puede predisponer a la confianza en una ONG moderna; y

de cómo personal como Mariano navega el espacio entre los requisitos oficiales de los donantes y las realidades matizadas sobre el terreno. El resultado final probablemente seguirá siendo un mosaico: algunas familias continuando, algunas asociaciones fracasando, pequeños éxitos a escala que impulsan expansiones. El valor duradero reside en captar estos procesos: los tropiezos cómicos, los arreglos pragmáticos, los dilemas morales y las alianzas fugaces que conforman el drama continuo del «desarrollo» en la Amazonía peruana.

REFERENCIAS

- Bialecki, J. (2012). Virtual Christianity in an Age of Nominalist Anthropology. *Anthropological Theory*, 12(3), 295-319. <https://doi.org/10.1177/1463499612469586>
- Bialecki, J. (2017). *A Diagram for Fire: Miracles and Variation in an American Charismatic Movement*. (Vol. 21). University of California Press.
- Brown, M. F. (1984). *Una paz incierta: comunidades aguarunas frente al impacto de la Carretera Marginal*. (No. 5). Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. L. (2008). *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. (Vol. 1). University of Chicago Press.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.
- Escobar, A. (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Duke University Press.
- Espinoza Portocarrero, J. M., & Iberico Ruiz, R. (2021). *Más en las obras que en las palabras: Historia de los centros sociales de la Compañía de Jesús en el Perú*. Fondo Editorial PUCP, UARM.
- Freire, P. (2000[1971]). *Pedagogía del oprimido*. W. W. Norton & Company.
- Graeber, D. (2011). *Debt: The First 5,000 years*. Melville House.
- Guallart S., J. M. (1990). *Entre pongo y cordillera: historia de la etnia aguaruna – huambisa*. CAAAP.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación: perspectivas*. CEP.
- Hickel, J. (2017). *The Divide: A Brief Guide to Global Inequality and its Solutions*. Random House.

- Kohn, E. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. University of California Press.
- Li, T. M. (2007). *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Duke University Press.
- Mosse, D. (2005). *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*. Pluto Press.
- Robbins, J. (2013). Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(3), 447-462. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12044>
- Shapiro, J. (1988). Ideología de la práctica misionera católica en la era postcolonial. *Amazonia Peruana*, 8(16), 101-118.
- Scheper-Hughes, N. (2023). *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. University of California Press.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Scott, J. C. (2009). *The Art of not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press.
- Scott, J. C. (2020). *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.
- Tsing, A. L. (2015a). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.
- Tsing, A. L. (30 de marzo de 2015b). Salvage Accumulation, or the Structural Effects of Capitalist Generativity. *Fieldsights*. <https://culanth.org/fieldsights/salvage-accumulation-or-the-structural-effects-of-capitalist-generativity>
- Works, M. (1984). El proceso de desarrollo y la experiencia de cambio: Situación de los Aguaruna del Valle del Alto Mayo. *Amazonia Peruana*, 5(10), 119-127.
- Zigon, J. (2007). Moral Breakdown and the Ethical Demand: A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities. *Anthropological Theory*, 7(2), 131-150. <https://doi.org/10.1177/1463499607077295>
- Zigon, J. (2010). *HIV is God's Blessing: Rehabilitating Morality in Neoliberal Russia*. University of California Press.